

Éder Sousa

PHRONĒSIS E A ARTE DE JULGAR

A VIRTUDE DA JUSTIÇA EM ARISTÓTELES E SUA ATUALIDADE NO DIREITO

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Daniel De Luca Silveira de Noronha

Belo Horizonte

FAJE - Faculdade Jesuíta de filosofia e Teologia

2026

FICHA CATALOGRÁFICA

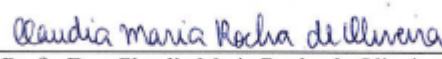
S725p	Sousa, Éder <i>Phronēsis</i> e a arte de julgar: a virtude da justiça em Aristóteles e sua atualidade no Direito / Éder Sousa. - Belo Horizonte, 2026. 112 p. Orientador: Prof. Dr. Daniel De Luca Silveira de Noronha. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia. 1. Filosofia. 2. Prudência (Phronēsis). 3. Ética. 4. Justiça. 5. Equidade. 6. Aristóteles. I. Noronha, Daniel De Luca Silveira de. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título CDU 1
-------	---

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

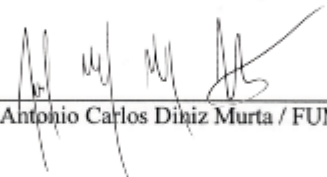
Dissertação de **Eder Sousa** defendida e aprovada, com a nota 2
(Nova) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos
Professores:



Prof. Dr. Daniel De Luca Silveira de Noronha / (Orientador)



Profa. Dra. Claudia Maria Rocha de Oliveira / FAJE



Prof. Dr. Antonio Carlos Diniz Murta / FUMEC

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 12 de junho de 2026.

Éder Sousa

PHRONĒSIS E A ARTE DE JULGAR

A VIRTUDE DA JUSTIÇA EM ARISTÓTELES E SUA ATUALIDADE NO DIREITO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética, Filosofia Política e Sociedade.

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Daniel De Luca Silveira de Noronha

Aos meus pais, pelas lições de vida que sempre me transmitiram, especialmente quanto ao valor da simplicidade e daquilo que é essencial; à minha família, pelo apoio constante e pela confiança ao longo deste percurso, em especial à minha esposa, Milena, às minhas filhas, Gabriela e Maria Eduarda, e à minha enteada, Amanda.

A todos aqueles que, de algum modo, contribuíram para a realização deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço ao Professor Doutor Daniel De Luca Silveira de Noronha pela orientação segura, pela confiança ao longo de todo o processo e pela generosidade intelectual com que conduziu este trabalho. Sua atuação foi decisiva para o amadurecimento das ideias aqui desenvolvidas.

Agradeço à Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) pelo ambiente acadêmico exigente, mas ao mesmo tempo acolhedor, e pela sólida formação proporcionada ao longo do curso. O cuidado com o espaço e a constante disponibilidade de professores e colaboradores favorecem um ambiente propício ao estudo e à reflexão, tornando a experiência acadêmica particularmente significativa.

Agradeço aos professores do Programa de Mestrado pelas contribuições fundamentais para a construção do percurso filosófico aqui apresentado.

Agradeço aos colegas de curso pelo diálogo constante e pelo compartilhamento de reflexões que enriqueceram esta trajetória.

Por fim, agradeço à minha família pelo apoio incondicional, pela compreensão nos momentos de ausência e pela base segura que tornou possível a realização deste trabalho.

RESUMO

O presente estudo investiga o papel da *phronēsis* (prudência) na estrutura do julgamento jurídico, a partir da filosofia prática de Aristóteles, com especial atenção à relação entre justiça (*dikaíosynē*), equidade (*epieíkeia*) e decisão prudencial. O problema central da pesquisa consiste em compreender se o julgamento jurídico pode ser adequadamente descrito como uma atividade puramente técnica ou se, ao contrário, exige uma forma específica de racionalidade prática orientada ao particular. Por meio de uma análise filosófico-conceitual dos Livros II, V e VI da *Ética a Nicômaco*, o trabalho examina a estrutura da *phronēsis* como virtude intelectual voltada à ação, responsável por deliberar sobre o contingente e orientar a escolha do bem possível nas circunstâncias concretas. Nesse percurso, analisa-se a justiça como virtude ética fundamental da vida política e a equidade como correção da generalidade da lei, mostrando que sua aplicação exige percepção moral do particular e discernimento prudencial do julgador. A pesquisa também examina o papel das emoções na deliberação prática e sustenta a necessidade de sua educação na formação do juízo prudencial, uma vez que emoções adequadamente formadas contribuem para o reconhecimento do relevante e para a avaliação das consequências humanas da decisão. Nesse contexto, dialogando com interpretações contemporâneas — especialmente as de Martha C. Nussbaum — argumenta-se que a racionalidade prática não exclui a dimensão afetiva, mas a pressupõe em sua forma educada. O trabalho estabelece ainda um diálogo crítico com a teoria da decisão judicial de Ronald Dworkin, particularmente com a figura do juiz Hércules, a fim de evidenciar os limites de um modelo puramente intelectual de racionalidade decisória diante da concepção aristotélica de prudência. A partir desse percurso, defende-se que a decisão judicial deve ser compreendida como exercício institucionalizado de *phronēsis*, no qual razão, caráter e sensibilidade ao caso concreto se articulam na realização do justo. Por fim, o trabalho indica que essa compreensão da racionalidade prática oferece critérios relevantes para refletir sobre os limites da automação decisória e sobre o papel da inteligência artificial no âmbito do julgamento jurídico.

PALAVRAS-CHAVE: *Phronēsis; Justiça; Equidade; Julgamento jurídico; Educação das emoções.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 A <i>PHRONĒSIS</i> EM ARISTÓTELES: FUNDAMENTOS DA RACIONALIDADE PRÁTICA	18
1.1 Diferença entre <i>sophía</i> , <i>technē</i> e <i>phronēsis</i>	18
1.2 A relação da <i>phronēsis</i> com as virtudes éticas	21
1.3 A <i>phronēsis</i> como saber voltado à ação	25
1.4 Conclusão e passagem ao Capítulo 2	28
2 JUSTIÇA (DIKAIOSÝNĒ) E EQUIDADE (EPIEÍKEIA).....	32
2.1 A justiça como virtude geral e particular.....	32
2.2 Os limites da lei universal	36
2.3 A equidade como correção da lei	39
2.4 Conclusão e passagem ao Capítulo 3	44
3 PAIXÕES EDUCADAS E PERCEPÇÃO MORAL	47
3.1 O papel das emoções na deliberação	47
3.2 A educação afetiva na formação do juízo prático.....	51
3.3 Implicações para a função jurisdicional	59
3.3.1 Julgar como exercício de racionalidade prática situada	59
3.3.2 Emoções, percepção moral e a crítica ao ideal de neutralidade decisória	62
3.3.3 Responsabilidade institucional do julgador	65
4 A DECISÃO JUDICIAL COMO EXERCÍCIO DE <i>PHRONĒSIS</i>	73
4.1 Julgar como ato prudencial.....	73
4.1.1 Retomada sintética da <i>phronēsis</i> como racionalidade prática orientada ao particular	73
4.1.2 A decisão (<i>prohairesis</i>) como “intenção deliberante”: o núcleo prático do julgar	74
4.1.3 Estrutura interna do julgar: deliberação, juízo do particular e escolha responsável.....	76
4.1.4 Julgar não é técnica (<i>technē</i>): por que o modelo técnico falha no Direito	78
4.1.5 A decisão judicial como racionalidade prática institucionalizada: razão, caráter, sensibilidade e responsabilidade.....	79
4.2 Diálogo com Dworkin	81
4.2.1 A decisão judicial como interpretação.....	81
4.2.2 Integridade, coerência e razão prática	83
4.2.3 O juiz Hércules e seus limites: crítica aristotélico-nussbaumiana.....	85
4.3 Hermenêutica e prudência: aplicação ao caso concreto	89
4.3.1 Do universal ao particular: o problema da aplicação	89
4.3.2 A equidade como modelo hermenêutico	92
4.3.3 Percepção moral e sensibilidade ao caso: a decisão como razão prática encarnada	101
4.4 Conclusão	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
REFERÊNCIAS	111

INTRODUÇÃO

A investigação sobre a natureza da justiça e a formação do juízo justo atravessa toda a história da filosofia ocidental. Desde os diálogos socráticos, a pergunta sobre o que é o justo perpassa a busca pela verdade e pelo bem, configurando-se como um dos eixos mais duradouros do pensamento filosófico. Em *A República*, Platão imagina a cidade justa como reflexo de uma alma ordenada pela razão; em Aristóteles, o foco desloca-se para o terreno da ação humana, onde a decisão prudente (*phronēsis*) precisa lidar com a contingência e com o que pode ser de outro modo. Esse deslocamento não é meramente temático: supõe uma distinção ontológica entre o necessário e o contingente, da qual decorre uma diferença de racionalidades. A razão voltada ao que é sempre e do mesmo modo (o necessário) opera em chave teórica; a razão voltada ao que acontece na maior parte das vezes (o contingente) requer um saber prático, virtudes de caráter e experiência.

Para fixar o ponto de partida ontológico, Aristóteles, na *Metafísica*, distingue os domínios do necessário e do que sucede “no mais das vezes”, iluminando o espaço do acidente e do contingente:

E visto que, dos seres, alguns se comportam sempre da mesma maneira e por necessidade – não aquela necessidade que dizemos ser por constrangimento, mas a que é dita por necessidade por não ser logicamente possível ser de outro modo –, e outros nem por necessidade nem sempre, mas no mais das vezes, é esse o princípio e é essa a causa do acidente ser. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 2, 1027a, 2024, p. 135)

A consequência prática é decisiva: se há um domínio do “na maior parte das vezes”, então a excelência moral (*aretē*) e o juízo justo não podem ser reduzidos a um silogismo fechado; exigem uma razão sensível ao particular, habituada a deliberar. Essa passagem da ontologia à ética é elaborada na *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles articula formação do caráter, prazer e dor, decisão (*prohairesis*) e mediania. O Estagirita destaca o papel educativo dos afetos na constituição da excelência:

É, assim, por causa do prazer que incorremos, por um lado, em ações vergonhosas. É, do mesmo modo, também que por causa da ansiedade causada pelo medo nos podemos afastar de feitos gloriosos. Por isso, devemos ser levados logo desde novos, como diz Platão, a fazer gosto no que deve ser e a sentir desgosto pelo que não deve ser. É essa a educação correta. Além do mais, se as excelências se constituem a partir de ações e afecções — o prazer e o sofrimento acompanham toda a afecção e toda a ação —, também

sob esse fundamento a excelência se constitui sobre os prazeres e os sofrimentos. (ARISTÓTELES, EN II, 3, 1104b7–18, 2009, p. 43)

O ponto, aqui, não é psicologizar a ética, mas situar a racionalidade prática no entrelaçamento de razão, afetos e hábitos. A *phronēsis* não é uma técnica (*technē*) que aplica procedimentos padronizados, tampouco uma ciência (*epistēmē*) que opera sobre o necessário; é uma sabedoria prática que delibera sobre o que pode ser de outro modo, ajustando o universal às circunstâncias. Nessa chave, Enrico Berti explicita a arquitetura do racional em Aristóteles, distinguindo a parte que versa sobre o necessário daquela que versa sobre o contingente — é neste segundo domínio que se inscreve a *phronēsis*:

Nele, Aristóteles recorda, antes de tudo, que a parte racional da alma ou “razão” (diánoia) compreende, por sua vez, duas partes, uma que tem por objeto as realidades “cujos princípios não podem ser diferentemente”, isto é, necessárias, outra que tem por objeto os princípios que podem ser diferentemente, isto é, contingentes. (BERTI, 2011, p. 144)

Do lado contemporâneo, Martha Nussbaum sublinha a indeterminação constitutiva do domínio prático: “Aristóteles fala da indefinição ou indeterminação de tudo o que diz respeito à prática”, nota que explica por que a correção do juízo exige sensibilidade para o particular e flexibilidade do discernimento (NUSSBAUM, 2019, p. 264; cf. p. 263 e 270). Em outras palavras, a racionalidade do agir não abdica do universal, mas o interpreta na medida do caso, por meio de uma deliberação que é, ao mesmo tempo, cognitiva e ética.

Essa contextualização histórico-teórica permite visualizar o fio condutor deste estudo: se o agir humano se move no campo do possível e do mutável, então a prudência não é um adorno moral, mas a estrutura racional que torna o juízo justo possível. A *phronēsis* articula princípio e circunstância, regra e exceção, universal e caso, fornecendo o léxico conceitual para pensar como se julga bem sem recair nem no formalismo cego nem no subjetivismo volátil. Esse é o horizonte que prepara o passo seguinte do capítulo: delimitar com precisão o problema de pesquisa que orientará o restante do trabalho.

A partir daí, a questão orientadora pode ser formulada nos seguintes termos: em que medida a *phronēsis* aristotélica — concebida como virtude e racionalidade prática — pode fundamentar uma concepção contemporânea de justiça no campo jurídico? Essa pergunta emerge de um descompasso estrutural: de um lado, a racionalidade jurídico-moderna, com forte traço formalista e normativista, tende a conceber o julgar como subsunção lógico-dedutiva; de outro, a experiência

prática do direito, em que os casos concretos exibem contingência, ambiguidade e conflitos de valores, resiste a qualquer algoritmo de aplicação mecânica. O formalismo reforça previsibilidade e segurança, mas pode achatar a dimensão ética do juízo; o subjetivismo emotivo, por sua vez, sacrifica a racionalidade pública. Entre ambos, a *phronēsis* reaparece como via média: um modo de razão que determina a medida no caso concreto, sem abdicar da normatividade.

Do ponto de vista aristotélico, a chave é compreender que a excelência moral se define pela mediania relativa a nós, determinada pela razão do homem sério. Esse núcleo, que amarra virtude e decisão, encontra expressão canônica no Livro II da *Ética a Nicômaco*:

A excelência é, portanto, uma disposição do caráter escolhida antecipadamente. Ela está situada no meio e é definida relativamente a nós pelo sentido orientador, princípio segundo o qual também o sensato a definirá para si próprio. A situação do meio existe entre duas perversões: a do excesso e a do defeito. (ARISTÓTELES, EN II, 6, 1107a1, 2009, p. 49)

A passagem é decisiva para o direito: ela recoloca a decisão no centro da teoria do juízo. Não há decisão justa sem deliberação (sobre fins e meios) e sem medida (ajuste proporcional entre princípio e circunstância). Daí não se segue relativismo: a medida não é capricho, mas exigência racional — como a determinaria o sério — que obriga a articular universal e particular de modo prudente. Em termos práticos, isso implica reconhecer que nenhuma norma, por mais geral que seja, se aplica sem mediação: o sentido do justo acontece no encontro entre a regra e o caso, sob a responsabilidade do agente que delibera.

É nesse ponto que a tradição interpretativa ajuda a evitar mal-entendidos. Pierre Aubenque mostra que a prudência não é ciência dedutiva; pertence a “outro gênero de conhecimento”, próprio do agir e do contingente. Em suas palavras: “A conclusão não é a que se esperava: ‘a prudência é uma virtude e não é ciência, mas é outro gênero de conhecimento’” (AUBENQUE, 2008, p. 232).

Essa distinção tem duas consequências para a teoria do julgar. Primeira, não se pode confundir correção da decisão com exatidão geométrica; a prudência busca a proporção adequada, não uma certeza teórica. Segunda, o juiz não é um “aplicador automático” de enunciados normativos: ele é um agente prudente, chamado a ver o caso, a ponderar razões e a justificar publicamente sua escolha como melhor resposta possível nas circunstâncias.

A ponte com a teoria do direito contemporânea pode ser traçada por referências que adotamos nesta etapa — especialmente Dworkin — porque preservam a exigência racional do juízo sem perder a dimensão prática do decidir. Em Ronald Dworkin, a noção de integridade do direito

exige que as decisões componham um conjunto coerente de princípios reconhecíveis pela comunidade, especialmente nos casos difíceis. Longe de permitir um decisionismo voluntarista, a integridade solicita julgamento interpretativo — não cálculo mecânico — análogo, no plano institucional, ao que Aristóteles exige do homem prudente:

Os juízes que aceitam o ideal interpretativo da integridade decidem casos difíceis tentando encontrar, em algum conjunto coerente de princípios sobre os direitos e deveres das pessoas, a melhor interpretação da estrutura política e da doutrina jurídica de sua comunidade. (DWORKIN, 2014, p. 305)

Essa formulação, lida em paralelo com a mediania aristotélica, sugere um critério operativo para a prática forense: a decisão é tanto correta quanto coerente com a melhor leitura dos princípios da comunidade, ajustada às circunstâncias do caso e publicamente justificável. Trata-se, por assim dizer, de uma prudência com integridade.

Nesse contexto, os termos do problema também podem ser formulados em chave institucional: se a justiça constitui a virtude primeira das instituições, toda decisão jurídica legítima precisa poder invocar razões públicas que a sustentem — o que exclui, de um lado, o puro tecnicismo normativo e, de outro, o subjetivismo emotivo.

Conjugadas, essas referências — mediania (Aristóteles) e integridade (Dworkin) — permitem delimitar o problema em termos precisos e aplicáveis:

1. O formalismo estrito é insuficiente para orientar decisões em contextos de contingência, porque não há passagem automática do universal ao particular sem deliberação (ARISTÓTELES, EN II, 6, 1107a1, 2009, p. 49).
2. O subjetivismo emocional é inadequado, pois dissolve a racionalidade pública do juízo e ameaça a coerência institucional exigida pelo ideal de integridade (DWORKIN, 2014, p. 305).
3. A *phronēsis* oferece a estrutura prática para reintegrar norma e caso, princípio e circunstância, preservando simultaneamente racionalidade (justificação pública) e humanidade (sensibilidade ao particular).

Em termos metodológicos, isso significa que o problema não é propor uma “técnica de decisão” alternativa, mas reconstruir a racionalidade prática que torna o julgar justo: uma racionalidade deliberativa, interpretativa e pública, capaz de explicitar os critérios pelos quais o universal se transforma em medida equitativa no caso concreto. Trata-se, em última análise, de

uma racionalidade que, como observa Pierre Aubenque, não constitui uma ciência do necessário, mas um saber próprio do agir (AUBENQUE, 2008, p. 232). Em resumo, o ato de julgar deve: (i) deliberar de modo a encontrar a mediania racional exigida pelo caso (ARISTÓTELES, EN II, 6, 1107a1, 2009, p. 49); (ii) coadunar a decisão a um corpo coerente de princípios da comunidade (DWORKIN, 2014, p. 305); e (iii) justificar-se por razões públicas, compatíveis com a exigência de justiça institucional.

Cabe ressaltar que a presente pesquisa se justifica em três frentes — teórica, prática-institucional e metodológica — que convergem para uma tese central: o juízo justo depende de uma racionalidade prática capaz de articular princípios e circunstâncias sob a forma de um discernimento prudente (*phronēsis*). Não se trata de mais um elogio retórico à “prudência”, mas de reconstruir a arquitetura racional do julgar a partir de Aristóteles e de critérios que façam sentido no direito contemporâneo (imparcialidade, coerência do conjunto, publicidade das razões).

(a) Justificativa teórica: justiça, virtude completa e medida prática

No núcleo da ética Aristotélica, a justiça não aparece como uma virtude qualquer, mas como excelência completa relativamente a outrem. Ao deslocar o foco da interioridade moral para a relação (o outro, a cidade, as leis), Aristóteles instala o problema do julgar no ponto de encontro entre caráter, razão prática e instituição. A passagem canônica expressa essa centralidade:

A própria justiça é, então, uma excelência completa, não de uma forma absoluta, mas na relação com outrem. É por esse motivo que frequentemente a justiça aparece como a mais poderosa das excelências, e nem a estrela da tarde nem a estrela da manhã são tão maravilhosas [...] A justiça concentra em si toda a excelência. (ARISTÓTELES, EN V, 1, 1129b30, 2009, p. 105)

Filosoficamente, isso significa que a correção do juízo não é um puro acerto lógico, mas a boa medida do agir em relação ao outro — razão pela qual o justo não pode ser reduzido a um algoritmo de subsunção. Como virtude “completa”, a justiça integra as demais excelências sob o governo da *phronēsis*, cuja tarefa é encontrar o meio devido no caso concreto. Essa moldura teórica legitima o retorno à prudência não como opção moralista, mas como estrutura racional do julgar.

(b) Justificativa prática-institucional: o caso como instância de verdade do juízo

A cultura jurídica lida diariamente com casos singulares, zonas cinzentas, conflitos de bens e princípios. Se o texto normativo não exaure a textura do real, a decisão justa exige perceber o que é relevante na situação e ajustar a resposta jurídica a essa relevância — tudo isso sem abdicar da normatividade. É aqui que a leitura de Martha Nussbaum oferece um vocabulário preciso para a

inteligência prática, ao sustentar que “o bom juízo, mais uma vez, proporciona tanto uma concretude superior como uma superior sensibilidade ou flexibilidade” (NUSSBAUM, 2019, p. 263) e que “a percepção é uma resposta complexa da personalidade inteira, uma apreensão apropriada dos traços da situação em que a ação deve basear-se, um reconhecimento do particular” (NUSSBAUM, 2019, p. 270).

Essas formulações têm consequências diretas para a prática jurídica:

1. o juízo não é mera decodificação de textos, mas uma experiência de percepção do que conta no caso;
2. a correção da decisão depende de uma flexibilidade racional que ajuste princípio e circunstância sem cair no subjetivismo;
3. a justificabilidade pública exige tornar explícitas as razões dessa leitura do caso e do porquê ela constitui a melhor medida disponível.

Assim, o estudo se justifica porque reintroduz, com rigor, os pressupostos racionais que permitem ao julgador ver e dizer o justo no caso, sem transformar a decisão em cálculo cego nem em voluntarismo.

(c) Justificativa metodológica: hermenêutica do prático e critérios de rigor

Como justificar, sem anacronismos, a transposição de uma filosofia clássica para problemas de um sistema jurídico contemporâneo? O caminho adotado é hermenêutico: (i) leitura exegética de Aristóteles com numeração Bekker (p. ex., EN V, 1, 1129b), recorrendo à tradução de Caeiro (2009) usada por nós; (ii) reconstrução argumentativa do lugar da *phronēsis* na arquitetura das virtudes e na deliberação; (iii) aplicação crítica ao direito por meio de critérios prudenciais (coerência do conjunto, ajuste proporcional ao caso, explicitabilidade das razões).

Esse método atende a duas exigências: (1) respeitar a autonomia conceitual de Aristóteles (evitando leituras “utilitaristas” do clássico); (2) produzir critérios operativos para o presente (evitando arqueologismo estéril). Em suma, a justificação metodológica está em usar a *phronēsis* como ponte: do texto clássico à prática institucional do julgar.

(d) Ganho específico: entre o formalismo e o subjetivismo

A presente investigação também se justifica por resolver um impasse corrente:

- O formalismo estrito promete segurança, mas tende a abstrair a singularidade do caso, enfraquecendo a justiça relacional que Aristóteles atribui ao justo (EN V, 1).

- O subjetivismo emotivo confunde sensibilidade com arbitrariedade, inviabilizando a racionalidade pública da decisão.

A *phronēsis* evita ambos os extremos. Ao mesmo tempo em que vincula a decisão a razões (dimensão racional e pública), incorpora a leitura do particular (dimensão sensível e prudencial). Em termos práticos, o ganho é um quadro de deliberação que: (i) exige percepção qualificada do caso (NUSSBAUM, 2019, p. 270); (ii) cobra flexibilidade racional para ajustar princípios (NUSSBAUM, 2019, p. 263); (iii) honra a natureza relacional da justiça (ARISTÓTELES, EN V, 1, 1129b30, 2009, p. 105).

Do ponto de vista teórico, esperamos clarificar o papel da *phronēsis* como estrutura racional do juízo, diferente tanto da técnica (*technē*) quanto da ciência (*epistēmē*). Do ponto de vista jurídico, esperamos formular critérios prudenciais que auxiliem a justificação pública de decisões (coerência do conjunto, ajuste proporcional ao caso, transparência das razões). Metodologicamente, esperamos exibir um procedimento reprodutível de leitura e aplicação da racionalidade prática — com controle filológico (Bekker), padronização de citações e consistência terminológica.

Este tópico fixa os propósitos que orientarão toda a investigação. No plano geral, o objetivo é demonstrar que a *phronēsis*, tal como delineada por Aristóteles, opera como estrutura racional do juízo justo, apta a articular princípios e circunstâncias de modo a produzir decisões juridicamente corretas e publicamente justificáveis, em diálogo estreito com a noção de integridade do direito e com a exigência de razão pública. Para cumprir esse objetivo, desenvolve-se um percurso específico: em primeiro lugar, explicitar a arquitetura da racionalidade prática em Aristóteles, distinguindo-se *epistēmē*, *technē*, *sophía* e *phronēsis* e mostrando como a prudência se liga às virtudes éticas e à justiça; em seguida, reconstruir criticamente leituras contemporâneas selecionadas que qualificam a deliberação prudencial; por fim, transladar esse quadro para o âmbito jurídico, convertendo a prudência em critérios de justificação do juízo e delineando um quadro prudencial de decisão, no qual a integridade, a equidade, a razão pública e a atenção às particularidades do caso funcionem como eixos de avaliação racional.

Para ancorar o elo entre norma universal e caso concreto, tomamos como passagem de referência a formulação aristotélica da equidade enquanto correção prudencial da lei. Ao reconhecer que a letra universal falha diante de situações singulares, Aristóteles legitima a intervenção do juízo sábio como medida do justo:

Quando a lei enuncia um princípio universal, e se verifica resultarem casos que vão contra essa universalidade, nessa altura está certo que se retifique o defeito, isto é, que se retifique o que o legislador deixou escapar e a respeito do que, por se pronunciar de um modo absoluto, terá errado. É isso o que o próprio legislador determinaria, se presenciasse o caso ou viesse a tomar conhecimento da situação, retificando, assim, a lei, a partir das situações concretas que de cada vez se constituem. Daqui resulta que a equidade é justa [...] melhor do que aquele tipo de justiça que está completamente sujeita ao erro. (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1137b20–28, 2009, p. 125)

A partir desse núcleo, o conjunto de objetivos desdobra-se com precisão: (i) mostrar como a *phronēsis* fornece o método de ajuste entre o princípio e a situação, dando conteúdo operativo à equidade; (ii) estabelecer critérios prudenciais de decisão — coerência do conjunto, proporcionalidade prática, explicitação das razões e foco na relevância fáctica; (iii) integrar tais critérios ao ideal de integridade do direito, segundo o qual casos difíceis devem ser decididos como capítulos de uma narrativa coerente de princípios da comunidade (DWORKIN, 2014, p. 305); e (iv) vincular a justificativa das decisões à exigência de justiça no plano institucional, isto é, ao dever de apresentar razões públicas, controláveis e compartilháveis, que sustentem arranjos equitativos. Desse modo, os objetivos teóricos, metodológicos e práticos convergem: a *phronēsis* não é um mero apelo ético, mas uma racionalidade aplicada que torna possível reconhecer, medir e justificar o justo no caso, sem sacrificar a normatividade das regras nem a humanidade da decisão.

Por fim, alguns esclarecimentos metodológicos podem ser importantes. A metodologia adotada é de natureza hermenêutico-filosófica, adequada ao objeto investigado, que consiste numa racionalidade prática operante no domínio do contingente. Em lugar de buscar uma exatidão geométrica imprópria ao agir humano, a abordagem privilegia a precisão que é própria do prático, reconstruindo a arquitetura conceitual da ética aristotélica e explicitando de que modo essa arquitetura pode ser compreendida e operacionalizada no âmbito do juízo jurídico. Trata-se, assim, de um procedimento que combina exegese conceitual, reconstrução argumentativa e aplicação crítica, orientado por uma concepção de racionalidade que reconhece a indeterminação constitutiva da ação e a necessidade de medida no julgamento.

Interpretar um texto clássico, nesse contexto, significa fazê-lo falar novamente em uma situação histórica diversa, sem incorrer nem em anacronismo nem em arqueologismo. Para tanto, a leitura opera em dois níveis complementares. No plano intratextual, realiza-se uma leitura sistemática da *Ética a Nicômaco*, com ênfase nos livros II, V e VI, utilizando-se de modo constante a numeração de Bekker como critério de localização, controle e precisão filológica. No plano intertextual, procede-se ao cotejo entre traduções — notadamente as de António de Castro Caeiro

e Maria Stephania da Costa Flores — com o objetivo de estabilizar os termos técnicos centrais (*phronēsis*, *dikaiosynē*, *epieikeia*, *orthòs lógos*) e reduzir ruídos semânticos que poderiam comprometer a análise. A cada conceito examinado, a investigação pergunta por sua função no circuito prático que articula caráter, deliberação e juízo, evitando leituras meramente classificatórias.

O corpus primário da pesquisa é constituído pela obra de Aristóteles, com centralidade na *Ética a Nicômaco*. O recurso pontual à *Metafísica* VI visa apenas a amarrar a distinção ontológica entre o necessário e o contingente ao domínio do agir, sem deslocar o eixo analítico da racionalidade prática tal como ela se expressa na justiça e na equidade. O corpus secundário é mobilizado de forma estritamente instrumental, apenas na medida necessária para esclarecer o estatuto da *phronēsis*, sem ampliação do repertório de citações além daquelas previamente conferidas nesta etapa do trabalho. O diálogo com a teoria jurídica contemporânea é empregado como critério de transferência conceitual — especialmente no que diz respeito a noções como integridade e razão pública —, mas sem dissolver ou descaracterizar a identidade própria da prudência aristotélica.

Os procedimentos de análise compreendem, em primeiro lugar, a exegese conceitual, voltada à circunscrição dos campos semânticos e das relações estruturais entre *epistēmē*, *technē*, *sophía* e *phronēsis*, bem como à articulação entre *dikaiosynē* (justiça) e *epieikeia* (equidade) enquanto expressões do “meio devido” no caso concreto. Em seguida, realiza-se a reconstrução argumentativa da razão prática, explicitando o encadeamento que vai da percepção do particular à deliberação sobre meios e fins, culminando na decisão entendida como medida. O ponto decisivo dessa reconstrução está no reconhecimento de que a deliberação versa sobre aquilo que pode ser de outro modo, como afirma expressamente Aristóteles: “Assim, aquele que delibera é alguém absolutamente sensato. Porque ninguém delibera acerca daqueles entes que não podem nunca ser de outra maneira...” (ARISTÓTELES, EN VI, 5, 1140a31, 2009, p. 133). Por fim, procede-se à aplicação crítica dessa arquitetura do prático ao direito, traduzindo-a em critérios prudenciais de justificação do juízo jurídico, tais como a coerência do conjunto decisório, o ajuste proporcional entre princípio e caso, a atenção à relevância fática e a publicidade das razões. Nessa etapa, o método não propõe “receitas” decisórias, mas procedimentos de leitura do caso e testes de robustez da fundamentação, incluindo a verificação de consistência interna e de aderência à equidade quando a universalidade da regra se mostra defeituosa.

O método assume, ainda, que no campo da ação a busca por exatidões excessivas pode ser contraproducente. A orientação é trabalhar com linhas gerais, preservando a medida apropriada à deliberação prática. A formulação que serve de referência para essa opção é clara: “Toda consideração de assuntos práticos deve ser vazada em linhas gerais, e não com precisão” (NUSSBAUM, 2019, p. 272). Nesse sentido, a pesquisa reconhece como limite e como condição de possibilidade do julgar a impossibilidade de redução do prático a esquemas formais fechados.

Em suma, quanto ao escopo, trata-se de uma investigação teórica e reconstrutiva, que não pretende oferecer um algoritmo decisório, mas um quadro prudencial para a justificação pública do juízo jurídico. A pesquisa não se propõe a mapear empiricamente padrões decisórios nem a abranger toda a recepção de Aristóteles, circunscrevendo-se a mostrar de que modo a *phronēsis* explica a passagem do princípio ao caso e orienta a correção equitativa quando a universalidade da lei falha. Em suma, a metodologia combina exegese, reconstrução e aplicação para tornar visível a inteligência prática do julgar: uma razão deliberativa que opera no possível, busca a medida justa e se explicita em termos públicos. Esse será o fio condutor que articula a tradição aristotélica às exigências contemporâneas de legitimidade do decidir.

Em resumo, consolidamos as bases teóricas e metodológicas do estudo: (i) a distinção entre o necessário e o contingente (Metafísica VI, 1027a) e a formação do caráter (EN II, 3) situam o campo próprio da razão prática; (ii) a mediania como critério decisório (EN II, 6) vincula a excelência à decisão; (iii) a justiça como excelência completa (EN V, 1) e a equidade como correção prudencial da lei (EN V, 10) estruturam o horizonte normativo do juízo; (iv) a deliberação versa sobre o que pode ser de outro modo (EN VI, 1140a31) e deve ser conduzida com a precisão adequada ao prático (NUSSBAUM, 2019, p. 272). Em diálogo com Dworkin (integridade) e com a exigência de justiça institucional enquanto critério de justificação pública, esse quadro permite conceber a *phronēsis* como a inteligência que articula princípios e circunstâncias, convertendo a normatividade em medida justa no caso. Este será o eixo que orientará os capítulos seguintes.

1 A *PHRONĒSIS* EM ARISTÓTELES: FUNDAMENTOS DA RACIONALIDADE PRÁTICA

Neste capítulo exploraremos os fundamentos da racionalidade prática em Aristóteles. Para isso, examinaremos: (i) a distinção entre *sophía*, *technē* e *phronēsis*; (ii) o vínculo entre *phronēsis* e as virtudes éticas na formação do caráter; e (iii) a definição da *phronēsis* como saber orientado à ação, à deliberação e à decisão no campo do contingente (EN VI, 1140a31). Em suma, trata-se de estabelecer a base conceitual para que, nos capítulos seguintes, articularemos a prudência às exigências institucionais do direito, incluindo o papel da equidade (EN V, 10), a integridade do direito (DWORKIN, 2014, p. 305) e a exigência de justiça institucional como critério de justificação das decisões.

1.1 Diferença entre *sophía*, *technē* e *phronēsis*

Ao tratar da estrutura racional da alma, Aristóteles inicia o Livro VI da *Ética a Nicômaco* distinguindo duas dimensões fundamentais: uma incapaz de razão, que abrange os apetites, desejos e emoções (*alogon*), e outra dotada de razão (*logon echon*). Esta, por sua vez, se divide em dois modos distintos de racionalidade: a parte teórica, voltada ao conhecimento das coisas que não podem ser de outro modo, e a parte prática, orientada à ação sobre o que pode variar conforme as circunstâncias humanas. Aristóteles afirma com precisão:

Foi, pois, dito primeiramente que há duas dimensões na alma humana: uma é capaz de razão, a outra é incapacitante de razão. Por sua vez, a dimensão capaz de razão tem de ser também distinguida, do mesmo modo, em duas partes. Admitamos, por isso, que a alma enquanto capaz de razão é dupla. (ARISTÓTELES, EN VI, 1, 1139a5, 2009, p. 129)

A partir dessa estrutura, o Estagirita estabelece o lugar próprio da *phronēsis*: ela pertence à parte racional prática da alma, aquela que delibera e decide em vista do bem humano. Já a *sophía* pertence à razão teórica, que contempla as causas universais e imutáveis. Assim, desde o ponto de partida, Aristóteles faz ver que há diversos modos de razão, e que cada um deles tem um campo e uma finalidade própria.

Entre as virtudes intelectuais (*aretai dianoētikai*), Aristóteles distingue cinco formas de excelência: *technē* (técnica ou arte), *epistēmē* (ciência), *phronēsis* (prudência), *sophía* (sabedoria) e *nous* (intelecto). Cada uma corresponde a uma maneira pela qual o ser humano alcança a verdade, ainda que por vias distintas — umas voltadas ao necessário e outras ao contingente. É nesse

contexto que surge o contraste essencial entre *sophía*, *technē* e *phronēsis*, que definem os três modos fundamentais da razão humana: o contemplativo, o produtivo e o prático.

A *technē* refere-se à capacidade de produzir algo que não existe por natureza — um objeto, um instrumento, uma obra. Trata-se de um saber-fazer que obedece a regras e cuja excelência se mede pela qualidade do produto. Aristóteles a define com clareza: “A perícia é o mesmo que uma disposição produtora segundo um princípio verdadeiro” (ARISTÓTELES, EN VI, 4, 1140a10, 2009, p. 132).

A *technē* é, portanto, um conhecimento instrumental, voltado à fabricação (*poiēsis*) e não à ação (*praxis*). Ela se satisfaz na produção de um resultado exterior ao agente, e não na realização moral do próprio sujeito. É o domínio da eficiência, não da retidão. Por isso, Aristóteles observa, de modo espirituoso, que “Agatão diz: ‘A perícia gosta do acaso e o acaso da perícia’” (ARISTÓTELES, EN VI, 4, 1140a18, 2009, p. 132), indicando que o êxito técnico pode depender tanto do cálculo quanto da sorte.

A *sophía*, em contraste, é o conhecimento das realidades divinas e necessárias. Ela une o saber demonstrativo (*epistēmē*) e o conhecimento dos princípios (*nous*), alcançando o grau supremo da contemplação. Aristóteles a descreve como a forma mais elevada de saber: “Portanto, a sabedoria envolve uma compreensão intuitiva e um conhecimento científico. É como que a forma extrema de conhecimento científico acerca daquelas coisas mais estimadas e mais importantes de todas” (ARISTÓTELES, EN VI, 7, 1141a16–19, 2009, p. 135).

A *sophía* é autárquica e teórica: busca a verdade pelo prazer do conhecimento, sem visar à ação ou à utilidade. É o saber do filósofo que contempla o imutável, o eterno, as causas primeiras do ser — como o matemático que estuda os números ou o astrônomo que investiga os movimentos celestes.

Já a *phronēsis* ocupa o espaço da vida humana concreta, onde o agir é incerto, as situações são mutáveis e o bem depende do discernimento. Ela é o saber do singular e do oportuno (*kairós*), o tipo de inteligência que delibera sobre o que é possível e conveniente em cada circunstância. Aristóteles caracteriza o prudente (*phronimos*) como aquele que sabe deliberar bem:

Pensa-se que é marca de um homem de sabedoria prática ser capaz de deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para si não sob algum aspecto particular – sobre que tipo de coisas conduzem à saúde ou à força, por exemplo -, mas sobre que tipo de coisas conduzem à boa vida em geral. (ARISTÓTELES, EN VI, 5, 2021, p. 136)

A *phronēsis*, portanto, não é ciência (*epistēmē*) nem técnica (*technē*), mas um modo de verdade prática. Aristóteles a define de modo definitivo: “Resta, então, que a sensatez seja uma disposição prática de acordo com o sentido orientador e verdadeiro em vista do bem e do mal para o Humano” (ARISTÓTELES, EN VI, 5, 1140b5–7, 2009, p. 133).

Ela é uma disposição racional verdadeira (*hexis alēthēs meta logou praktike*), adquirida pela experiência, e orientada ao bem humano — não à produção de objetos, mas à formação do caráter e à escolha justa.

Em sentido epistemológico, a *phronēsis* situa-se entre o saber universal e o conhecimento do particular: parte de princípios gerais, mas sua validade depende do acerto na ação singular. Como o médico que ajusta o tratamento à condição específica do paciente, o prudente delibera sobre o bem possível aqui e agora. A prudência é o saber da exceção, do que escapa à fixidez das normas, e por isso não admite manual ou algoritmo.

Nesse sentido, também a doutrina aristotélica da justa medida impede uma leitura aritmética do “meio-termo” quando se trata do agir, pois o critério é relativo ao fim e às circunstâncias concretas:

Assim, neste caso, é necessário ter determinado os extremos para determinar o meio-termo entre eles. Mas no caso do meio-termo em relação a nós não é necessário determinar os extremos, porque o meio-termo ou a justa medida não é determinado em relação a eles, mas em relação ao fim visado pela técnica ou ciência. (ZANUZZI, 2017, p. 266)

Assim, a medida prática não se define por cálculo, mas pela adequação ao fim na situação concreta.

Pierre Aubenque observa que “ao contrário, não se faria, sem contradição, mal uso da prudência: disso a linguagem dá testemunho, ao mostrar bem que não se pode fazer uso insensato (*áphrónōs*) da *phronēsis*” (AUBENQUE, 2008, p. 232). Pouco depois, o autor apresenta “a prudência como a virtude (*aretē*), não da alma racional, mas de uma de suas partes, aquela que, diferentemente da parte científica (*epistēmonikón*), diz respeito ao contingente” (AUBENQUE, 2008, p. 234). A partir dessas formulações, pode-se compreender que Aubenque caracteriza a *phronēsis* como uma razão voltada para o incerto, isto é, um saber prático que se exerce no campo do possível e do contingente. Essas afirmações mostram que a prudência, para Aristóteles, não é um saber teórico, mas uma forma de razão prática, voltada à ação. É o saber próprio do agente

moral, que decide sob risco e sem garantias de infalibilidade, buscando não a exatidão da ciência, mas a adequação sensata às circunstâncias da vida.

A filosofia prática aristotélica distingue diferentes modos de racionalidade. Enquanto o conhecimento teórico se dirige à contemplação da verdade necessária, a racionalidade prática orienta a ação humana no âmbito do contingente, exigindo deliberação acerca dos meios adequados à realização do bem. É nesse horizonte que se insere a *phronēsis*, concebida não como saber demonstrativo nem como habilidade produtiva, mas como a virtude intelectual própria da razão prática.

Berti acrescenta que a *phronēsis* “não admite que haja uma virtude dela, isto é, o seu aperfeiçoamento, na medida em que já é perfeição ela mesma” (BERTI, 2011, p. 148). Com isso, evidencia-se que a *phronēsis* é uma razão prática orientada à ação e inseparável das virtudes morais, pois só quem possui a excelência ética é capaz de deliberar bem sobre o que é bom para a vida humana. Essa formulação explicita que a *phronēsis* não é um mero raciocínio instrumental, mas uma forma de sabedoria moral que supõe o hábito virtuoso. O prudente vê o bem porque o vive — e só pode deliberar bem aquele cujo caráter foi formado pelo exercício da virtude.

Assim, *sophía*, *technē* e *phronēsis* correspondem a três modos de verdade: o teórico, o produtivo e o prático. O primeiro contempla o necessário, o segundo fabrica o útil e o terceiro realiza o justo. A *sophía* é o olhar do sábio; a *technē*, a destreza do artesão; a *phronēsis*, o discernimento do homem justo. Mas é na *phronēsis* que Aristóteles encontra o paradigma da racionalidade humana completa, pois nela o pensamento se faz ação, e a razão prática se exerce no tempo da decisão, de modo inseparável das circunstâncias concretas.

A prudência é, portanto, o elo entre o saber e o agir, entre o *lógos* e a *praxis*. É o ponto em que o conhecimento deixa de ser mera contemplação e se torna juízo prudencial. Diferentemente da *technē*, que separa o produto do produtor, e da *sophía*, que se basta na especulação, a *phronēsis* realiza o humano em sua totalidade, unindo o pensamento e a vida.

1.2 A relação da *phronēsis* com as virtudes éticas

A análise da *phronēsis* como virtude intelectual seria incompleta se não se considerasse sua relação com as virtudes éticas, pois Aristóteles afirma reiteradamente que não há prudência sem virtude moral, nem virtude moral sem prudência. Tal afirmação, embora aparentemente circular, traduz a concepção central da *Ética a Nicômaco*: a moralidade é um saber prático, e o saber prático é uma forma de moralidade.

Na estrutura da alma, a prudência se situa na parte racional que governa os apetites e desejos, mas seu exercício depende de uma disposição afetiva correta. Assim, o *phronimos* — o homem prudente — é aquele que delibera bem porque deseja bem. O acerto da razão prática depende da retidão do desejo (*orthòs lógos perì tà páthē*). O desejo, longe de ser uma força irracional, é o elemento que liga o conhecimento ao fim moral da ação: ele torna a razão efetiva, ao mover o agente para o bem.

Como ensina Aristóteles no Livro VI: “De fato, a excelência faz do fim um fim correto, e a sensatez abre para o encaminhamento nessa direção” (ARISTÓTELES, EN VI, 12, 1141a10, 2009, p. 143). A virtude moral torna o fim bom; a prudência, os meios adequados. O homem virtuoso deseja o bem, mas só o prudente sabe realizá-lo. A união de ambas constitui o agir verdadeiramente ético.

Essa reciprocidade entre caráter e razão é uma das descobertas mais originais de Aristóteles. A prudência não é uma ciência do bem universal, mas uma sabedoria que emerge da experiência moral: quem vive virtuosamente vê melhor o que é bom. Assim, o prudente e o virtuoso coincidem no modo de julgar e agir. A *phronēsis* não prescreve de fora a conduta moral; ela é o próprio modo racional do agir virtuoso: “Não é possível haver bem de modo autêntico sem sensatez, nem é possível que o Humano tenha sensatez sem a excelência da disposição fundamental do caráter” (ARISTÓTELES, EN VI, 13, 1144b30, 2009, p. 145).

A prudência é, portanto, o elo vital entre o *lógos* e o *ēthos*: ilumina a ação, mas só o faz a partir de um desejo orientado pelo bem. O *phronimos* é, assim, aquele que possui o desejo correto e a capacidade de discernir o que é justo em cada circunstância. A virtude moral é o princípio do fim; a prudência, o princípio da deliberação.

Enrico Berti interpreta essa relação como a síntese da doutrina aristotélica do agir ético. Segundo ele, em Aristóteles, a parte racional da alma possui duas dimensões: uma teórica e outra prática. A primeira busca a “verdade pura e simples”, isto é, o conhecimento de como as coisas são; a segunda, por sua vez, busca a “verdade prática”, isto é, “a verdade de acordo com o desejo reto” (BERTI, 2011, p. 144). Nessa segunda dimensão, encontra-se a *phronēsis*, “a mais elevada virtude da parte calculadora da alma racional, isto é, da razão prática”, concebida como “a capacidade de deliberar bem, ou seja, de calcular exatamente os meios necessários para alcançar um fim bom” (BERTI, 2011, p. 146). Desse modo, a razão teórica não requer um aperfeiçoamento ulterior, pois sua própria atividade já representa uma forma de perfeição. Diferentemente dela, a

razão prática somente alcança sua excelência mediante a *phronēsis* (BERTI, 2011, p. 148). Com isso, evidencia-se que a *phronēsis* constitui a virtude da razão prática, orientada à ação e inseparável das virtudes morais, pois somente quem possui excelência ética é capaz de deliberar bem acerca do que é bom para a vida humana.

A circularidade entre razão e desejo, longe de ser um vício lógico, é a própria estrutura do agir ético. Aristóteles insiste que a razão prática não basta por si só: sem o desejo correto (*orexis orthē*), o cálculo racional degenera em astúcia (*panourgia*). A astúcia é a sombra da prudência — a capacidade de deliberar bem sobre meios maus. A prudência, ao contrário, é a deliberação orientada pelo fim bom. É por isso que Aristóteles pode afirmar que o erro moral não está no raciocínio, mas no desejo: o homem pode saber o que é certo e, ainda assim, desejar o errado. O prudente é aquele cujo intelecto e desejo se harmonizam na direção do bem. Essa estrutura do agir ético implica que a responsabilidade moral se vincule propriamente à escolha deliberada, e não apenas à voluntariedade do ato. Como observa Jaqueline Stefani “a responsabilidade parece ser maior nestes casos onde há deliberação que naqueles em que há apenas voluntariedade na ação” (STEFANI, 2014, p. 27).

Pierre Aubenque destaca que, diferentemente das técnicas, a *phronēsis* não admite um emprego desvinculado do bem, pois sua própria natureza impede que seja exercida de modo contrário à reta ação (AUBENQUE, 2008, p. 232). Ao contrário das técnicas, que podem ser utilizadas para fins justos ou injustos, a *phronēsis* somente se realiza quando orientada ao bem. Isso demonstra que a racionalidade prática aristotélica não é moralmente neutra, mas intrinsecamente qualificada pela excelência ética. A razão prudente, diferentemente da razão instrumental moderna, não constitui um meio disponível para qualquer finalidade; ela é a forma pela qual o bem moral se torna possível.

É por isso que Aristóteles diferencia a *phronēsis* da *technē*: a técnica pode produzir bons ou maus resultados segundo o uso que dela se faça; a prudência, porém, é intrinsecamente orientada ao bem. A *phronēsis* só se manifesta em quem é justo, temperante e corajoso, pois é inseparável da retidão do caráter. Essa interdependência entre razão e virtude indica uma concepção de conhecimento moral radicalmente distinta da ética moderna.

Para Aristóteles, agir bem é conhecer bem; mas esse conhecimento não é teórico, e sim um discernimento prático que envolve toda a alma. O juízo prudente não resulta de deduções, mas de uma percepção moral (*aisthēsis*), pela qual o sujeito reconhece o bem na situação singular. A

experiência (*empeiria*) é, por isso, condição indispensável da prudência. Não se trata de mera acumulação de fatos, mas da formação de um olhar moral sobre o mundo: o prudente é aquele que, tendo vivido muito, aprendeu a ver bem. O jovem pode ser inteligente, mas não prudente, porque lhe falta o tempo necessário para perceber o bem no concreto das ações. A *phronēsis* é um saber maduro: o fruto da convivência, da memória e da observação da vida.

Martha Nussbaum interpreta esse aspecto mostrando que, em Aristóteles, o juízo moral exige uma sensibilidade cultivada e um olhar concreto sobre a vida. A prudência não consiste na aplicação mecânica de princípios universais, mas na capacidade de reconhecer, em cada situação, os aspectos moralmente relevantes da situação concreta. O prudente não é o que aplica regras, mas o que vê o que é apropriado a fazer. A prudência é um saber perceptivo, não normativo. Por isso, Nussbaum observa que “Aristóteles argumenta aqui que a consideração universal deve ser observada somente como um delineamento, não como a palavra precisa e final” (NUSSBAUM, 2019, p. 264).

A regra moral fornece apenas uma orientação geral; o acerto depende da percepção do caso particular. É o que Aristóteles quer dizer quando sustenta que:

A sensatez não abre apenas para coisas gerais, mas deve reconhecer as situações particulares e singulares em que de cada vez nos encontramos, porque a sensatez inere na dimensão da ação humana e a ação humana é a respeito das situações particulares em que de cada vez nos encontramos. (ARISTÓTELES, EN VI, 7, 1141b15–19, 2009, p. 136)

O prudente, portanto, é aquele que reconhece o singular e sabe agir nele segundo a medida justa. Nesse sentido, Nussbaum acrescenta que “A sabedoria prática, pois, utiliza-se das regras apenas como sumários ou orientações; cumpre que ela própria seja flexível, pronta para surpresas, preparada para ver, engenhosa na improvisação” (NUSSBAUM, 2019, p. 266).

A prudência, como faculdade do discernimento moral, é essencialmente flexível: ela improvisa com sensatez, adaptando o universal ao particular. Essa plasticidade é o sinal da verdadeira maturidade ética. Além disso, Nussbaum sublinha que a *phronēsis* é inseparável do caráter, porque “não é uma técnica que se possa aprender, mas uma disposição que amadurece com a virtude” (NUSSBAUM, 2019, p. 270).

Esse amadurecimento moral não é um processo meramente intelectual, mas formativo: é o hábito de escolher bem, consolidado pela prática da virtude. Por isso, Aristóteles considera que a prudência não é aprendida como uma arte, mas adquirida por convivência e experiência de vida. A

conexão entre prudência e virtude é também o fundamento da noção aristotélica de felicidade (*eudaimonía*). O homem prudente é feliz porque vive de acordo com a razão que lhe é própria; não uma razão abstrata, mas uma inteligência moral ativa, que realiza o bem possível no tempo e nas circunstâncias. A *phronēsis* é, assim, a virtude da vida prática bem conduzida, na qual o intelecto e o caráter convergem.

Essa convergência não se limita ao âmbito individual. Aristóteles afirma que a prudência é também uma virtude política (*politikē phronēsis*), isto é, a sabedoria prática do governante que delibera bem para o bem comum (ARISTÓTELES, EN VI, 8, 1141b23–29, 2009, p. 137). O mesmo saber que orienta o indivíduo para o bem orienta o cidadão para a justiça. A prudência política é, assim, a forma superior da prudência moral, porque nela a razão prática se estende ao espaço da convivência e da lei. Martha Nussbaum sintetiza essa visão com clareza ao afirmar que “toda consideração de assuntos práticos deve ser vazada em linhas gerais, e não com precisão” (NUSSBAUM, 2019, p. 272).

A prudência é, por natureza, um saber imperfeito e contingente — mas é também o único capaz de guiar o agir humano na direção do bem. O prudente sabe que a vida não é dedutível e que o justo é sempre um equilíbrio delicado entre regra e situação. Em suma, a *phronēsis* é o princípio racional da virtude e a virtude é a realização moral da prudência. Ambas se co-implicam num mesmo movimento ético, no qual o homem bom e o homem prudente se identificam. A prudência é, pois, a razão prática encarnada da moralidade, e a virtude é a expressão moral da razão prudente.

1.3 A *phronēsis* como saber voltado à ação

A *phronēsis*, diferentemente de qualquer outro tipo de saber, não se esgota na contemplação da verdade nem na produção de um objeto exterior. Ela tem por finalidade o agir (*praxis*), e sua verdade consiste na retidão da ação, não na correção teórica do juízo. Em Aristóteles, o saber prudencial não visa a contemplar o mundo, mas a transformá-lo moralmente, conduzindo o agente à escolha do bem possível em cada situação concreta. Enquanto a *sophía* busca o necessário e a *technē* o útil, a *phronēsis* busca o justo. O prudente não contempla ideias, mas orienta condutas. A excelência desse saber não está no grau de certeza que produz, mas na capacidade de julgar bem diante do incerto. Aristóteles deixa claro que o campo próprio da prudência é o domínio do humano, o espaço da deliberação moral sobre o que pode ser de outro modo ao esclarecer que “a sensatez diz respeito ao Humano e sobre o qual é possível deliberar-se” (ARISTÓTELES, EN VI, 7, 1141b9, 2009, p. 136).

A *phronēsis* é, portanto, um saber essencialmente prático: um modo de compreender e decidir o que é bom fazer em cada circunstância particular. A ação humana é o seu objeto, e a vida moral o seu campo próprio. Quando Aristóteles afirma que “ninguém delibera acerca daquelas coisas que são impossíveis de ser de outra maneira” (ARISTÓTELES, EN VI, 1, 1139a15–17, 2009, p. 129), ele delimita o alcance da prudência: ela opera no espaço do possível, não do necessário. O prudente é aquele que decide no meio da incerteza, onde não há garantias universais, mas apenas a medida justa entre o bem e o útil. O objeto da prudência é o bem realizável pela ação: “O fim é um bem que tem de ser realizável pela ação humana” (ARISTÓTELES, EN VI, 7, 1141b14, 2009, p. 136). Essa frase condensa toda a essência do pensamento prático de Aristóteles. A prudência não busca o bem absoluto, mas o bem que pode ser efetivamente alcançado na ação. Sua verdade se mede pela conformidade do agir ao bem, não pela exatidão do raciocínio. O prudente não é o que raciocina melhor, mas o que age melhor.

Desse modo, a *phronēsis* realiza a síntese entre conhecimento e decisão: ela transforma o pensamento em ação. É o ponto em que o saber prático se realiza no interior da experiência, em que o *lógos* se converte em gesto ético. Como demonstra Aristóteles, essa faculdade envolve tanto razão quanto percepção moral do particular. O prudente não é apenas um calculador de meios; é aquele que reconhece que a ação humana se desenvolve sempre em situações singulares e, por isso, a prudência exige a capacidade de discernir, em cada caso, aquilo que é moralmente relevante para a realização do justo (ARISTÓTELES, EN VI, 7, 1141b15–19, 2009, p. 136). A prudência é, assim, uma forma de ver (*horan*), de perceber o que é justo no momento oportuno (*kairós*).

O prudente, portanto, julga o caso concreto à luz do universal, mas sem reduzi-lo a uma regra. Ele mantém a flexibilidade do olhar moral diante da variedade das situações humanas. A prudência não se exerce sobre abstrações, mas sobre vidas. Essa dimensão deliberativa distingue a *phronēsis* da *technē*. O técnico sabe o que deve fazer para produzir um resultado previsível; o prudente, ao contrário, lida com a imprevisibilidade da vida moral. A *technē* tem como medida a eficácia, enquanto a *phronēsis* tem como medida a justiça.

Pierre Aubenque, em sua leitura clássica, explica que o julgamento prudente “não é subsumir o particular ao universal, o sensível ao inteligível; é penetrar, sensível e singular em si mesmos, com uma razão mais ‘razoável’ do que ‘racional’” (AUBENQUE, 2008, p. 243). Essa distinção é decisiva: a prudência não é uma aplicação de princípios, mas uma inteligência encarnada, isto é, uma razão prática sensível à singularidade das situações concretas.

A razão prudencial, como observa Aubenque, é uma razão humanizada — uma razão que reconhece seus próprios limites e acolhe o contingente. O homem prudente “sabe que a ciência pode tornar-se inumana, quando, rigorosa, pretende impor suas determinações a um mundo que talvez não possa recebê-las” (AUBENQUE, 2008, p. 243). O prudente é, assim, aquele que pensa humanamente, que ajusta o saber à medida da vida e recusa a tentação de absolutizar a racionalidade científica.

A deliberação prudencial é, portanto, um processo interpretativo. O prudente lê as circunstâncias da ação como o intérprete lê um texto: não aplica regras mecanicamente, mas procura compreender o sentido do agir em cada situação concreta. Nessa perspectiva, Martha Nussbaum sustenta que a *phronēsis* utiliza as regras como orientações gerais, permanecendo aberta às singularidades da experiência, ao inesperado e à capacidade de improvisação exigida pela ação prudente (NUSSBAUM, 2019, p. 266).

Essa ideia de "improvisação engenhosa" é decisiva para compreender a natureza da prudência. A criatividade da *phronēsis* não consiste em inventar o bem, mas em reconhecê-lo e realizá-lo diante da singularidade irrepetível de cada situação concreta. Por isso, a prudência não abandona o universal; ao contrário, procura realizar sua finalidade por meio de uma adequada consideração das circunstâncias particulares.

Em Aristóteles, a deliberação (*bouleusis*) é o movimento interno da razão que precede a escolha (*prohairesis*). O prudente delibera não sobre os fins — que são dados pela virtude moral —, mas sobre os meios adequados para alcançá-los. Por isso, a prudência não é apenas um cálculo estratégico: ela é o exercício racional do desejo moralmente orientado. A *phronēsis* exige tempo, experiência e maturidade. Aristóteles observa que o jovem não pode ser prudente, porque lhe falta experiência da vida e das paixões. A prudência é o fruto de uma longa prática de autodomínio e reflexão. Ela é o saber do tempo vivido, a memória moral do agir.

Essa união entre prudência e ação revela uma concepção de conhecimento muito distinta da moderna. Em Aristóteles, conhecer e agir não são atos separados: o conhecer culmina no agir, e o agir aperfeiçoa o conhecer. A razão prática é, ao mesmo tempo, cognitiva e transformadora — ela compreende ao mesmo tempo em que realiza. Essa ideia encontra eco na leitura contemporânea de Edimarcio Testa, que vê na *phronēsis* o paradigma da hermenêutica prática. O autor afirma:

Na perspectiva da *phronēsis* aristotélica, o agente moral deve aplicar os fins éticos universais a uma situação particular de ação. De modo análogo, o intérprete deve aplicar

um texto, o universal, a uma situação específica de compreensão. Em ambos os casos, a tarefa é a mesma: aplicar um universal a uma situação particular. É precisamente essa coincidência de atividade que torna possível a Gadamer tomar a *phronēsis* como modelo para a hermenêutica. (TESTA, 2021, p. 150)

Essa leitura ilumina a dimensão hermenêutica da *phronēsis*. Assim como o intérprete atualiza o sentido do texto no ato da leitura, o prudente atualiza o sentido do bem no ato de agir. Compreender é aplicar, e agir é compreender. A prudência é, pois, uma forma de interpretação da vida moral, na qual o sentido do justo não está previamente dado, mas se constrói no diálogo entre o universal e o particular, entre o princípio e o caso.

Nesse horizonte, a *phronēsis* torna-se o elo entre a ética e a hermenêutica. Ela é a inteligência que interpreta o mundo da ação e traduz o conhecimento em justiça. A prudência, portanto, não é apenas uma virtude entre outras: é o princípio organizador de toda a vida prática.

Por isso, Aristóteles reconhece que essa forma de sabedoria é inseparável do tempo, da experiência e da convivência. O prudente é aquele que aprendeu a ver o bem nas circunstâncias variáveis da vida. A prudência não elimina a contingência: ela a assume e a transforma em ocasião de escolha sensata.

A *phronēsis* é, em última instância, o saber que humaniza a razão e racionaliza o agir. É o ponto culminante da racionalidade prática — o conhecimento que não se distancia da vida, mas a ilumina; o juízo que não elimina a incerteza, mas a transforma em ocasião de justiça.

Em suma, a *phronēsis* é o saber que realiza o humano, porque transforma a compreensão em ação e o *lógos* em bem.

1.4 Conclusão e passagem ao Capítulo 2

O percurso desenvolvido neste capítulo permitiu reconhecer que, em Aristóteles, a *phronēsis* representa o cume da razão prática e o eixo de articulação entre o saber e a ação. Diferentemente da *sophía*, voltada ao imutável, e da *technē*, dirigida à produção, a prudência ocupa o domínio próprio do humano — o domínio do contingente, em que o bem só se define no movimento da deliberação e no tempo da escolha.

É nesse espaço de incerteza que a razão revela a sua forma mais elevada: não a razão que contempla, mas a razão que age. A prudência é o saber da vida ética concreta, o saber que faz do agir um ato de compreensão. Enquanto o teórico busca o verdadeiro e o técnico busca o útil, o prudente busca o bem realizável — aquilo que só pode ser discernido à luz das circunstâncias e da experiência.

Nesse sentido, a *phronēsis* não é a mera aplicação de um princípio universal, mas o momento hermenêutico da razão, no qual o universal se torna concreto por meio da ação. Ela é, como afirma Aristóteles, “a disposição prática de acordo com o sentido orientador e verdadeiro em vista do bem e do mal para o humano” (ARISTÓTELES, EN VI, 5, 1140b5–7, 2009, p. 133). Trata-se, portanto, de um conhecimento que não se separa da vida, mas que se realiza nela, porque o pensar e o agir, no campo da ética, são dimensões indissociáveis da mesma racionalidade.

Ao longo deste estudo, viu-se que a prudência é inseparável da virtude ética: o homem só delibera bem quando deseja bem, e só deseja bem quando possui o hábito da virtude. O fim da ação é determinado pela excelência do caráter, e os meios são orientados pela prudência. A moralidade, em Aristóteles, é uma questão de visão e de medida: o prudente vê o bem e age conforme o justo meio (*mesotēs*), ajustando o universal ao particular, a norma à situação.

É nesse ponto que a *phronēsis* se torna o verdadeiro núcleo da ética aristotélica — o saber que modula a racionalidade universal pela sensatez da experiência humana. Pierre Aubenque recorda que a prudência é “uma razão voltada para o incerto”, e é precisamente essa abertura ao incerto que a torna mais humana e mais verdadeira. A razão prudencial não é uma razão calculadora, mas uma razão deliberante, sensível às nuances da realidade e à fragilidade das condições humanas. Ela ensina que a sabedoria não consiste em dominar a contingência, mas em agir bem dentro dela. O prudente não é aquele que impõe a ordem do pensamento sobre o mundo, mas aquele que compreende o mundo a partir da ordem do bem.

Martha Nussbaum, ao interpretar Aristóteles, mostra que o juízo prudente é uma forma de percepção moral, um olhar atento à singularidade da vida. Segundo a autora, as regras oferecem apenas uma orientação geral, cabendo ao homem prudente manter-se receptivo às particularidades de cada situação concreta (NUSSBAUM, 2019, p. 266). O conhecimento prático é, assim, uma inteligência do singular, capaz de improvisar sem perder a medida, de adaptar sem corromper o princípio.

A prudência é, em suma, o saber da medida justa, o meio termo entre a rigidez do universal e a dispersão do acaso. Nessa perspectiva, a *phronēsis* é também o lugar da unidade entre teoria e prática. Ela dissolve a oposição moderna entre o saber contemplativo e o agir instrumental, mostrando que compreender e agir são gestos de uma mesma racionalidade. Compreender o bem é agir bem, e agir bem é compreender o bem.

Como observa Edimarcio Testa (2021, p. 150), Aristóteles antecipa na *phronēsis* a estrutura hermenêutica da compreensão: “em ambos os casos, a tarefa é a mesma: aplicar um universal a uma situação particular”. A prudência é, portanto, um modo de aplicação viva: o gesto pelo qual o pensamento assume a responsabilidade do mundo. Contudo, essa forma de sabedoria não é apenas individual. Aristóteles afirma que o prudente não delibera apenas sobre o que é bom para si, mas também sobre o que é bom para a cidade (ARISTÓTELES, EN VI, 8, 1141b23–29, 2009, p. 137). A *phronēsis* possui, assim, uma dimensão ética e política inseparável.

O homem prudente é também o homem político, pois a virtude prática encontra seu campo natural na vida comunitária. A prudência pessoal se transforma, assim, em prudência cívica: o mesmo discernimento que orienta a ação individual deve orientar a decisão pública. A boa deliberação (*euboulía*) e o bom governo (*politikē phronēsis*) são expressões superiores da sabedoria prática, sem as quais a justiça não é possível.

A *phronēsis* é, pois, a medida do agir justo. Ela é o saber que traduz o ideal do bem na concretude da ação, fazendo da ética uma arte de habitar o tempo e a comunidade. Sua verdade é prudencial, e sua prudência é a forma suprema da verdade humana. Por isso, Aristóteles a coloca no centro da vida moral: é ela que torna a razão sensata, o desejo racional e o agir justo. O prudente é aquele que pensa com o coração e age com a inteligência.

Dessa forma, o estudo da *phronēsis* permite compreender que a ética aristotélica não é uma moral de regras, mas uma hermenêutica da ação. A razão prática é uma forma de interpretação - do mundo, do outro e de si mesmo -, na qual o bem não é um conceito abstrato, mas uma presença que se manifesta no agir justo. A prudência é o nome que Aristóteles dá à sabedoria de quem decide bem porque compreende o sentido da decisão. Ela é o ponto em que o saber se humaniza e o agir se torna racional.

Ao reconhecer a *phronēsis* como o fundamento da racionalidade prática, torna-se inevitável o passo seguinte: compreender como esse saber prudencial se realiza na prática da justiça. A *dikaíosýnē*, em Aristóteles, é a virtude que dá forma social à prudência, pois o justo é o bem deliberado em relação ao outro. O *phronimos* é também o homem justo: aquele que, ao deliberar bem, realiza o equilíbrio entre o universal da lei e o singular da situação.

A justiça é, assim, a projeção objetiva da prudência, e a equidade (*epiēikeia*) é o seu desdobramento mais perfeito, pois corrige a rigidez da norma pela sabedoria do caso. A transição que se segue buscará, portanto, examinar como o saber prudencial se converte em critério de

juízo e em princípio de equidade. Se a prudência é a arte de decidir bem, a justiça será a arte de julgar com prudência. Nessa passagem, Aristóteles mostra que o pensamento ético alcança sua maturidade quando se torna pensamento jurídico, e que a racionalidade prática encontra sua forma mais alta na equidade, onde a lei se dobra à medida do humano.

2 JUSTIÇA (*DIKAIOSÝNĒ*) E EQUIDADE (*EPIEÍKEIA*)

2.1 A justiça como virtude geral e particular

A justiça ocupa, na filosofia prática de Aristóteles, um lugar singular entre as virtudes éticas. Embora faça parte do conjunto de disposições de caráter que formam o ideal do agente moral, a justiça é mais do que uma virtude entre outras: ela é a excelência que regula as relações entre cidadãos e preserva a coesão da pólis. Em nenhum outro ponto da *Ética a Nicômaco* o Estagirita organiza de maneira tão sistemática a articulação entre estrutura racional, dimensão moral e prática social quanto no Livro V, dedicado à análise da justiça. É ali que Aristóteles elabora a moldura conceitual que serve de base para compreender a justiça como virtude total (*dikaiosýnē holē*) e como virtude parcial (*dikaiosýnē merikē*). Assim, o livro começa com uma exposição rigorosa dos elementos constitutivos da justiça como igualdade, proporcionalidade, relação entre pessoas e bens e, sobretudo, como uma forma de racionalidade prática orientada ao bem comum.

Para introduzir a estrutura fundamental do justo, Aristóteles afirma, de maneira lapidar, que:

O justo deve ser a um só tempo intermediário, igual e relativo (para certas pessoas). Como intermediário, deve estar entre certas coisas (que são, respectivamente, maiores e menores); como igual, envolve duas coisas; e, como justo, o é para certas pessoas. O justo, portanto, envolve ao menos quatro termos, uma vez que duas são as pessoas para as quais ele é de fato justo, e duas são as coisas em que ele se manifesta: os objetos distribuídos. (ARISTÓTELES, EN , V, 3, 2021, p. 110)

Essa formulação estabelece a arquitetura da justiça: trata-se de uma relação proporcional entre pessoas e bens, em que a igualdade não é aritmética - como se todos recebessem a mesma quantidade -, mas proporcional ao mérito, à função ou ao critério distributivo adotado pela comunidade. Aristóteles inicia assim o percurso que, no Livro V, diferenciara justiça distributiva, corretiva, política e natural, sempre tendo a igualdade e a relação entre agentes como fundamento.

Logo no início do Livro V, Aristóteles distingue dois sentidos fundamentais de justiça. O primeiro corresponde à justiça como virtude total, que abrange todas as outras virtudes na medida em que o agente age em vista do outro e do bem da comunidade. Por isso, a justiça, em seu sentido mais amplo, é a virtude perfeita, pois “engloba”, como diria Aubenque, o conjunto do caráter moral orientado ao bem da pólis. É nesse sentido que o comentador afirma que Aristóteles vincula a

justiça a “uma disposição global do caráter”, uma disposição que não apenas regula ações isoladas, mas o modo de ser de quem busca viver bem com os outros, como observa Aubenque:

Se prudência parece requerer os lentos percursos da deliberação [...] nenhuma inconsequência no fato de Aristóteles ora opor a prudência à intuição, [...]; mas se se entende por nós a apreensão imediata das ‘coisas últimas e particulares’, será preciso atribuir tal intuição ao homem prudente: ao mesmo tempo homem de pensamento e de ação. (AUBENQUE, 2008, p. 237)

Essa interpretação revela como Aristóteles compreende a justiça total: não como aplicação mecânica de regras, mas como saber prático que permite ao agente agir corretamente nas relações com os outros. A justiça é, portanto, inseparável da prudência, a virtude intelectual que orienta as ações em direção ao bem humano.

Quando Aristóteles passa à justiça particular, entra em cena o conjunto de análises matemáticas do Livro V. O Estagirita afirma que em toda ação e em todo objeto distribuído há *mais, menos e igual*. O justo, nesse sentido, é o meio-termo proporcional que iguala as partes de acordo com um critério adotado pela comunidade: “Em toda e qualquer espécie de ação há um mais e um menos; há também um igual” (ARISTÓTELES, EN V, 3, 1131a1–3, 2009, p. 108).

Esse meio-termo constitui o núcleo da justiça distributiva. Não se trata do meio-termo moral — como a coragem, situada entre a temeridade e a covardia —, mas de uma igualdade proporcional entre pessoas e bens, na qual a distribuição deve preservar uma relação de correspondência entre aquilo que cada pessoa recebe e o critério de distribuição reconhecido pela comunidade política (ARISTÓTELES, EN V, 3, 1131a22–29, 2009, p. 109–111).

Nessa estrutura, o injusto é definido como excesso ou falta em relação ao justo proporcional:

«Injusto», enquanto a aceção oposta, é o que viola o princípio da proporção. Acontece, pois, por violação do princípio de proporção que um tem de mais ou outro de menos, tal como se passa com os fatos da vida, porque quem praticar a injustiça tem de mais e quem sofrer a injustiça tem de menos relativamente ao bem de cada vez estiver em causa. Inversamente, por outro lado, se passa com o mal, porque o mal menor em comparação com o mal maior está na vez do bem; e o mal menor é preferível ao mal maior. Mas preferível por si mesmo é o bem e tanto mais preferível quanto melhor for. Esta é, então, uma das formas fundamentais da justiça. (ARISTÓTELES, EN V, 3, 1131b17–25, 2009, p. 110)

Ao estabelecer o injusto como desequilíbrio que rompe a proporção, Aristóteles mostra que a justiça é fundamentalmente relacional. Não há justiça isolada; ela só existe entre pessoas e

envolve repartição de bens segundo critérios reconhecidos. Tal perspectiva torna a justiça a virtude mais política entre todas: depende da comunidade, das leis, da forma de governo e da maneira como se concebem os bens comuns.

A distinção entre justiça total e particular é reforçada pela análise de Aubenque, para quem Aristóteles pensa a justiça como virtude “relativa”, ou seja, como a virtude cujo exercício se dá na relação com os outros. Ele afirma: “Assim, a noção popular de prudência se encontra vinculada a uma intuição propriamente aristotélica: a da divisão do mundo em duas regiões e a da divisão correlativa da alma racional em duas partes” (AUBENQUE, 2008, p. 234).

Essa divisão da alma racional - em uma parte que conhece o necessário e outra que delibera sobre o contingente - é essencial para compreender a natureza da justiça particular. A justiça é regulada não apenas por princípios universais, mas por uma capacidade prática de perceber o que é devido em situações concretas e variáveis. Daí a necessidade de integrar a análise da justiça com a teoria da *phronēsis* no Livro VI.

No Livro VI, Aristóteles explica que a razão prática opera em um domínio distinto do conhecimento científico (*epistēmē*). A *phronēsis* lida com o que pode ser de outro modo, com as ações humanas sujeitas à contingência, como registra Nussbaum: “Citando Aristóteles: “É óbvio que a sabedoria prática não é entendimento (*epistēmē*) científico dedutivo. Pois ela se ocupa do imediato e particular, como foi dito - pois assim é a matéria da ação” (NUSSBAUM, 2019, p. 266).

Essa distinção tem consequências diretas para a justiça particular, uma vez que decidir o que é justo em cada caso exige precisamente esse tipo de saber não dedutivo, sensível ao contingente. A prudência constitui, nesse contexto, uma disposição racional verdadeira orientada ao bem humano, razão pela qual permite ao agente discernir, nas circunstâncias concretas, os meios adequados para a realização do justo.

Assim, a justiça particular é inseparável da prudência, pois a aplicação da proporção - a escolha do igual e do desigual - depende da deliberação correta sobre o caso concreto. A justiça particular não é apenas cálculo formal, mas percepção prática do que é devido. Aristóteles expressa isso com clareza ao afirmar que ninguém delibera sobre o que não pode ser de outra maneira:

Porque ninguém delibera acerca daquelas coisas que são impossíveis de ser de outra maneira, nem acerca dos meios para alcançar qualquer fim importante. Pois o fim é um bem que tem de ser realizável pela ação humana. Absolutamente bom deliberante é quem visa atingir o melhor dos bens alcançáveis através das ações humanas, conformadas por um cálculo. (ARISTÓTELES, EN VI, 7, 1141b10–14, 2009, p. 136)

As questões de justiça pertencem precisamente ao campo do que pode ser de outra maneira, isto é, ao domínio da contingência humana. A relação entre justiça e prudência torna-se ainda mais evidente quando se reconhece que a excelência moral orienta o agente para o fim devido, enquanto a prudência delibera acerca dos meios mais adequados para realizá-lo (ARISTÓTELES, EN VI, 12, 1141a10, 2009, p. 143). A justiça particular depende justamente dessa articulação: desejar o fim correto — o justo — e discernir, nas circunstâncias concretas, os meios apropriados para sua realização. A perspectiva de Nussbaum ilumina esse ponto ao sublinhar que o julgamento moral envolve não apenas regra e cálculo, mas percepção do caso concreto, muitas vezes mediada por respostas emocionais adequadas: “Longe de vê-las como obstáculos ao bom raciocínio, faz da passividade e da resposta passional apropriada uma parte importante e necessária da boa deliberação” (NUSSBAUM, 2019, p. 268).

Nussbaum comenta Aristóteles ao insistir que o agente verdadeiramente justo não é frio ou indiferente; ele precisa perceber o dano, a desigualdade, a desproporção - e essa percepção não é possível sem resposta emocional adequada. A ausência de emoção impede o reconhecimento pleno do injusto: “Se uma pessoa observasse o fato, mas fosse destituída de resposta passional, seríamos inclinados a dizer que ela não viu, absorveu, reconheceu realmente o que aconteceu; que não apreendeu a situação pelo que ela era” (NUSSBAUM, 2019, p. 270).

A justiça particular, portanto, exige não apenas cálculo, mas também sensibilidade moral - aquilo que Aristóteles chama de *aisthēsis*, percepção do caso. No mesmo sentido, Nussbaum critica uma concepção tecnicista da razão prática:

Aristóteles atacou a concepção de razão prática como *téchne* (ou seu desenvolvimento platônico) em várias frentes. Insistiu no antropocentrismo, negou a comensurabilidade dos valores, demonstrou ambos os limites (bem como a contribuição positiva) do geral, situou as “partes irracionais” supostamente ingovernáveis no cerne da deliberação racional. Desenvolveu ainda uma concepção de raciocínio prático que vimos prenunciada na *Antígona*, em que a receptividade e a habilidade de ceder flexivelmente à ‘matéria’ do particular contingente eram combinadas com a reverência a uma pluralidade de valores. (NUSSBAUM, 2019, p. 270)

Essa leitura esclarece por que a justiça particular é um exercício de prudência: ela exige atenção ao caso concreto, percepção moral e capacidade de ajustar o universal ao particular. A crença de que a justiça particular opera com base em regras rígidas é, portanto, incompatível com o modelo aristotélico. A deliberação prudencial é sempre sensível às circunstâncias, às nuances e aos detalhes que fazem com que uma mesma ação possa ser justa em um caso e injusta em outro.

Essa sensibilidade é inseparável do que Aubenque chama de “limites da ciência” no campo do humano: “É justamente o reconhecimento dos limites da ciência que faz seu valor propriamente moral” (AUBENQUE, 2008, p. 242).

Essa modalidade de justiça, assim como a prudência, pertence ao domínio do que não admite exatidão absoluta. Isso tem implicações profundas para a teoria jurídica contemporânea, pois indica que a justiça exige mais do que subsunção: exige julgamento. Por fim, o homem prudente é aquele que percebe corretamente as circunstâncias humanas. A visão moral adequada depende da experiência e da capacidade de discernir, em cada situação concreta, os aspectos relevantes para a realização do justo. Essa forma de deliberação, orientada pela realização do bem comum, é inseparável da justiça, que regula precisamente as relações humanas, o ordenamento da vida comum e a distribuição dos bens compartilhados.

Assim, a justiça como virtude geral manifesta-se em todas as ações voltadas ao bem da comunidade; a justiça como virtude particular opera na distribuição proporcional dos bens e na correção das desigualdades específicas. Em ambas as acepções, a justiça pressupõe a prudência, que considera a contingência, a singularidade do caso e a percepção moral necessária para realizar o justo. Essa articulação entre o universal (critério distributivo) e o particular (aplicação prudencial) servirá de ponte para o item seguinte, dedicado aos limites da lei universal — tema no qual a justiça, ao encontrar suas fronteiras, exige sua forma mais elevada: a equidade.

2.2 Os limites da lei universal

A reflexão de Aristóteles sobre a justiça no Livro V da *Ética a Nicômaco* revela que a lei, enquanto expressão racional da pólis, possui uma natureza intrinsecamente limitada. Isso ocorre não por deficiência técnica do legislador, mas devido à estrutura própria da racionalidade prática e da ação humana. A lei opera no plano do universal; a vida humana, no plano do singular. A ação justa nasce da convergência entre ambos - e é na análise dessa convergência que Aristóteles identifica tanto a força quanto os limites inevitáveis da legalidade.

A justiça particular depende de relações proporcionais entre pessoas e coisas, e Aristóteles inicia sua exposição justamente ressaltando que a justiça só pode ser compreendida como um intermediário relacional. A passagem seguinte de Aristóteles explicita esse ponto com clareza:

A igualdade implica ao menos duas coisas. O justo deve ser a um só tempo intermediário, igual e relativo (para certas pessoas). Como intermediário, deve estar entre certas coisas (que são, respectivamente, maiores e menores); como igual, envolve duas coisas; e, como justo, o é para certas pessoas. (ARISTÓTELES, EN V, 3, 2021, p. 110)

Essa formulação é decisiva: o justo não é uma qualidade abstrata ou uma regra isolada, mas depende de pessoas determinadas, bens específicos e contextos concretos. A justiça, em Aristóteles, não é universal no mesmo sentido em que o são os entes matemáticos ou as essências da Metafísica. Ela opera no domínio do contingente, das circunstâncias, da vida prática, onde as variações são inevitáveis. A partir desse reconhecimento, já se percebe um problema que acompanhará toda a análise: como pode a lei - que deve ser universal - captar adequadamente realidades que só se manifestam plenamente no particular? A justiça é relacional e relativa; a lei é geral e fixa. Esta tensão é constitutiva do problema dos limites da lei.

Aristóteles avança a partir do modelo matemático dos “quatro termos”, que não busca apresentar uma fórmula rígida, mas ilustrar que a justiça é sempre uma proporção entre pessoas e bens, proporção que só se concretiza na situação específica da ação:

O justo também envolve ao menos quatro termos, e a razão entre dois deles é a mesma entre os outros dois; por isso há um significado semelhante entre as pessoas e as coisas. Assim como o termo A está para B, o termo C está para D; alternando, assim como A está para C, B está para D. (ARISTÓTELES, EN V, 3, 2021, p. 111)

Essa construção torna claro que, mesmo quando Aristóteles recorre a instrumentos racionais formais (proporções), o justo nunca é determinado exclusivamente por abstrações. A lei pode indicar que a distribuição deve ser proporcional ao mérito, à necessidade ou a outro critério, mas a concretização dessa proporcionalidade exige uma avaliação prudencial da situação singular: quem são as pessoas envolvidas? Quais bens estão em jogo? Quais circunstâncias específicas interferem no equilíbrio relacional?

Essa constatação abre espaço para a crítica aristotélica à ideia de que toda decisão justa possa ser derivada da lei por simples dedução. Para o Estagirita, a racionalidade prática não funciona assim. A deliberação sempre se dirige ao que pode ser de outra forma, e não ao que é fixo: “Deliberar e calcular são a mesma coisa, mas ninguém delibera sobre o que é invariável” (ARISTÓTELES, EN VI, 1, 2021, p. 132). A ação humana é precisamente esse domínio do variável, em que o agente responde a circunstâncias que não admitem determinação exata. Nesse sentido, como observa Sônia Maria Schio, “A prudência localiza-se na razão calculadora, opinativa, também chamada intelecto prático. Ela se distingue da razão científica por tratar do contingente, do mutável, ‘daquilo que pode ser de outro modo’” (SCHIO, 2009, p. 82).

Esse ponto é crucial. A lei, por ser universal, se aproxima do que é invariável: ela pretende fixar critérios estáveis para a vida comum. Mas a justiça, enquanto ação humana, se situa no campo da variação. Ninguém delibera sobre verdades eternas; delibera-se sobre o que diz respeito ao agir. A prudência opera no campo do possível, não do necessário. Assim, se o justo particular exige deliberação, e se a deliberação só tem sentido no domínio do contingente, segue-se que a letra da lei jamais é suficiente. A lei expressa um horizonte geral; o justo se realiza na prática por meio de atos prudenciais. A explicação de Aristóteles sobre a *phronēsis* reforça essa ideia. A prudência é o saber que diz respeito ao humano e ao político, e não ao eterno ou ao demonstrável. Aristóteles afirma:

A sabedoria prática, por outro lado, está relacionada com as coisas humanas e com as coisas sobre as quais é possível deliberar; pois dizemos que esta é acima de tudo a obra do homem de sabedoria prática: deliberar bem. Mas ninguém delibera sobre coisas invariáveis, nem sobre coisas que não têm finalidade; um bem que pode ser alcançado por meio da ação. Aquele que se baseia no cálculo visando à melhor, para os homens, das coisas alcançáveis pela ação, sabe deliberar bem. (ARISTÓTELES, EN VI, 7, 2021, p. 139)

Como afirmamos ao longo do nosso trabalho, a prudência é, portanto, a faculdade que permite que o universal chegue ao caso concreto. Ela é o lugar da passagem entre os princípios e a ação. Se a lei fosse suficiente por si só, não haveria necessidade dessa virtude central da vida prática.

Esse quadro teórico encontra ressonância direta na filosofia política contemporânea. Em diversas abordagens, a justiça não é compreendida como mera análise semântica de termos morais, nem como um conjunto de regras aplicáveis mecanicamente; antes, é concebida como uma estrutura orientadora cujo sentido se revela no uso prático e nas exigências da justificação pública. Nessa perspectiva, os princípios de justiça não funcionam como comandos autoaplicáveis, mas como critérios normativos que requerem interpretação, discriminação e ponderação no contexto concreto de sua aplicação.

Nesse sentido, também em Aristóteles, a aplicação dos princípios exige interpretação, discriminação e ponderação, e não uma simples derivação lógica. Os princípios oferecem orientação, não decisão automática, e seu sentido se completa na prática do juízo. Esse mesmo entendimento é aprofundado por Gadamer, que vê na moral prática uma forma de compreensão que não se reduz a técnica:

Nos próprios termos de Gadamer, "o saber moral exige sempre, imprescindivelmente, um tal processo de deliberação". (2000, p. 663). Essa chega ao fim naquilo que deve ser feito na "immediatez da situação dada". Nessa circunstância, o agente moral provavelmente tenha que ponderar sobre as diversas atuações possíveis, até encontrar aquela que constitua o meio adequado para se atingir o fim justo. (TESTA, 2021, p. 153)

O comentário de Testa deixa claro que a moral prática exige interpretação - e interpretação é precisamente o processo pelo qual o universal se torna concreto. A deliberação é uma forma de hermenêutica prática. Nesse sentido, os limites da lei universal não são meramente legislativos ou técnicos; são ontológicos. Eles decorrem da estrutura da ação humana. A lei é universal por natureza; o caso concreto é singular por essência. A justiça ocorre nesse encontro - e é indispensável que a prudência complete o trabalho da lei.

O legislador, diz Aristóteles, sabe que a lei é universal. Mas ele sabe também que a regra geral não poderá abarcar todas as circunstâncias. Essa consciência se mistura ao realismo próprio do pensamento grego, que vê na pluralidade das situações humanas uma marca da própria existência. A lei não fracassa quando não prevê tudo; ela apenas mostra que precisa de uma complementação prudencial. Daí emerge a equidade - não como exceção, mas como necessidade estrutural da normatividade. A equidade não corrige uma falha eventual da lei; ela corrige uma falha inerente ao caráter universal da lei. Ela é a justiça que ajusta a letra ao caso, realizando a intenção do legislador.

Quando Aristóteles afirma que o justo legal é falho por ser universal, ele não está denunciando uma insuficiência acidental. Está identificando uma característica inerente à própria forma da lei: enquanto enunciado geral, ela não pode antecipar todas as circunstâncias do caso concreto. Dessa tensão entre universalidade normativa e singularidade da ação emerge o problema que conduz diretamente à equidade.

2.3 A equidade como correção da lei

A análise aristotélica dos limites da lei universal conduz inevitavelmente à noção de equidade (*epiēikeia*), apresentada no Livro V da *Ética a Nicômaco* como um dos conceitos mais finos e profundos da filosofia prática antiga. Para Aristóteles, a equidade não é uma exceção à justiça, nem tampouco uma mitigação sentimental do rigor normativo. Ela é, antes, a própria realização plena da justiça, no ponto exato em que a lei, por ser universal, não é capaz de abarcar adequadamente o caso singular. Assim, a equidade não se opõe à lei; ao contrário, ela é a lei corrigida no seu ponto de insuficiência estrutural, realizando aquilo que o legislador teria decidido se estivesse presente diante da situação concreta. Como observa Nussbaum, a equidade consiste na

“capacidade de julgar de forma a responder com sensibilidade a todas as particularidades de uma pessoa e de uma situação” (NUSSBAUM, 1993, p. 85).

A insuficiência da lei não é acidental: decorre da sua própria natureza. Como também destaca Nussbaum, a *epiēkeia* é um “julgamento situacional flexível”, em contraste com os “mandatos inflexíveis da lei ou da regra” (NUSSBAUM, 1993, p. 85). Como vimos no item anterior, toda lei é universal e, por isso mesmo, incapaz de prever todas as particularidades da vida humana. A vida prática, contudo, é feita de singularidades - e é diante dessas singularidades que o prudente deve atuar. Aristóteles afirma com clareza que, como a lei só pode ser formulada em termos gerais, ela precisa ser corrigida quando aplicada a casos excepcionais que escapam ao padrão médio previsto pelo legislador. É esse ajuste prudencial que ele denomina equidade.

O ponto de partida aristotélico para a equidade aparece no Livro V, quando ele distingue o justo natural do justo legal, indicando que o primeiro permanece, ao passo que o segundo varia conforme a comunidade. Essa distinção abre espaço para entender que a lei positiva, ao tentar capturar um padrão de justiça, necessariamente reduz a complexidade da realidade. Contudo, essa redução não é erro, mas condição de possibilidade da universalidade normativa - o que exige, por sua vez, uma virtude suplementar capaz de “recuperar” a particularidade perdida.

O trecho mais clássico e profundo em que Aristóteles apresenta a equidade é o seguinte:

A natureza da equidade é, então, ser retificadora do defeito da lei, defeito que resulta da sua característica universal. Por este motivo, nem tudo está submetido a legislação, porque é impossível legislar em algumas situações, a ponto de ser necessário recorrer a decretos. A regra do que é indefinido é também ela própria indefinida, tal como acontece com a régua de chumbo utilizada pelos construtores de Lesbos. (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1137b26–28, 2009, p. 125)

Esse trecho é a pedra angular do conceito de equidade. Aristóteles afirma três elementos fundamentais:

1. A lei é sempre universal, mas certas coisas não comportam universalidade estrita.
2. O legislador não ignora isso: legislar exige falar do “que ocorre na maior parte dos casos”.
3. Quando surge um caso que escapa ao universal, a equidade corrige a letra da lei “dizendo aquilo que o legislador teria dito” se estivesse presente.

A equidade é, portanto, o elo entre a intenção da lei e a realidade concreta. Ela não é subjetivismo nem arbitrariedade; é a realização prudencial da justiça que a lei visou, mas não conseguiu expressar plenamente. Essa perspectiva fica ainda mais clara quando Aristóteles

comenta o modo como o justo se realiza no âmbito das ações humanas que dependem do poder do agente:

Os homens podem pensar que está no seu poder praticar ou não a injustiça e que por esse motivo também será fácil ser justo. Mas não é assim. É fácil, por exemplo, ir para a cama com a mulher do vizinho, desferir um golpe a quem está próximo, deitar a mão ao dinheiro. Ou seja, está no nosso poder praticar tais ações ou não. (ARISTÓTELES, EN V, 9, 1137a5–7, 2009, p. 123)

Essa passagem, ao mesmo tempo simples e profunda, revela o caráter prático da justiça: a injustiça está sempre ao alcance; o justo exige discernimento. A equidade é, assim, a resposta à vulnerabilidade da conduta humana diante da tentação do excesso ou da falta.

A partir dessa tensão entre a universalidade da lei e a singularidade da ação, Aristóteles desenvolve a noção de equidade (*epiēikeia*), apresentada no Livro V da *Ética a Nicômaco* como um dos conceitos mais sutis e profundos de toda a filosofia prática antiga. A equidade é o ponto culminante da investigação aristotélica sobre a justiça porque representa a virtude capaz de manter unidas duas exigências que, à primeira vista, parecem inconciliáveis: a necessidade de universalização da lei e a irredutível singularidade dos casos concretos.

Para Aristóteles, a equidade não é uma exceção à justiça legal, nem um recurso sentimental destinado a suavizar o rigor da norma. Trata-se, antes, da própria *realização mais perfeita da justiça*, surgida precisamente no limite em que a lei, por ser universal, deixa de captar adequadamente a realidade singular. A equidade, portanto, não se coloca em oposição à lei: ela é a própria lei levada ao seu melhor sentido, corrigida no seu ponto de insuficiência estrutural - insuficiência essa que não deriva de erro humano, mas da própria natureza da lei enquanto universal.

A universalidade da lei, como Aristóteles observa reiteradas vezes, não é defeito contingente ou falha do legislador; é condição de possibilidade do discurso normativo. A lei é universal porque precisa estabelecer padrões gerais que orientem a vida comum. Mas, ao fazê-lo, ela necessariamente deixa de abarcar situações que escapam ao padrão médio. A vida prática, porém, é feita de particularidades; e é diante delas que o prudente deve atuar. Por isso Aristóteles afirma que, sendo a lei universal, *é inevitável que ela falhe em certos casos*, que “escapam ao cálculo do legislador” - e é justamente aí que se faz necessária a equidade.

Essa perspectiva se estrutura sobre uma distinção decisiva no Livro V: a diferença entre o justo natural e o justo legal. O justo natural permanece por si mesmo, independentemente das

convenções estabelecidas, enquanto o justo legal é produto da decisão coletiva da pólis. Essa distinção demonstra que a lei positiva, embora necessária, não exprime a totalidade da justiça. Ao tentar fixar um padrão objetivo para as ações, a lei simplifica a complexidade da realidade e inevitavelmente perde elementos que seriam relevantes para o caso concreto. Não por falta, mas por necessidade.

Assim, torna-se imprescindível uma virtude suplementar capaz de restabelecer a atenção à singularidade que a universalidade da lei, por sua própria natureza, não consegue antecipar. É essa virtude que Aristóteles denomina *epieikeia* — a equidade —, concebida como a correção prudencial da aplicação da lei sempre que sua generalidade se revela insuficiente para abarcar todas as particularidades da vida prática. Para ilustrar essa função corretiva, Aristóteles recorre à imagem da régua flexível utilizada pelos construtores de Lesbos, capaz de adaptar-se às irregularidades da pedra, mostrando que também a aplicação do Direito deve ajustar-se às singularidades do caso concreto (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1137b26–28, 2009, p. 125).

A célebre metáfora da régua de chumbo utilizada pelos construtores de Lesbos constitui a formulação clássica da equidade como virtude corretiva. Por sua flexibilidade, a régua ajustava-se às irregularidades das pedras, ao contrário de uma régua rígida, incapaz de acompanhar suas formas. Com essa imagem, Aristóteles evidencia que a justiça não consiste na aplicação mecânica de uma regra universal, mas na capacidade de adequar sua incidência às circunstâncias concretas sempre que a singularidade do caso assim o exigir. A metáfora não sugere a substituição da lei pela vontade do intérprete, nem autoriza decisões arbitrárias; ao contrário, revela que a própria fidelidade à finalidade da norma pode exigir uma aplicação prudencial que considere aquilo que a universalidade da lei, por sua própria natureza, não consegue antecipar. A equidade representa, assim, a flexibilidade da razão prática que permite realizar a justiça no caso concreto sem romper com a universalidade da lei, mas precisamente para lhe assegurar a mais adequada realização.

Note-se que essa concepção não deve ser confundida com relativismo ou subjetivismo. A equidade não autoriza o juiz a impor suas preferências pessoais; ao contrário, exige que ele seja capaz de discernir a intenção racional do legislador, preservando-a quando a letra da lei, tomada de forma rígida e literal, conduziria a um resultado injusto. A equidade exige compreensão profunda do universal - e não sua rejeição - justamente para adequá-lo ao caso concreto. Aristóteles reforça essa ideia ao observar, em passagem anterior, que certos tipos de determinação normativa não são nem absolutamente idênticos nem totalmente distintos entre si: “Quando examinamos os

sentidos destas determinações percebemos não serem absolutamente iguais mas também não serem genericamente diferentes” (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1137b1–3, 2009, p. 124).

Com isso, ele indica que a justiça legal e a equidade pertencem ao mesmo gênero (*dikaíosýnē*), mas se diferenciam no modo de operar: uma aplica o universal; a outra corrige o universal quando este se torna inadequado. A equidade, portanto, não é exceção, mas *plenitude*: é o universal recuperando sua verdade prática no singular. Essa visão se torna ainda mais clara quando Aristóteles observa que, embora ações injustas estejam sempre ao alcance do agente, o ato verdadeiramente justo exige discernimento e formação do caráter. Como afirma o Estagirita:

Os homens pensam que agir injustamente está em seu poder e, portanto, que ser justo é fácil. Mas não o é; deitar-se com a esposa de um vizinho, ferir ou subornar alguém é fácil e depende de nós, mas fazer essas coisas como resultado de um certo estado de caráter nem é fácil nem está em nosso poder. (ARISTÓTELES, EN V, 9, 2021, p. 126)

Aqui, Aristóteles mostra que o justo não consiste simplesmente na abstenção do injusto, mas em um modo específico de discernir e agir. Ser justo não é apenas evitar práticas condenáveis; é assumir uma disposição moral capaz de orientar o agente para o meio adequado. A justiça, nessa perspectiva, não é uma execução mecânica de normas, mas um exercício refinado de percepção moral - uma forma de ver corretamente o que está em jogo em cada situação.

É esse “ver” que distingue o agente justo do mero observador da lei: somente quem possui a excelência ética consegue identificar, na singularidade do caso concreto, qual ação realiza a proporção correta entre as partes envolvidas. Essa capacidade de perceber a medida apropriada é justamente a operação da equidade (*epiēikeia*), que funciona como a inteligência fina da justiça, corrigindo o universal quando sua aplicação rígida produz distorções. Por isso Aristóteles conclui, de modo decisivo, que a equidade se eleva acima da justiça estritamente legal: “Assim, é, pois, evidente que a equidade é justa e, de fato, até superior a uma certa forma de justiça. Mais evidente ainda é, a partir daqui, quem é equitativo” (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1137b32–35, 2009, p. 125).

A passagem explicita que a justiça legal - fundada no universal - não basta para lidar com todas as situações reais, justamente porque a vida humana é sempre mais variada do que a previsão normativa. A equidade intervém como o juízo prudencial que contextualiza a norma, garantindo que a aplicação da lei não traia o próprio fim da justiça. Trata-se, portanto, de um aprimoramento, e não de uma negação da lei: ela realiza a justiça onde a generalidade da regra não alcança.

A superioridade da equidade não significa que ela possa substituir a lei, mas que ela é a forma mais alta da justiça, pois corrige o universal em nome da sua própria finalidade. A equidade é o exercício máximo da *phronēsis*, da sensatez prática, que permite ao juiz discernir qual decisão realiza melhor a intenção normativa diante das particularidades do caso concreto.

Aristóteles encerra o Livro V retomando a importância da voluntariedade e da relação interpessoal como fundamentos da justiça. Ainda que esses trechos não tratem diretamente da equidade, eles reforçam que a justiça - e, portanto, a equidade - só existe quando há relação entre agentes morais capazes de reflexão e deliberação: “Se é possível cometer-se injustiça contra si próprio ou não, resulta claro a partir dos apuramentos precedentes” (ARISTÓTELES, EN V, 11, 1138a4–5, 2009, p. 126). E logo complementa: “Mas a questão de saber se alguém comete injustiça contra si próprio em geral é resolvida com a nossa definição do que significa sofrer injustiça voluntariamente” (ARISTÓTELES, 2009, EN V, 11, 1138a28–30, p. 127).

Essa conclusão ilumina, por contraste, a natureza da equidade: só se pode falar em equidade quando há agentes capazes de voluntariedade, responsabilidade e discernimento. A equidade é um juízo moralmente qualificado, dirigido a seres dotados de racionalidade prática. Por isso, o juiz equitativo é aquele que age ao modo do *phronimos*, o homem prudente, que vê o que é justo no singular e não apenas no universal.

A equidade, assim compreendida, é mais do que um mecanismo jurídico: é a própria expressão da racionalidade prática aplicada à vida comum. Ela revela que a justiça não é apenas conformidade textual com a lei, mas realização da finalidade que a lei visa instaurar. Por essa razão, Aristóteles a descreve como “superior” - não porque substitua a lei, mas porque salva a lei de si mesma, isto é, das limitações inerentes à sua universalidade.

Em suma, a *epieikeia* é o ápice da justiça. É a resposta aristotélica ao risco sempre presente de que a aplicação mecânica da lei produza injustiça; é a virtude que ajusta, corrige e realiza aquilo que o legislador teria dito se estivesse diante do caso concreto; é a forma mais elevada da *phronēsis* enquanto saber prático que reconcilia universal e particular, texto e intenção, norma e vida.

2.4 Conclusão e passagem ao Capítulo 3

A análise da justiça e da equidade permitiu compreender que a ação justa não se esgota na aplicação formal da lei nem em deduções abstratas derivadas de princípios universais. Em Aristóteles, a justiça é uma disposição prática cuja realização exige atenção às circunstâncias, compreensão do particular e capacidade de ajustar a norma ao caso concreto. Essa tarefa não pode

ser cumprida por um agente moral meramente técnico; ela exige um tipo específico de formação, que não é apenas intelectual, mas sobretudo ética e afetiva.

A própria *epieikeia*, como vimos, manifesta essa exigência: para discernir quando a letra da lei se distancia da sua intenção racional, é preciso mais do que conhecimento teórico - é preciso possuir a visão moral que capta o que é devido em cada situação. Tal visão não é produto de um silogismo, mas de uma percepção prática (*aisthesis*) que o agente prudente desenvolve ao longo da vida.

Essa percepção não é puramente cognitiva; ela é informada pelas emoções - e somente emoções educadas podem colaborar para uma apreensão correta do caso singular. Aqui, Aristóteles abre o caminho para uma articulação decisiva entre virtudes éticas, paixões e *phronēsis*, que fundamentará o núcleo do próximo capítulo. Se a justiça particular exige a correção prudencial do universal, então a percepção que conduz a essa correção não pode ser fruto de impulsos desordenados, mas de afetos afinados ao bem.

É por isso que, no Livro VI, Aristóteles afirma que o homem sensato não apenas delibera bem, mas sente o que deve sentir, quando deve sentir e na medida adequada. A equidade, nesse sentido, não é apenas um ajuste jurídico, mas uma operação sensível: para ver o que é justo “aqui e agora”, o agente deve possuir um caráter adequadamente formado, uma disposição afetiva que responda corretamente ao valor da situação.

Dessa maneira, a investigação aristotélica avança para a pergunta inevitável: como se forma a percepção moral? Se a justiça - e mais ainda a equidade - depende da capacidade de perceber o caso concreto em sua singularidade, então o julgamento justo exige uma relação intrínseca com as paixões, não como perturbações da razão, mas como parte integrante da racionalidade prática.

Por isso, depois de examinar a justiça em suas várias dimensões, Aristóteles se volta para o problema das emoções educadas, isto é, da adequação afetiva que permite ao agente perceber o bem com acerto e agir de acordo com ele. A formação do caráter torna-se, assim, condição indispensável para o exercício pleno da *phronēsis*.

É nesse ponto que se insere o Capítulo 3. Passamos agora a investigar:

- o papel das emoções na deliberação prática;
- a educação afetiva como fundamento da visão moral;
- a relação entre *pathos* e racionalidade;

- e as implicações dessa articulação para a compreensão contemporânea do julgamento jurídico.

Se, no Capítulo 2, examinamos a estrutura do justo e o papel da equidade na correção da lei, o Capítulo 3 mostrará que nenhuma aplicação justa da norma é possível sem uma disposição afetiva que permita ao juiz perceber a situação concreta com sensibilidade moral. A justiça, portanto, é tão cognitiva quanto afetiva; sua plenitude requer *phronēsis* e também exige paixões educadas.

3 PAIXÕES EDUCADAS E PERCEPÇÃO MORAL

3.1 O papel das emoções na deliberação

A passagem do Capítulo 2 — dedicado à justiça e à equidade — para o Capítulo 3 apresenta um ponto de continuidade conceitual decisivo: a correção prudencial do universal pelo particular, que a equidade revela no plano jurídico, exige, no plano antropológico e ético, uma investigação daquilo que torna o particular *visível* ao agente. Se a lei, enquanto universal, encontra limites ao confrontar-se com a variabilidade do concreto, então a racionalidade prática, isto é, o exercício da *phronēsis*, não pode ser compreendida como mera aplicação de regras previamente determinadas, mas como uma capacidade de perceber relevâncias, pesos e circunstâncias singulares. É nesse horizonte que emerge a centralidade das emoções: elas integram a vida prática como o modo pelo qual o agente se encontra afetivamente situado diante do real, experimentando o particular como dotado de sentido moral e orientando-se, em consequência, para o agir.

Uma delimitação terminológica inicial mostra-se metodologicamente necessária. A noção de emoção, em sentido filosófico, não se reduz a um “estado interno” episódico, nem a um impulso irracional exterior ao juízo. Como observa Ferrater Mora, “a noção da emoção está ligada à de ‘paixão’, na acepção de uma afeição, ou de um afeto. Ela é acompanhada regularmente pela ideia de uma agitação da alma, do espírito, da mente etc” (FERRATER MORA, Tomo II, 2005, p. 816). Tal observação não desloca o eixo aristotélico; ao contrário, permite ajustar o vocabulário contemporâneo ao quadro antigo, pois, como o próprio Ferrater esclarece, “uma teoria da emoção como afeição da alma pode ser encontrada em Aristóteles, quando este se refere às emoções (que, além disso, também podem ser chamadas de ‘paixões’) como uma das três classes de coisas que se encontram na alma” (FERRATER MORA, Tomo II, 2005, p. 816). Evita-se, assim, um falso dilema que frequentemente contamina leituras modernas: ou a razão decide “pura”, ou as emoções “interferem”. Para Aristóteles, o domínio do agir é precisamente o lugar no qual o agente é afetado, deseja, teme, alegra-se e sofre — e, ainda assim, deve deliberar e escolher.

Essa inserção interna das emoções na vida prática é explicitada por Aristóteles quando ele associa, de modo estrutural, a constituição da virtude aos fenômenos de prazer e de sofrimento. Ele afirma: “Uma indicação das disposições éticas é dada pelo prazer e pelo sofrimento que acompanham nossas ações” e conclui: “A excelência ética constitui-se, portanto, em vista de fenômenos de prazer e de sofrimento” (ARISTÓTELES, EN II, 2, 1104b3–8, 2009, p. 43). A força

filosófica dessa passagem é dupla. Em primeiro lugar, ela retira a virtude do plano meramente formal, mostrando que a disposição ética não se mede apenas pelo conteúdo objetivo do ato, mas também pelo modo como o agente se encontra afetivamente ajustado ao bem. Em segundo lugar, ela revela que prazer e sofrimento não são simples consequências psicológicas do agir, mas sinais internos da qualidade moral do caráter: o virtuoso sente prazer no que deve e sofre com o que não deve; o vicioso, ao contrário, experimenta prazer no vergonhoso e resistência ao nobre.

É por isso que Aristóteles insiste, no mesmo arco argumentativo, no efeito decisivo da vida afetiva sobre a ação: “Não é de pouca importância o efeito que o prazer e o sofrimento sentidos possuem sobre as nossas ações, sejam elas realizadas bem ou perversamente” (ARISTÓTELES, EN II, 4, 1105a14–15, 2009, p. 45). Trata-se de um ponto central para a compreensão da deliberação prática: ela não opera sobre um material neutro, como se o agente fosse um observador desinteressado de alternativas indiferentes; ao contrário, o agente se encontra, desde o início, inclinado por atração e repulsa, por expectativas e temores. A deliberação surge, assim, como o processo pelo qual o sujeito tenta ordenar essas inclinações em direção ao fim correto e aos meios adequados.

A análise torna-se ainda mais precisa quando Aristóteles demonstra que a excelência ética se manifesta justamente na maneira como nos relacionamos com os prazeres e os sofrimentos. Por isso afirma que:

Uma indicação das disposições éticas é dada pelo prazer e pelo sofrimento que acompanham nossas ações. Por um lado, o que se abstém dos prazeres do corpo e nisso encontra motivo de regozijo é temperado; mas já o que se entedia com essa prática é devasso (...). A excelência ética constitui-se, portanto, em vista de fenômenos de prazer e de sofrimento. (ARISTÓTELES, EN II, 2, 1104b3–8, 2009, p. 43).

O alcance dessa afirmação é decisivo: o erro moral não decorre apenas de ignorância teórica, mas por configuração afetiva inadequada. O agente pode reconhecer abstratamente o que é nobre e, ainda assim, recuar diante do temor; pode saber que uma ação é vergonhosa e, mesmo assim, sucumbir à atração do prazer. No domínio prático, portanto, a correção do juízo exige mais do que proposições verdadeiras: exige uma disposição afetiva educada, capaz de sustentar a direção racional.

Nesse ponto, Aristóteles introduz uma distinção fundamental entre emoções e virtudes. As emoções podem ocorrer de modo imediato, sem decisão prévia, enquanto as virtudes implicam deliberação e escolha. Ele afirma: “Além do mais, zangamo-nos ou sentimos medo sem qualquer decisão

prévia, enquanto as excelências resultam de certas decisões que tomamos de antemão, ou, pelo menos, não existem sem uma tomada de decisão” (ARISTÓTELES, EN II, 6, 1106a2–4, 2009, p. 47).

O que se revela aqui é a estrutura dramática da ética aristotélica: a espontaneidade afetiva antecede o exame racional, e justamente por isso a deliberação precisa atuar como instância ordenadora. Essa ordenação não elimina medo, ira ou desejo; ela busca conformá-los à medida do caso, ao fim correto e à beleza do agir.

A dificuldade dessa tarefa aparece com nitidez quando Aristóteles aborda a noção de meio. Ele adverte: “Resumindo, podemos, então, dizer que, ao agirmos deste modo, teremos mais hipóteses para atingir o meio. Mas isto é muito difícil, sobretudo nas situações concretas e particulares que de cada vez se constituem” (ARISTÓTELES, EN II, 9, 1109b13–16, 2009, p. 55). E acrescenta: “Na verdade, não é fácil definir, por exemplo, o modo como podemos nos irritar convenientemente, ou relativamente a quê, ou em que qualidades circunstanciais, ou durante quanto tempo, se deverá estar irritado” (ARISTÓTELES, EN II, 9, 1109b16–18, 2009, p. 55). A emoção, portanto, não se ajusta por regra simples: objeto, tempo, intensidade e contexto são elementos constitutivos do juízo moral. Daí decorre uma consequência metodológica decisiva, também para o campo jurídico: o juízo prudencial não opera por padronização mecânica, mas por sensibilidade prática às nuances do caso.

Essa estrutura perceptiva da deliberação é confirmada quando Aristóteles descreve os limites do censurável:

Mas nós não censuramos quem se afasta apenas um pouco do caminho correto, tanto para o lado do que é de mais quanto para o lado do que é de menos. Quem nós censuramos é quem se afasta muito; porque este não consegue passar despercebido. Não é fácil determinar o limite a partir do qual alguém começa a ser censurável nem a extensão tolerável do desvio, porque nenhum dos objetos perceptíveis, é facilmente determinado... Isto é suficiente para poder mostrar que a disposição do meio é louvável em todas as situações que se podem constituir e que umas vezes se deve declinar o excesso, outras vezes, o defeito: assim é a maneira mais fácil de conseguirmos atingir o meio e o modo correto de agir. (ARISTÓTELES, EN II, 9, 1109b18–27, 2009, p. 55)

O vocabulário é revelador: trata-se de objetos perceptíveis. O problema moral apresenta-se como problema de apreensão do “quanto” e do “até onde”, não dedutível de universais, mas apreendido na experiência concreta. Aqui se prepara o elo entre emoções e percepção moral.

A expressão “percepção moral”, tal como empregada, não designa uma intuição subjetiva, nem uma reação emocional imediata, nem um juízo arbitrário. Trata-se, antes, da capacidade, própria da razão prática, de apreender o particular relevante à ação, à luz de uma formação ética e

de critérios normativos. Esse ponto se aprofunda quando Aristóteles delimita o campo da deliberação: “Passível de deliberação é, antes, aquilo sobre o qual delibera alguém razoável.” (ARISTÓTELES, EN III, 3, 1112a18–20, 2009, p. 62). A deliberação incide sobre o contingente e o incerto: “O deliberar é a respeito das situações que ocorrem o mais das vezes, mas relativamente às quais é incerto qual será o seu resultado” (ARISTÓTELES, EN III, 3, 1112b8–10, 2009, p. 63). É precisamente nesse domínio que as emoções se intensificam, pois elas são respostas do agente ao risco, à incerteza e à possibilidade de fracasso. Não são acessórios psicológicos, mas modos de orientação no campo do indeterminado.

A deliberação prática incide apenas sobre ações cujo princípio reside no próprio agente. É precisamente por isso que a responsabilidade moral pressupõe que o agir decorra daquilo que depende de nós e se encontra submetido à escolha deliberada. Aristóteles acrescenta: “Parece, por conseguinte, tal como foi dito, ser o Humano o princípio das ações e que a deliberação tem como objeto as ações suscetíveis de serem praticadas pelo próprio” (ARISTÓTELES, EN III, 3, 1112a31–33, 2009, p. 64). Sendo o humano princípio do agir, a deliberação não pode ignorar as forças internas que inclinam a ação, e essas forças são, em larga medida, afetivas.

É nesse contexto que Aristóteles diagnostica a distorção moral produzida pelo prazer: “Há coisas boas e agradáveis de acordo com cada disposição peculiarmente constituída, e o sério é diferente por conseguir ver o verdadeiro em cada uma das coisas que se constituem particularmente” (ARISTÓTELES, EN III, 4, 1113a29, 2009, p. 65). Por contraste, “para a maioria o erro parece ter a sua origem no prazer; porque, embora o prazer não seja o bem, aparenta sê-lo” (ARISTÓTELES, EN III, 4, 1113a30, 2009, p. 65). O problema prático, portanto, não é apenas escolher meios corretos, mas enxergar corretamente o fim sob condições afetivas determinadas.

As leituras de Aubenque já referidas tornam explícita essa inserção da prudência no horizonte do singular. Ao afirmar que “a prudência, sem dúvida, não é uma virtude situada, no sentido em que as outras o são, visto ser ela quem aprecia e julga as situações” (AUBENQUE, 2008, p. 109), ele dá formulação contemporânea à tese aristotélica. E acrescenta: essa função só é possível “num horizonte mais universal (...), horizonte em razão do qual o homem é um ser da situação, só podendo viver os princípios no modo da eventualidade e do singular” (AUBENQUE, 2008, p. 109). O particular não dissolve o universal; é o modo próprio de sua realização prática.

A impossibilidade de substituir a escolha por um saber total reforça essa estrutura: “Saber nos desviaria do fazer, dispensando-nos de escolher; mas o homem nunca terminará por conhecer

o mundo cambiante e imprevisível, por isso sempre terá de deliberar e escolher” (AUBENQUE, 2008, p. 155).

O domínio prático é o da decisão sob contingência, e é precisamente aí que as emoções atuam com maior força. A pretensão de eliminá-las em nome de uma racionalidade “asséptica” revela, portanto, uma incompreensão do próprio campo da prudência.

Essa tensão aparece de modo agudo no problema do *kairós*. Aubenque observa: “Mas, se nenhuma ciência ou arte — pois a própria arte procede por julgamentos universais — nos permitem discernir ou apreender infalivelmente o *kairos*, como explicar que certos homens o atingem, e o fazem mais que outros?” (AUBENQUE, 2008, p. 166).

O oportuno não é dedutível por fórmula; exige apreensão do contexto, do tempo e das circunstâncias. Emoções podem, aqui, tanto auxiliar quanto distorcer o juízo, dependendo de sua formação.

Por isso, Aristóteles adverte que não basta enunciar o universal: “Não se deve enunciar isto apenas na sua generalidade, é necessário também procurar adequar os enunciados às circunstâncias particulares” (ARISTÓTELES, 2009, EN II, 7, 1107a28–29, p. 50). A deliberação prática exige essa adequação ao particular — e é nesse ponto que se compreende o papel constitutivo das emoções como condição de visibilidade do que importa no concreto.

A conclusão do item pode, assim, ser formulada com precisão: as emoções desempenham papel constitutivo na deliberação porque acompanham as disposições éticas, podem distorcer ou esclarecer o bem, emergem espontaneamente no campo da indeterminação e participam do reconhecimento do singular e do oportuno. Nesse sentido, Nussbaum compreende a percepção moral como uma apreensão integrada do particular, na qual razão, afetividade e caráter convergem para identificar os aspectos moralmente relevantes da situação concreta (NUSSBAUM, 2019, p. 270). A deliberação prática não é, portanto, uma operação desencarnada, mas um juízo em que razão e afetividade, integradas, reconhecem o particular e orientam a ação. O passo seguinte impõe-se naturalmente: examinar como essa percepção pode ser formada, educada e estabilizada, isto é, como se dá a educação afetiva que torna possível o juízo prudente.

3.2 A educação afetiva na formação do juízo prático

Se, como se mostrou no item anterior, as emoções participam constitutivamente da deliberação ao tornar o particular perceptível e relevante para o agente, impõe-se agora examinar sob que condições essa participação pode efetivamente contribuir para o acerto prático, e não para

sua distorção. A questão central deixa de ser, portanto, se as emoções devem ou não integrar o juízo prático — pois isso já se revelou inevitável no horizonte aristotélico — e passa a ser como elas podem ser educadas, conformadas e estabilizadas de modo a favorecer o reconhecimento do bem no caso concreto. Esta mudança de foco é decisiva: ela desloca a investigação ética do plano abstrato da oposição entre razão e paixão para o plano concreto da formação do agente, isto é, para a pergunta sobre que tipo de ser humano deve ser constituído para que a racionalidade prática se exerça com consistência diante da variabilidade do real. Nesse sentido, a educação afetiva não é um “tema psicológico” periférico, mas um eixo estrutural para explicar por que o juízo prático pode ser, simultaneamente, sensível ao singular e normativamente orientado.

Essa exigência é explicitada com precisão por Denis Silveira ao afirmar:

A filosofia prática exige, para ser aprendida com eficácia, certo domínio das paixões, e a *phrônēsis*, para poder subsistir, pressupõe a temperança (*sophrosyne*), pois salva (*sózei*) a *phrônēsis*. O prazer pode corromper os juízos referentes às ações, precisamente por poder induzir a escolher as ações que levem a ele, diferentemente da matemática, por exemplo, em que não é necessário dominar o prazer ou a dor, para poder pronunciar juízos corretos. (SILVEIRA, 2000, p. 65–66)

A força do ponto pode ser formulada com o auxílio de Martha Nussbaum: a racionalidade prática não coincide com uma observação neutra de fatos, porque o acesso efetivo ao significado moral do caso particular envolve resposta afetiva. Quando ela pondera que, se alguém “observasse o fato, mas fosse destituída de resposta passional”, seríamos inclinados a concluir que ela “não viu, absorveu, reconheceu realmente o que aconteceu” e “não apreendeu a situação pelo que ela era”, Nussbaum fixa com nitidez o problema filosófico a ser enfrentado: a suposta “neutralidade emocional” pode significar, em verdade, incapacidade de reconhecimento do que importa na situação concreta (NUSSBAUM, 2019, p. 270). Se isso é correto, a pergunta sobre educação afetiva é, ao mesmo tempo, uma pergunta sobre o próprio estatuto do juízo: para que o agente julgue bem, ele precisa aprender a sentir de modo apropriado, sob pena de confundir “distanciamento” com clareza e “indiferença” com imparcialidade.

Aristóteles fornece a base mais elementar do argumento ao sustentar que a virtude ética não é inata nem produto de mera instrução teórica, mas se forma por hábito (*hexis*), por repetição orientada de ações e escolhas. A formação da excelência moral, por isso, tem como matéria imediata não apenas o comportamento externo, mas o modo como o agente se dispõe internamente diante do bem, do nobre e do vergonhoso. É precisamente nesse nível que a educação afetiva se

mostra indispensável: se o agente não é transformado em suas inclinações, o que ele conhece como correto permanece frágil, podendo ser deslocado, a cada caso, pela pressão das aparências emocionais do bem. A pedagogia moral aristotélica é, portanto, uma teoria da formação da “segunda natureza”: um processo de longo prazo em que razão prática e afetividade deixam de competir e passam a convergir.

É fundamental compreender que essa convergência não significa anestesia emocional, mas confiabilidade da resposta afetiva. No domínio prático, o problema raramente é a ausência de emoção; com frequência, é o excesso, a deficiência ou o desalinhamento do afeto em relação ao que a situação exige. Por isso, a educação afetiva deve ser entendida como uma disciplina do sentir: trata-se de aprender a reagir com a intensidade adequada, ao objeto adequado, no momento adequado, e sob orientação do fim correto. Quando isso não acontece, a deliberação não falha apenas por erro de cálculo; ela falha porque o agente percebe mal, ou porque percebe de modo distorcido — aquilo que deveria mover a decisão.

Essa distorção pode ser explicada, com especial clareza, quando se observa que o erro prático nasce, muitas vezes, de uma aparência afetivamente produzida: algo parece bom porque é agradável, ou parece intolerável porque envolve sofrimento, risco ou perda. Nussbaum oferece um ponto de apoio crucial para essa caracterização ao insistir que a abstração das paixões do intelecto prático produz perda não apenas motivacional, mas informativa: “A abstração das paixões com relação ao intelecto prático faz com que percamos não apenas poder motivacional e informativo, mas também seu valor humano intrínseco” (NUSSBAUM, 2019, p. 270). A frase é decisiva porque impede uma interpretação simplificadora segundo a qual a educação afetiva seria apenas *controle da emoção*: ela é, também, preservação de uma dimensão informativa do próprio juízo prático, sem a qual o agente se torna cego para valores encarnados em situações reais.

Nesse ponto, convém evitar um mal-entendido recorrente: dizer que emoções têm dimensão cognitiva não significa dizer que toda emoção é correta ou que a emoção, por si só, garante a verdade prática. Significa, antes, que emoções participam do modo humano de apreender relevâncias e, por isso, podem tanto iluminar quanto obscurecer. A educação afetiva, então, não é uma concessão ao irracional; é a condição para que as emoções deixem de ser fatores desorganizadores e passem a ser, em alguma medida, indicadores confiáveis do que importa. Em linguagem aristotélica: trata-se de integrar o desejo e o sentir à razão prática, de modo que o agente não apenas “saiba” o que é o bem, mas o reconheça e o queira no caso concreto.

A tese pode ser reforçada novamente com Pierre Aubenque, sobretudo quando ele caracteriza a prudência como um saber que não se confunde com ciência demonstrativa. Ao afirmar que o homem de bom julgamento “não pode se abrigar atrás de nenhuma demonstração” e “sabe que o verdadeiro nos assuntos humanos não se confunde com o demonstrável”, Aubenque descreve uma estrutura do juízo que é decisiva para a educação afetiva: no domínio humano, o juízo se exerce sem o conforto da prova conclusiva, e por isso exige uma sensibilidade prática capaz de sustentar responsabilidade sob incerteza (AUBENQUE, 2008, p. 242). Aubenque aprofunda esse ponto ao sustentar que: “O homem de julgamento, um outro nome para o homem de prudência, não se desincumbe de um Saber transcendente do dever de julgar, ou seja, de compreender” (AUBENQUE, 2008, p. 243).

Esta compreensão não é puramente intelectualista: ela envolve captar o sentido do particular, o que supõe uma afetividade educada o bastante para não “desumanizar” o caso, e racional o bastante para não se perder na oscilação impulsiva.

O núcleo do argumento, então, pode ser formulado da seguinte maneira: a educação afetiva é a formação da competência prática para reconhecer o bem no singular sem dissolver o horizonte normativo. Ela não substitui princípios; ela torna princípios habitáveis. Ela não elimina conflito; ela torna o conflito inteligível. Ela não dispensa deliberação; ela torna a deliberação menos vulnerável a aparências enganosas. Por isso, a racionalidade prática deve ser compreendida como uma estrutura integrada: não apenas raciocínio correto, mas caráter bem formado; não apenas escolha adequada de meios, mas percepção moral do relevante; não apenas intenção abstrata do fim, mas orientação afetiva estável para o nobre.

Aqui se torna útil explicitar com mais precisão em que consiste “educar afetivamente”. Em primeiro lugar, educar afetivamente é formar disposições relativamente estáveis: padrões de prazer e sofrimento, de atração e repulsa, de temor e confiança. Essa estabilidade não é rigidez; é confiabilidade. Em segundo lugar, educar afetivamente é calibrar: impedir tanto o colapso em insensibilidade quanto a explosão em desmedida. Em terceiro lugar, educar afetivamente é orientar: fazer com que as emoções se tornem congruentes com um horizonte de fins, de modo que o agente aprenda a sentir “a favor” do bem e “contra” o vergonhoso. Em quarto lugar, educar afetivamente é temporalizar: reconhecer que essa formação é cumulativa e se sedimenta por repetição, correção e exercício, e não por uma decisão única.

Essa dimensão temporal é decisiva para compreender por que, no domínio ético, a formação do juízo é inseparável da história do agente. Um mesmo princípio pode ser conhecido por dois sujeitos, mas produzir decisões radicalmente distintas porque os dois têm afetividades diferentes diante do risco, da tentação, da pressão social, do sofrimento alheio ou da própria vantagem. A educação afetiva é o processo que torna a razão prática efetiva: ela transforma a relação do agente com o prazer e o sofrimento, com a honra e a vergonha, com o medo e a coragem, de modo que, progressivamente, o que é nobre deixe de parecer “custoso demais” e o que é vergonhoso deixe de parecer “vantajoso” sob o brilho imediato do prazer.

Neste ponto, a contribuição de Nussbaum ganha ainda maior relevância, porque ela explicita que certas respostas afetivas não são “acréscimos ornamentais” ao juízo, mas o próprio meio pelo qual a situação é apreendida “pelo que ela é”. A frase já citada - segundo a qual a ausência de resposta passional nos faria dizer que alguém não apreendeu a situação - tem aqui um segundo alcance: não apenas as emoções informam; elas são a via pela qual o valor aparece (NUSSBAUM, 2019, p. 270). Disso decorre que uma educação afetiva bem-sucedida é também uma educação perceptiva: formar sentimentos é formar olhos morais, isto é, formar a capacidade de reconhecer, no concreto, o peso de um sofrimento, a gravidade de uma injustiça, a dignidade de uma pessoa, o caráter irreparável de certos danos, a relevância de determinadas circunstâncias.

A educação afetiva, assim compreendida, tem um aspecto normativo incontornável: ela impede que a racionalidade prática se degrade em formalismo descolado do humano. Um agente “frio” pode ser regular, mas não necessariamente justo; pode ser coerente, mas não necessariamente sensível ao que importa; pode ser técnico, mas não necessariamente prudente. O risco de uma deliberação desumanizada não é apenas moralmente problemático; é epistemicamente defeituoso, porque empobrece a leitura do caso. É justamente isso que Nussbaum concentra ao dizer que abstrair paixões do intelecto prático elimina poder informativo e valor humano intrínseco (NUSSBAUM, 2019, p. 270). A educação afetiva, portanto, não é sentimentalismo; é o processo de evitar uma cegueira prática produzida pela indiferença.

Ao mesmo tempo, é preciso afirmar com igual rigor: a educação afetiva não legitima a tirania do sentimento. A questão não é “seguir o que se sente”, mas aprender a sentir bem. Aqui é útil retomar, de modo pontual, a distinção aristotélica (já explorada no 3.1) entre a espontaneidade de certas paixões e o caráter deliberativo da excelência. Se as emoções podem ocorrer sem decisão, isso não significa que sejam imunes à formação; significa que a formação deve visar precisamente

a espontaneidade futura: o ideal prático é que o agente, pela sedimentação do hábito, reaja de modo mais adequado antes mesmo de “raciocinar discursivamente” a cada passo. É por isso que a educação afetiva não é um adereço posterior ao juízo: ela é a própria preparação da alma para que o juízo, quando exigido, não surja em um terreno hostil.

Aubenque descreve essa preparação com uma ênfase que ilumina o problema jurídico que será tratado em seguida. Ao reconhecer que o verdadeiro nos assuntos humanos não coincide com o demonstrável e que o homem prudente não se refugia em demonstrações, ele aponta para a responsabilidade de julgar em condições de insuficiência de regras exaustivas (AUBENQUE, 2008, p. 242). Ora, se o juízo não pode ser substituído por prova, e se o caso singular sempre excede o universal, então o agente precisa de uma estabilidade interna que não seja nem arbitrariedade nem mecanicismo. A educação afetiva é o nome dessa estabilidade no nível da sensibilidade: ela impede que o sujeito seja levado, a cada caso, por humores, pressões ou interesses, e permite que o singular seja acolhido sem que a norma se desfaça.

Isso também esclarece por que a educação afetiva é condição de responsabilidade. Um agente pode alegar que “sentiu” medo, ira ou desejo; mas, em Aristóteles, o problema moral relevante não é a ocorrência isolada do afeto, e sim o tipo de caráter que o produz e o modo como ele é integrado (ou não) à escolha. Em termos práticos: a responsabilidade não recai apenas sobre atos, mas sobre disposições que o agente construiu (ou deixou construir) ao longo do tempo. A educação afetiva torna imputável o juízo porque o juízo passa a expressar um caráter consolidado, e não uma oscilação cega. Essa consolidação disposicional, contudo, não implica fatalismo moral. Como observam Stefani e Carvalho:

Assim, adquirir-se determinada disposição por meio do hábito de praticar determinadas ações, disposição essa que, após formada, torna-se sólida e condiciona as ações. Em todo o caso, não há determinismo em Aristóteles se este é entendido como algo que, por determinar nossas ações, retiraria delas o caráter de voluntariedade. (STEFANI; CARVALHO, 2016, p. 107)

A passagem confirma que a consolidação do caráter não elimina a liberdade, mas a estrutura: o agente continua voluntário, ainda que suas escolhas expressem disposições estabilizadas. A esse ponto se soma uma consequência metodológica importante: a educação afetiva explica por que o juízo prático não se aprende apenas por leitura ou por acúmulo de premissas, mas por exercício, correção, convivência com exemplos e repetição de escolhas. O juízo prudente não é um algoritmo de decisão. É uma competência que envolve formações de atenção,

de sensibilidade e de hierarquização. Disso decorre que a teoria do juízo precisa incluir, como parte de sua inteligibilidade, uma teoria da formação do julgador, do cidadão, do agente moral e, por extensão, uma teoria da formação institucional daqueles que decidem publicamente.

Nessa altura, já é possível ver por que a educação afetiva é o ponto de transição necessário para a reflexão jurídica. No campo jurisdicional, a pretensão de neutralidade emocional costuma aparecer sob a forma de um ideal de “asepsia”: julgar seria aplicar a norma como um silogismo, e a emoção seria sempre ruído. A análise aristotélica, porém, obriga a deslocar o problema: a questão não é eliminar emoções, mas educá-las. A emoção pode, de fato, corromper: pode gerar parcialidade, precipitação, ressentimento ou complacência. Mas a ausência de resposta afetiva adequada pode gerar uma cegueira prática que reduz o caso a abstração e o humano a dado indiferente — e, nesse sentido, não é menos perigosa para a justiça do que o excesso emocional. É esta dupla advertência que a formulação de Nussbaum condensa: sem resposta passional, não se apreende a situação “pelo que ela era”; e ao abstrair paixões, perde-se poder informativo e valor humano intrínseco (NUSSBAUM, 2019, p. 270).

O núcleo do argumento pode ser formulado com maior precisão: a educação afetiva não é mera moderação de impulsos, mas formação da competência prática para escolher corretamente no singular sem dissolver o horizonte normativo. Ela não substitui princípios; torna-os habitáveis. Não elimina o conflito; torna-o inteligível. Não dispensa deliberação; fortalece-a contra as aparências enganosas do prazer e do medo. Por isso, a racionalidade prática não pode ser reduzida a correção lógica, mas deve ser compreendida como estrutura integrada entre razão deliberativa e caráter formado.

Essa integração encontra formulação precisa na caracterização da virtude como disposição deliberada para escolher o meio conforme a reta razão. Como sintetiza Sangalli e Stefani:

Em última análise, a areté é uma disposição para escolher, um hábito voluntário, adquirido e deliberado, que se concretiza enquanto é justo meio tomado em relação a nós de modo tal como o determinaria um bom juiz, um homem prudente e sensato [*phrónimos spoudaios*] ajuizando em conformidade com a reta razão e a sua experiência [peira]. (SANGALLI; STEFANI, 2012, p. 65)

A passagem é particularmente significativa porque revela que a formação moral culmina numa capacidade de julgamento: o critério do meio não é mecânico nem matemático, mas prudencial. O modelo do *phronimos* não é o técnico que aplica fórmulas, mas o agente experiente que, pela sedimentação do hábito e pela integração entre razão e afeto, percebe o que é adequado

“em relação a nós” no caso concreto. A educação afetiva é, portanto, condição para que essa disposição deliberada se torne estável e confiável.

A mesma linha interpretativa é aprofundada por Francisco Moraes ao caracterizar o *phronimos* como paradigma da racionalidade prática:

O prudente, *phrónimos*, é precisamente para Aristóteles o representante típico dessa forma de racionalidade. A marca do prudente, aquilo pelo que ele se faz reconhecer, não é a habilidade de relacionar os meios aos fins, mas a visão abrangente (*teoreîn*) capaz de identificar o que é bom para si mesmo e para os homens em geral. (MORAES, 2016, p. 53)

A passagem é particularmente significativa porque impede uma redução instrumental da prudência. O *phronimos* não é o calculador eficiente de estratégias, mas o agente dotado de visão prática abrangente, capaz de discernir o bem humano no horizonte concreto da ação. Trata-se de uma racionalidade que envolve percepção, formação de caráter e orientação teleológica, e não mera técnica de articulação entre meios e fins.

Com isso, o item 3.2 ganha sua conclusão própria. A educação afetiva é o processo pelo qual a racionalidade prática se torna efetiva no particular: forma a sensibilidade que reconhece relevâncias, calibra intensidades, estabiliza disposições e sustenta responsabilidade sob contingência. Em Aristóteles, isso significa que a *phronēsis* não pode ser entendida como capacidade meramente lógica; ela pressupõe um agente formado, isto é, um caráter cuja afetividade foi progressivamente alinhada ao bem, de modo que o singular apareça corretamente e o fim seja querido com firmeza. Em Aubenque, isso significa reconhecer que julgar não é demonstrar: é compreender e decidir onde a regra não esgota o caso, o que exige um tipo de formação interna que nenhuma técnica substitui (AUBENQUE, 2008, p. 242-243). Em Nussbaum, isso significa admitir que a percepção moral é resposta da personalidade inteira: eliminar a dimensão afetiva não é elevar a racionalidade, mas empobrecê-la e desumanizá-la (NUSSBAUM, 2019, p. 270).

A transição para o item 3.3, portanto, torna-se direta. Se a educação afetiva é condição de possibilidade do juízo prudencial estável, então a função jurisdicional - que é, por excelência, prática de julgamento sob singular e sob insuficiência de universalidade - não pode ser descrita adequadamente como mera operação lógico-dedutiva. Ela envolve percepção moral, sensibilidade ao particular, calibragem de respostas e responsabilidade institucional. É isso que será desenvolvido no item seguinte: as implicações da educação afetiva para a atividade de julgar, para

o sentido da fundamentação, e para a compreensão do direito como campo em que a prudência é, de fato, uma virtude central do decisor público.

3.3 Implicações para a função jurisdicional

Aristóteles pensa a racionalidade prática sob o horizonte da vida comum e das decisões em contexto social. Como sintetiza Cerqueira: “Aristóteles é um grego que enxerga o mundo a partir da pólis, ou seja, a realidade do homem está inalteravelmente constituída por sua existência em sociedade” (CERQUEIRA, 2016, p. 61). A partir disso, a transição da educação afetiva para a atividade jurisdicional torna-se direta: julgar não é apenas aplicar normas, mas decidir publicamente sobre casos humanos situados.

A prudência, portanto, não é apenas uma excelência individual, mas uma competência estruturalmente política. O agir ético é a ponte entre formação do caráter e ordenação da vida comum. É nesse ponto que a reflexão sobre educação afetiva encontra sua consequência institucional: julgar é agir no espaço público.

3.3.1 Julgar como exercício de racionalidade prática situada

A análise desenvolvida nos itens anteriores permite agora explicitar suas consequências para a compreensão da função jurisdicional. Se, como se demonstrou, a deliberação prática não se reduz à aplicação de universais abstratos, mas exige a percepção adequada do particular, e se essa percepção é inseparável de uma afetividade educada, então o ato de julgar não pode ser adequadamente descrito como um procedimento lógico-formal neutro, indiferente às dimensões afetivas do agente. Julgar é, antes de tudo, um ato de racionalidade prática, isto é, um exercício de *phronēsis* no interior de situações singulares, contingentes e moralmente carregadas. Essa conclusão decorre diretamente da concepção aristotélica da ação humana. Aristóteles é explícito ao afirmar que a deliberação e a decisão dizem respeito apenas ao que depende de nós e se realiza no campo do contingente: “Nós deliberamos sobre aquelas coisas que nos dizem respeito e que dependem de nós, a saber sobre as ações que podem ser praticadas por nós” (ARISTÓTELES, EN III, 3, 1112a30–33, 2009, p. 62).

O juízo judicial insere-se precisamente nesse domínio. A decisão jurisdicional não versa sobre o necessário nem sobre o eterno, mas sobre ações humanas passadas ou futuras, avaliadas à luz de normas gerais em contextos sempre singulares. É precisamente porque a deliberação se desenvolve no âmbito da contingência — onde os acontecimentos não admitem previsibilidade absoluta — que a prudência se torna indispensável, exigindo do julgador uma apreciação racional

das circunstâncias concretas e não a simples aplicação mecânica de regras gerais (ARISTÓTELES, EN III, 3, 1112b8–11, 2009, p. 63).

A função jurisdicional opera, portanto, sob o signo da incerteza prática. Não há, no julgamento, a evidência demonstrativa própria da ciência, nem a aplicação automática de regras capazes de eliminar a variabilidade do concreto. O juiz encontra-se, como o agente moral aristotélico, diante de situações nas quais é necessário ver, avaliar e decidir sem garantia de acerto absoluto. É exatamente por isso que o julgamento não pode ser compreendido como mera subsunção lógica. Essa exigência já havia sido examinada no segundo capítulo, ao se analisar a equidade (*epieikeia*) como correção prudencial da lei universal. Como adverte Aristóteles, os enunciados universais somente alcançam sua adequada realização quando considerados à luz das circunstâncias particulares de cada caso (ARISTÓTELES, EN II, 7, 1107a28–29, 2009, p. 50).

Ora, essa exigência de adequação ao particular não é apenas um problema hermenêutico; ela é, antes, um problema antropológico e prático. Para reconhecer o que é relevante em um caso concreto — a gravidade do dano, a intensidade do sofrimento, a proporcionalidade da resposta, a razoabilidade da conduta — o julgador precisa dispor de uma forma de percepção que não seja meramente abstrata. É nesse ponto que as emoções, longe de serem um obstáculo, desempenham papel estrutural.

Aristóteles já havia indicado que o juízo moral é inseparável da experiência afetiva ao afirmar que “Uma indicação das disposições éticas é dada pelo prazer e pelo sofrimento que acompanham nossas ações” (ARISTÓTELES, EN II, 2, 1104b3–4, 2009, p. 43). E conclui de modo decisivo: “A excelência ética constitui-se, portanto, em vista de fenômenos de prazer e de sofrimento” (ARISTÓTELES, EN II, 2, 1104b8, 2009, p. 43). Se isso vale para o agir moral em geral, vale com ainda mais razão para o julgar, que é uma forma institucionalizada de ação prática. O juiz não é um observador externo ao drama humano que se desenrola no processo; ele é um agente que precisa avaliar condutas, intenções, consequências e contextos. O prazer e o sofrimento — próprios e alheios — não são elementos estranhos a esse processo, mas sinais que orientam a atenção para o que importa moralmente.

Essa dimensão perceptiva do juízo é desenvolvida por Martha Nussbaum ao compreender a percepção moral como uma apreensão integrada do particular, na qual razão, afetividade e caráter convergem para identificar os aspectos moralmente relevantes da situação concreta (NUSSBAUM, 2019, p. 270).

Aplicada à função jurisdicional, essa concepção implica que julgar corretamente exige mais do que conhecimento técnico da norma. Exige a capacidade de reconhecer a singularidade do caso concreto e de compreender seu significado humano à luz das exigências da justiça. Como observa Martha Nussbaum, a racionalidade prática empobrece quando se dissocia da dimensão afetiva, pois perde elementos indispensáveis à adequada compreensão moral da realidade (NUSSBAUM, 2019, p. 270). Essa advertência é crucial para afastar a ideia, ainda difundida em certos modelos jurídicos, de que a imparcialidade pressupõe neutralização afetiva. O problema não está na presença das emoções, mas em sua qualidade. Emoções desordenadas podem, de fato, distorcer o juízo; emoções educadas, porém, constituem condição para que o julgador reconheça, com discernimento prudencial, o que efetivamente está em jogo no caso concreto.

Aristóteles fornece o fundamento dessa compreensão ao mostrar que prazer e sofrimento acompanham a ação humana e revelam a qualidade das disposições éticas do agente. Daí por que a excelência moral não exige a eliminação dos afetos, mas sua adequada formação (ARISTÓTELES, EN II, 3, 1104b7–10, 2009, p. 43).

Transposto para o âmbito jurisdicional, isso significa que o medo do erro, da exposição pública, da pressão institucional ou da repercussão social pode levar o julgador a decisões excessivamente defensivas; do mesmo modo, a busca de reconhecimento, aprovação ou comodidade pode induzir a julgamentos coniventes ou acríticos. A solução aristotélica não reside na supressão dos afetos, mas em sua educação.

Pierre Aubenque explicita essa exigência ao caracterizar a prudência como um saber do singular quando diz que “A prudência, sem dúvida, não é uma virtude situada, no sentido em que as outras o são, visto ser ela quem aprecia e julga as situações” (AUBENQUE, 2008, p. 109). O juiz, nesse sentido, é chamado a exercer exatamente essa forma de racionalidade: julgar situações, não apenas aplicar normas. Contudo, Aubenque adverte que essa apreciação do singular não é arbitrária, pois se dá num horizonte normativo previamente constituído:

Mas essa função da prudência não é possível senão num horizonte mais universal, condição para que uma situação em geral seja possível, horizonte em razão do qual o homem é um ser da situação, só podendo viver os princípios no modo da eventualidade e do singular. (AUBENQUE, 2008, p. 109)

A função jurisdicional aparece, assim, como um ponto de tensão estruturante entre o universal e o particular. O juiz deve ser fiel à norma sem ser cego ao caso; deve respeitar o sistema

sem ignorar o sofrimento concreto; deve aplicar a lei sem abdicar do juízo. Essa tensão não se resolve por técnica, mas por formação do caráter. É por isso que a ética aristotélica oferece uma contribuição decisiva à teoria do julgamento: ela mostra que não há decisão justa sem um agente capaz de perceber o justo. Como observa Martha Nussbaum: "A sabedoria prática funciona em estreita ligação com as paixões corretamente dispostas; ela é necessariamente interdependente da excelência de caráter que é, por sua vez, uma disposição concernente à paixão apropriada, bem como à ação apropriada" (NUSSBAUM, 2019, p. 268). Eliminar as emoções do julgar não o torna mais racional; torna-o menos atento ao humano. O juiz prudente não é o juiz insensível, mas aquele cujas emoções foram educadas de modo a ver melhor, avaliar melhor e decidir melhor.

Com isso, é estabelecido o fundamento conceitual do item 3.3: a função jurisdicional é um exercício de *phronēsis*, isto é, de racionalidade prática situada, que exige percepção moral, afetividade educada e sensibilidade ao singular.

3.3.2 Emoções, percepção moral e a crítica ao ideal de neutralidade decisória

A transposição da análise ética para o campo jurisdicional permite esclarecer um dos equívocos mais persistentes da teoria moderna da decisão judicial: a identificação entre racionalidade e neutralização afetiva. À luz da ética aristotélica — e de sua releitura contemporânea por autores como Pierre Aubenque e Martha Nussbaum — torna-se evidente que a pretensão de uma decisão “emocionalmente neutra” não apenas é impraticável, como compromete o próprio núcleo do juízo prudencial exigido do julgador.

Como temos visto, Aristóteles jamais concebeu o exercício da *phronēsis* como um procedimento asséptico ou desprovido de afeição. Ao contrário, a racionalidade prática opera precisamente em um domínio no qual o agente é afetado pelas circunstâncias, pelas consequências possíveis e pelo peso humano da situação. O juízo prático se exerce, portanto, em um campo de tensões concretas, e não em um espaço abstrato de pura normatividade. Isso explica por que o Estagirita insiste que a deliberação incide sobre aquilo que *pode ser de outra maneira* e sobre o que depende da ação humana, isto é, sobre situações marcadas pela contingência e pela indeterminação (ARISTÓTELES, EN III, 3, 1112b8–11, 2009, p. 63).

No plano jurisdicional, essa contingência se manifesta de forma particularmente intensa. Cada processo judicial apresenta um conjunto singular de fatos, expectativas, danos, vulnerabilidades e conflitos de valores que não podem ser integralmente capturados por categorias normativas gerais. A decisão judicial, nesse contexto, não é mera aplicação de uma regra

previamente determinada, mas um ato de julgamento que exige reconhecimento do particular relevante. Esse reconhecimento, como mostrou o Capítulo 2 até aqui, não é apenas intelectual: ele envolve uma dimensão perceptiva e afetiva sem a qual o caso concreto se torna opaco.

É precisamente esse o ponto desenvolvido por Martha Nussbaum ao sustentar que a ausência de uma resposta afetiva adequada empobrece a apreensão moral do caso concreto, uma vez que a percepção do particular pressupõe a integração entre razão, afetividade e caráter (NUSSBAUM, 2019, p. 270).

Aplicada à função jurisdicional, essa tese implica uma consequência direta: um julgador que se pretende indiferente ao sofrimento, à humilhação, à desigualdade ou à gravidade concreta do dano corre o risco de não “ver” verdadeiramente o caso que julga. A neutralidade emocional, longe de garantir imparcialidade, pode gerar uma forma de cegueira prática, na qual a decisão se mantém formalmente correta, mas materialmente injusta ou desproporcional.

Essa crítica não autoriza, evidentemente, uma entrega subjetivista às emoções do julgador. Aristóteles é explícito ao afirmar que tanto o excesso quanto a deficiência afetiva são viciosos. A virtude não consiste em sentir tudo intensamente, mas em sentir quando convém, em relação ao que convém, como convém e pelo tempo que convém. No plano jurisdicional, isso significa que o problema não é a presença das emoções, mas a sua qualidade, medida e orientação racional.

Essa exigência remete diretamente à noção aristotélica de *mesótes* aplicada ao juízo. O juiz prudente não é aquele que elimina suas reações afetivas, mas aquele que as integra ao exercício racional do julgamento, permitindo que elas funcionem como sinais do que importa moralmente no caso. A indignação pode sinalizar injustiça; a compaixão pode revelar vulnerabilidade; o temor pode alertar para riscos institucionais; a repulsa pode indicar violação de limites éticos fundamentais. Todas essas respostas, quando educadas e disciplinadas, contribuem para a percepção moral do caso, em vez de distorcê-la.

Pierre Aubenque ajuda a compreender esse ponto ao enfatizar que a prudência é um saber do singular, e não um simples domínio de regras. Ao afirmar que “a prudência (...) é quem aprecia e julga as situações” (AUBENQUE, 2008, p. 109), ele desloca o foco da racionalidade prática do plano dedutivo para o plano avaliativo. O julgamento não consiste em subsumir automaticamente fatos a normas, mas em discernir o que é relevante, proporcional e oportuno em uma situação concreta. Esse discernimento exige sensibilidade que, por sua vez, é inseparável da dimensão afetiva.

A crítica ao ideal de neutralidade emocional torna-se ainda mais contundente quando se considera o custo dessa abstração. Como observa Martha Nussbaum, "A escolha (proairesis) é descrita como uma habilidade que está no limite entre o intelectual e o passional, participando de ambas as naturezas: pode ser descrita tanto como deliberação desiderativa quanto como desejo deliberativo" (NUSSBAUM, 2019, p. 268).

No contexto jurisdicional, essa compreensão da deliberação prática como unidade entre razão e afetividade projeta-se diretamente sobre a legitimidade da decisão. Uma decisão juridicamente correta, mas afetivamente insensível, tende a ser percebida como injusta, desumanizada ou distante da realidade vivida pelas partes. Isso não é um problema meramente psicológico ou comunicacional; trata-se de um déficit de racionalidade prática. A decisão falha porque não reconhece adequadamente o peso moral do particular.

Aristóteles já havia identificado esse risco ao advertir que o erro prático frequentemente tem origem no prazer ou na dor mal ordenados, que fazem o bem parecer diferente do que é. No campo jurídico, a insensibilidade pode operar como uma forma inversa desse erro: não por excesso de paixão, mas por sua supressão indevida. O julgador passa a tratar situações moralmente desiguais como se fossem equivalentes, aplicando critérios formais sem perceber as assimetrias relevantes — exatamente o tipo de erro que a equidade (*epiēikeia*) visa corrigir.

Desse modo, a incorporação das emoções ao juízo jurisdicional não representa uma ameaça à imparcialidade, mas uma condição para sua realização concreta. A imparcialidade aristotélica não é indiferença, mas justa medida; não é frieza, mas equilíbrio; não é abstração do humano, mas atenção correta ao que importa em cada caso. O juiz prudente não julga “apesar” das emoções, mas com emoções educadas pela razão e pelo compromisso com o justo.

Esse ponto permite concluir que a racionalidade da decisão judicial não se fortalece pela exclusão das emoções, mas pela sua formação ética. Sem percepção moral, o juízo prudencial se torna comprometido; sem afetividade educada, não há percepção moral; e sem juízo prudencial, a decisão jurídica tende a degenerar em formalismo ou em formas de decisão arbitrária. A função jurisdicional, compreendida à luz da *phronēsis*, exige, portanto, não apenas conhecimento técnico, mas um caráter formado para julgar adequadamente as circunstâncias humanas do caso concreto.

Isso não significa que a percepção moral substitua a deliberação racional ou autorize projeções subjetivas do julgador. Significa, antes, que, no domínio do particular, a deliberação

prudencial depende de uma capacidade de apreensão concreta do particular relevante, sem a qual a própria argumentação jurídica perde contato com o caso.

3.3.3 Responsabilidade institucional do julgador

Passemos agora, para encerrar o capítulo 3, ao estudo da responsabilidade institucional do julgador. A inserção das paixões educadas na teoria do juízo prático não se esgota em um ganho antropológico ou em uma descrição moral da agência. No plano institucional, ela impõe uma consequência mais exigente: o julgador, por ocupar posição de autoridade pública, torna-se responsável não apenas pelo resultado decisório, mas também pelo regime de racionalidade prática que torna esse resultado justificável. A decisão judicial, nesse sentido, é um ato de práxis com pretensão pública de correção, e exatamente por isso deve ser compreendida como atividade humana situada, isto é, como exercício que se dá sob condições de contingência, incerteza e tensão valorativa, nas quais a deliberação é inevitável. Em termos aristotélicos, trata-se de reconhecer que deliberamos sobretudo sobre situações em que há indeterminação, nas quais “é incerto qual será o seu resultado” (ARISTÓTELES, EN III, 3, 1112b8–11, 2009, p. 63). No interior desse campo, a instituição não pode exigir do julgador uma neutralidade emocional absoluta sem, ao mesmo tempo, desfigurar o próprio domínio em que a decisão se torna necessária e inteligível.

Esse ponto conduz a uma primeira tese de responsabilidade: não se trata de “ter” ou “não ter” emoções no ato de julgar, mas de responder pela forma de sua integração racional. A ética aristotélica fornece aqui o seu critério central: a excelência não consiste na supressão do afeto, mas na sua conformação ao “sentido orientador” e ao fim correto, o que inclui a modulação do medo, da ira e do desejo segundo circunstâncias, objeto e tempo. A coragem, por exemplo, não é ausência de medo, mas sua medida: “O corajoso (...) terá medo (...) como se deve ter medo e oferecerá resistência de acordo com o sentido orientador em vista do que é nobre, porque é este o fim da excelência” (ARISTÓTELES, EN III, 7, 1115b12–14, 2009, p. 70); e, de modo ainda mais incisivo: “É o corajoso quem suporta o medo, sentindo-o nas situações em que o deve sentir, em vista do fim correto — ao modo como deve e quando deve” (ARISTÓTELES, EN III, 7, 1115b19, 2009, p. 70). A transposição institucional é direta: o juiz não pode ser exigido como *anestesiado*, mas deve ser responsabilizado como alguém que aprendeu a medir o afeto para que ele funcione como sinal do relevante, e não como força distorciva do justo.

A responsabilidade institucional, porém, não se limita à psicologia moral do julgador. Ela tem uma dimensão propriamente normativa: o juiz responde por sua decisão porque o ato de julgar

recai no domínio do voluntário e do imputável. Aristóteles observa que a análise do voluntário e do involuntário é útil ao legislador “não só para a atribuição de honras como também para a aplicação de castigos” (ARISTÓTELES, EN III, 1, 1109b34, 2009, p. 56). E, ao delimitar a voluntariedade, estabelece que a ação voluntária é aquela “cujo princípio reside no agente que sabe das circunstâncias concretas e particulares nas quais se processa a ação” (ARISTÓTELES, EN III, 1, 1111A22, 2009, p. 60). Ora, no processo jurisdicional, o que se exige do julgador — sob a forma de competência, dever de diligência, atenção ao caso e racionalidade decisória — é precisamente a responsabilidade pelo princípio do ato decisório: saber as circunstâncias concretas (fatos provados, enquadramento normativo, efeitos, riscos) e não deslocar o núcleo do julgar para um automatismo ou para uma exterioridade (pressões, preconceitos, atalhos retóricos).

Esse eixo pode ser aprofundado pela tese aristotélica da negligência como fundamento de imputação: “Mas os legisladores castigam também todo aquele de quem depende uma ação realizada na ignorância, se lhes parecerem ter sido responsáveis por ela” (ARISTÓTELES, EN III, 5, 1113b31, 2009, p. 66); e, em seguida, “castigam os que parecem agir por ignorância, quando esta é provocada por negligência, quer dizer, quando podiam não ignorar o que faziam e podiam ter-se preocupado” (ARISTÓTELES, EN III, 5, 1114a3–7, 2009, p. 66). No horizonte institucional, isso significa que o juiz responde não apenas por “erro” finalístico, mas pela *estrutura de atenção* que o produziu: uma decisão mal fundamentada, indiferente a elementos relevantes do caso, ou insensível a impactos previsíveis pode configurar ignorância negligente, isto é, ignorância que “podia” ter sido evitada pelo dever profissional de cuidado. Aqui a *educação afetiva* encontra seu correlato jurídico: o julgador deve formar a si mesmo — e ser formado institucionalmente — para não ignorar por indiferença o que deve ser percebido como relevante.

Dessa perspectiva, prudência e equidade deixam de ser virtudes “privadas” e passam a integrar um conceito de responsabilidade pública. O argumento central do Capítulo 2 — a correção prudencial do universal pelo particular — reaparece agora como condição de legitimidade decisória: o juiz precisa demonstrar que não tratou o singular como resíduo, mas como aquilo que determina o modo correto de aplicar a norma. Aristóteles oferece o fundamento metodológico dessa exigência ao mostrar que os enunciados universais somente podem ser corretamente aplicados quando considerados à luz das circunstâncias particulares do caso (ARISTÓTELES, EN II, 7, 1107a28–29, 2009, p. 50). Em perspectiva institucional, isso significa que não basta enunciar uma regra; é necessário demonstrar por que ela se ajusta ao caso concreto, isto é, por que o particular

foi compreendido naquilo que possui de juridicamente decisivo. O dever de fundamentação deixa, assim, de constituir mero requisito formal para assumir a função de tradução pública da prudência: tornar explícito, de modo racionalmente controlável, o percurso deliberativo que conduziu ao julgamento do caso concreto.

Nesse ponto, a doutrina aristotélica do meio, quando corretamente compreendida, ilumina a racionalidade da fundamentação judicial. Ela não sugere relativismo, mas uma racionalidade que reconhece a variação do caso sem perder o eixo do correto. Assim, “o meio procurado não é o meio absoluto da coisa em si, mas o meio da coisa relativamente a cada um” (ARISTÓTELES, EN II, 6, 1106b8–9, 2009, p. 48); e “a excelência (...) está situada no meio e é definida relativamente a nós pelo sentido orientador, princípio segundo o qual também o sensato a definirá para si próprio” (ARISTÓTELES, EN II, 6, 1107a1–3, 2009, p. 49). Para o juiz, isso significa que a decisão correta não é a repetição de um ponto fixo abstrato, mas a determinação prudencial do *meio* (ou da medida) à luz do caso, preservando o *sentido orientador* que, no campo jurídico, se manifesta como princípios, bens protegidos, proporcionalidade, equidade e coerência do sistema.

A conexão com a equidade é ainda mais rigorosa quando se observa que Aristóteles descreve a dificuldade prática precisamente como dificuldade perceptiva: “Não é fácil determinar o limite a partir do qual alguém começa a ser censurável (...) porque nenhum dos objetos percepçionáveis é facilmente determinado” (ARISTÓTELES, EN II, 9, 1109b18–27, 2009, p. 55). A decisão judicial, sobretudo em casos-limite, é uma decisão sobre “limites”: quando a conduta excede, quando falta, quando se torna censurável, quando merece reprovação, quando reclama correção equitativa. Por isso, a fundamentação não pode ser um silogismo breve que ignora a zona de penumbra; ela deve ser uma explicitação das razões pelas quais, naquele caso, o juiz entendeu que houve excesso ou defeito, de modo análogo ao que Aristóteles descreve como trabalho difícil “sobretudo nas situações concretas e particulares” (ARISTÓTELES, EN II, 9, 1109b13–16, 2009, p. 55). O núcleo é o seguinte: o difícil do caso exige densidade argumentativa proporcional, sob pena de o ato decisório perder justificabilidade.

Aqui, Pierre Aubenque oferece um reforço conceitual decisivo para evitar duas deformações comuns: a tecnificação do julgar e o subjetivismo. A prudência não é “mais uma virtude” entre outras; é a instância que julga: “a prudência (...) não é uma virtude situada, no sentido em que as outras o são, visto ser ela quem aprecia e julga as situações” (AUBENQUE, 2008, p. 109). Entretanto, essa apreciação não é um mergulho na arbitrariedade do instante, pois

ela supõe um horizonte: “essa função da prudência não é possível senão num horizonte mais universal (...) horizonte em razão do qual o homem é um ser da situação, só podendo viver os princípios no modo da eventualidade e do singular” (AUBENQUE, 2008, p. 109). Em linguagem institucional: a decisão judicial não é livre por ser “criativa”, mas é responsável por realizar princípios no singular, e a fundamentação é o lugar em que se torna visível essa passagem do universal ao caso; passagem que, no Capítulo 3, já estava indicada pelo vínculo entre regra, equidade e correção prudencial.

A partir da interpretação de Aubenque, é possível compreender a responsabilidade institucional como responsabilidade pelo *kairós* decisório, isto é, pelo momento oportuno e pela medida adequada. Como visto, o discernimento do oportuno não decorre da aplicação de regras universais nem pode ser assegurado por um saber técnico. O juiz, como agente institucional, é precisamente aquele de quem se exige a capacidade de reconhecer, em cada caso, o momento adequado para decidir (medidas liminares, tutela de urgência, proteção de vulneráveis, calibragem de danos), sem qualquer promessa de infalibilidade. Nesse ponto, a racionalidade do Direito não se preserva pela negação do *kairós*, mas pela exigência de que o julgador justifique por que, naquele tempo e naquela conjuntura probatória e normativa, a decisão constituiu a medida razoável e proporcional. Daí a importância de um regime de fundamentação que não seja meramente declaratório, mas capaz de reconstruir, de forma pública e controlável, o percurso prudencial que conduziu à decisão.

Nesse quadro, as paixões educadas não são um tema periférico; elas são condição para que o juiz não confunda o bem aparente com o bem verdadeiro, especialmente quando paixões sociais e institucionais (punitivismo, compaixão desordenada, irritação moral, indiferença burocrática) pressionam o juízo. Aristóteles descreve o problema em termos inequívocos: “para a maioria o erro parece ter a sua origem no prazer; porque, embora o prazer não seja o bem, aparenta sê-lo” (ARISTÓTELES, EN III, 4, 1113a30, 2009, p. 65), e “a maior parte escolhe o gozo como sendo o bom, e rejeita o sofrimento como sendo o mau” (ARISTÓTELES, EN III, 4, 1113a32, 2009, p. 65). Traduzido ao plano jurisdicional: muitas distorções decisórias decorrem de afetos que reconfiguram a aparência do justo (o que “agrada” ao senso comum, o que “tranquiliza” a instituição, o que “evita” desgaste), substituindo o exame prudencial do caso por uma solução emocionalmente confortável. A responsabilidade institucional do julgador exige, então, que ele

seja capaz de resistir a esse deslocamento, precisamente porque o poder de julgar não é privado: ele atinge terceiros e organiza expectativas públicas.

É nesse momento que a contribuição de Martha Nussbaum se torna particularmente operativa para o Direito: sua crítica à pretensão de neutralidade emocional como ideal cognitivo. Ao sustentar que a ausência de uma resposta afetiva adequada compromete a apreensão moral do caso concreto, a autora evidencia que determinadas dimensões da experiência humana somente se tornam inteligíveis quando razão e afetividade atuam de forma integrada (NUSSBAUM, 2019, p. 270). No campo jurisdicional, isso significa que um juiz que se pretende "puramente técnico" pode, na verdade, produzir uma forma de cegueira — não porque devesse emocionar-se indiscriminadamente, mas porque certas dimensões do caso, como o sofrimento, a humilhação, a vulnerabilidade ou a gravidade, somente ingressam no juízo mediante emoções educadas e racionalmente orientadas. A ausência completa de resposta afetiva não constitui garantia de imparcialidade; ao contrário, pode revelar incapacidade de perceber o que é moralmente relevante para a decisão.

Essa tese não autoriza qualquer forma de sentimentalismo decisório. Ao contrário, reforça a distinção central, já desenvolvida nesta investigação, entre emoções desordenadas e afetividade educada. Como demonstra Martha Nussbaum, a racionalidade prática empobrece quando procura abstrair as paixões, pois elas desempenham funções cognitivas, motivacionais e propriamente humanas indispensáveis ao exercício da deliberação prudencial (NUSSBAUM, 2019, p. 270).

Para o Direito, essa conclusão possui consequências estruturais: fundamentar adequadamente não consiste apenas em aplicar razões jurídicas, mas em justificar uma decisão que permaneça vinculada à realidade humana do caso concreto sem dissolver-se em impressões subjetivas. A boa fundamentação constitui, por assim dizer, a expressão pública da prudência, integrando percepção moral, educação dos afetos e compromisso com a normatividade.

Chega-se, então, ao ponto de articulação entre prudência, equidade e fundamentação. A equidade, como correção prudencial da generalidade, exige que o julgador reconheça a limitação intrínseca do universal diante do particular e, simultaneamente, que mostre por quais razões não está arbitrariamente “criando” exceções. Nesse sentido, a fundamentação é a ponte institucional que impede que a prudência degenere em voluntarismo: ela torna rastreável o itinerário pelo qual o juiz adequou o universal às circunstâncias. Por isso, Aristóteles insiste que o problema prático não é apenas dizer o universal, mas adequá-lo às circunstâncias (ARISTÓTELES, EN II, 7,

1107a28–29, 2009, p. 50), e, correlatamente, que o juízo moral lida com objetos “percepcionáveis” que não são facilmente determinados (ARISTÓTELES, EN II, 9, 1109b18–27, 2009, p. 55). Em termos contemporâneos: a decisão justa precisa ser racionalmente comunicável porque ela lida com matéria de difícil determinação — e exatamente aí a densidade justificativa se torna indispensável.

O raciocínio se estende à dimensão da responsabilidade: se a virtude e a perversão se movem no campo do voluntário, não há como retirar do julgador a imputação pela forma de seu juízo. Aristóteles afirma, de modo enfático, que a excelência é uma ação voluntária, acrescentando que a perversão também o é e que somos “de algum modo corresponsáveis pelas disposições adquiridas” (ARISTÓTELES, EN III, 5, 1114b21–25, 2009, p. 68). A leitura institucional é direta: o juiz responde também pelas disposições profissionais que adquiriu (atenção ao caso, disciplina argumentativa, sensibilidade ao particular, independência afetiva em face de pressões). Não se trata de moralizar a jurisdição, mas de reconhecer que, em um campo no qual deliberar é inevitável e no qual o particular é decisivo, a qualidade do caráter profissional importa para a justiça do resultado.

Essa formulação permite, enfim, a transição direta ao Capítulo 4. O Capítulo 3 mostrou que a racionalidade prática não é uma maquinaria abstrata, mas um exercício situado no qual a personalidade inteira reconhece a singularidade do caso concreto e orienta o agir. Em Nussbaum, essa percepção moral corresponde à apreensão integrada do particular, na qual razão, afetividade e caráter convergem para identificar os aspectos moralmente relevantes da situação concreta (NUSSBAUM, 2019, p. 270). Aristóteles, por sua vez, delimita o domínio da deliberação como aquele em que “há indeterminação” (ARISTÓTELES, EN III, 3, 1112b8–11, 2009, p. 63) e em que deliberamos sobre o que “depende de nós” (ARISTÓTELES, EN III, 3, 1112a30–33, 2009, p. 62). O Capítulo 4, portanto, não será um “apêndice jurídico” ao Capítulo 3: será o desenvolvimento natural de sua consequência institucional. Se deliberar é inevitável e se o particular exige percepção moral, então a decisão judicial deve ser compreendida como exercício de *phronēsis*, não como um cálculo técnico exaurível, nem como uma vontade subjetiva, mas como ato prudencial que integra norma, fato e valor sob o regime público da fundamentação

Essa passagem prepara, com precisão, o foco do próximo capítulo: como a decisão judicial, enquanto ato de razão prática, articula deliberação, escolha e execução. Aristóteles já estabelece a distinção crucial: “A decisão será uma intenção deliberante das coisas que nos dizem respeito e que dependem de nós” (ARISTÓTELES, EN III, 4, 1113a6–8, 2009, p. 64). A decisão judicial, entendida como ato institucional, é precisamente isso: uma intenção deliberante pública, cujo

objeto é aquilo que depende do julgador *enquanto julgador* (qualificação jurídica, valoração de provas, escolha interpretativa, medida da tutela), e cuja legitimidade requer que o itinerário prudencial seja explicitado. A consequência é inequívoca: o Capítulo 4 deverá mostrar que julgar é agir prudentemente e que a boa fundamentação é a forma institucional de tornar visível, controlável e criticável esse exercício de *phronēsis*.

Com isso, o Capítulo 3 pode ser encerrado com uma conclusão conceitualmente coesa e metodologicamente necessária. Ao longo de seus três movimentos - o papel das emoções na deliberação, a educação afetiva na formação do juízo prático e as implicações para a função jurisdicional - tornou-se claro que a racionalidade prática aristotélica não pode ser compreendida como um exercício puramente intelectual ou formal. O juízo prudencial exige percepção do particular, e essa percepção não se dá sem a participação da afetividade. Emoções não são ruídos acidentais no processo deliberativo, mas componentes estruturais da maneira humana de apreender relevâncias morais, riscos, gravidades e urgências. Quando educadas, elas não obscurecem a razão; ao contrário, tornam possível que o universal se deixe corrigir pelo singular sem se dissolver em arbitrariedade.

Esse resultado permite reformular, em termos rigorosos, uma das tensões centrais da teoria do juízo: não se trata de opor razão e emoção, nem de subordinar uma à outra, mas de compreender sua integração na dinâmica própria da *phronēsis*. A educação afetiva aparece, assim, como condição de possibilidade do juízo responsável, estável e imputável. Sem ela, a deliberação permanece vulnerável ao bem aparente, às distorções do prazer e do medo, e à insensibilidade diante do concreto humano. Com ela, o agente passa a reconhecer o que importa no caso, no momento oportuno, com a medida adequada. A crítica contemporânea à neutralidade emocional do julgamento encontra aqui seu fundamento filosófico mais sólido: não é a presença das emoções que ameaça o juízo, mas a ausência de sua formação.

É precisamente nesse ponto que se impõe a passagem para o Capítulo 4. Se o juízo prudencial depende da integração entre razão e afetividade educada, então a decisão - especialmente a decisão jurídica - não pode ser pensada como simples aplicação de normas a fatos, mas como ato prático complexo, no qual se conjugam deliberação, escolha e responsabilidade. Aristóteles é explícito ao afirmar que a decisão (*prohairesis*) não é mero desejo nem puro pensamento, mas uma “intenção deliberante”, isto é, um querer que passou pelo crivo da razão prática (ARISTÓTELES, EN III, 4, 1113a6–8, 2009, p. 64). A decisão marca, assim, o ponto em

que a deliberação se converte em ação imputável, e é nesse limiar que se joga o núcleo da racionalidade prática.

A advertência de Nussbaum reforça, por fim, que a racionalidade prática não pode ser concebida como uma atividade intelectual desencarnada. Quando se excluem as emoções educadas do processo deliberativo, perde-se justamente a capacidade de apreender aspectos moralmente relevantes da realidade concreta (NUSSBAUM, 2019, p. 270). Essa compreensão fornece o elo decisivo entre a ética aristotélica e a teoria contemporânea da decisão judicial. O Capítulo 4 parte, portanto, de um duplo pressuposto: a decisão judicial como culminação da deliberação prudencial e a impossibilidade de reduzir o julgamento à aplicação abstrata de normas, dissociada do agente, das circunstâncias concretas e da percepção moral do particular. Julgar é exercer *phronēsis*; compreender a estrutura desse ato prudencial constitui, por isso, o próximo passo necessário da investigação.

4 A DECISÃO JUDICIAL COMO EXERCÍCIO DE *PHRONĒSIS*

4.1 Julgar como ato prudencial

A passagem do Capítulo 3 para o Capítulo 4 não introduz um “novo tema”, mas explicita o ponto culminante do percurso: se a justiça, tal como trabalhada no Capítulo 2, exige a correção prudencial do universal pelo particular, e se, tal como demonstrado no Capítulo 3, essa correção não ocorre sem percepção moral e afetividade educada, então o lugar próprio em que toda essa arquitetura se torna efetivamente inteligível é o ato da decisão. Por isso, o objetivo do presente item não é “repetir” a definição de *phronēsis* já consolidada, mas mostrar sua operação concreta sob uma forma institucional. Em outras palavras, o que, em Aristóteles, aparece como racionalidade prática do agente, no campo jurídico aparece como racionalidade prática do julgador, submetida ao ônus público de justificar-se e ao dever institucional de responder pelo seu juízo.

Essa perspectiva permite formular, com precisão, a tese diretiva do item: julgar é um ato de *phronēsis*, e não (i) um procedimento lógico-formal autossuficiente, (ii) uma operação técnico-instrumental análoga a uma perícia (*technē*), nem (iii) um exercício puramente discricionário ou subjetivo. A decisão judicial, quando corretamente compreendida, não é um “apêndice” do conhecimento jurídico, mas a forma institucional de uma competência prática: deliberar sobre o que pode ser de outro modo, discernir o relevante no caso singular, orientar-se por um fim público de justiça e escolher responsavelmente uma medida decisória que se pretenda correta.

4.1.1 Retomada sintética da *phronēsis* como racionalidade prática orientada ao particular

O Capítulo 1 estabeleceu, em chave aristotélica, que a *phronēsis* (sensatez/sabedoria prática) não é um saber teórico, mas uma disposição prática segundo razão verdadeira orientada ao bem humano. Essa definição deve permanecer como eixo, mas agora com um deslocamento metodológico: não se trata apenas de descrever a *phronēsis* como virtude intelectual, e sim de compreender como ela se torna “operatória” numa prática institucional que decide conflitos sob normas gerais.

Dois traços da racionalidade prática aristotélica são decisivos para essa transposição. O primeiro é seu vínculo estrutural com o domínio da contingência. Como demonstra Aristóteles, a deliberação incide precisamente sobre situações que ocorrem no âmbito do contingente, cujo resultado não pode ser conhecido com certeza antecipadamente (ARISTÓTELES, EN III, 3, 1112b8–11, 2009, p. 63). Essa compreensão, que no Capítulo 3 foi decisiva para explicar por que

as emoções participam da deliberação, fornece agora o fundamento para compreender por que nenhuma teoria do julgamento pode reduzir a decisão a uma simples dedução lógica. O juiz decide justamente em situações nas quais o universal da norma encontra a singularidade do caso concreto, e em que a passagem da regra à decisão não é demonstrativa, mas prudencial.

O segundo traço é o vínculo da deliberação com as ações pelas quais o agente pode responder. A racionalidade prática exerce-se precisamente no âmbito daquilo que depende do agir humano, razão pela qual deliberar significa assumir responsabilidade pelas escolhas realizadas. Aristóteles reforça: “Parece, por conseguinte, tal como foi dito, ser o Humano o princípio das ações e que a deliberação tem como objeto as ações suscetíveis de serem praticadas pelo próprio” (ARISTÓTELES, EN III, 3, 1112a31, 2009, p. 64). O núcleo conceitual aqui não é psicológico, mas normativo: o juízo prático diz respeito a um agente que é princípio do ato e, portanto, responde por ele. No plano institucional, essa estrutura reaparece de modo concentrado: o juiz, enquanto autoridade pública, é princípio do ato decisório que profere; por isso, sua decisão é imputável e deve ser racionalmente justificável.

Dito isso, a retomada da *phronēsis* em 4.1 não pode incorrer em duas simplificações simétricas. A primeira seria tratá-la como “habilidade de aplicar regras” — o que a aproximaria indevidamente de uma técnica. A segunda seria tratá-la como “liberdade criativa” — o que dissolveria seu vínculo com o fim correto e com a orientação racional. Aristóteles, ao contrário, situa a racionalidade prática entre esses extremos: ela não é ciência (*epistēmē*), nem arte produtiva (*technē*), nem arbitrariedade; é uma forma de julgamento que opera no domínio do variável e do humano.

Por isso, convém retomar um ponto metodológico já desenvolvido no Capítulo 3 e que será decisivo aqui: como adverte Aristóteles, os enunciados universais somente podem ser corretamente compreendidos e aplicados quando considerados à luz das circunstâncias particulares de cada caso (ARISTÓTELES, EN II, 7, 1107a28–29, 2009, p. 50). No campo jurídico, essa exigência adquire imediato alcance institucional: não basta enunciar um universal normativo; é necessário demonstrar por que ele se ajusta ao caso concreto — e é precisamente nesse movimento de adequação que a *phronēsis* se torna visível.

4.1.2 A decisão (*prohairesis*) como “intenção deliberante”: o núcleo prático do julgar

O passo seguinte é introduzir, de modo central, a concepção aristotélica de decisão, que, por assim dizer, confere a forma interna do ato judicial. Em Aristóteles, a decisão (*proairesis*)

consiste em uma intenção deliberada acerca daquilo que depende do agente, razão pela qual não se confunde com um impulso espontâneo nem com uma simples manifestação de vontade (ARISTÓTELES, EN III, 4, 1113a6–8, 2009, p. 64). Essa compreensão é decisiva porque impede três equívocos muito comuns na teoria do julgamento.

Primeiro, ela impede que “decidir” seja reduzido a mero querer. A decisão não é um impulso, nem um gosto, nem uma inclinação que se impõe ao agente. Ela é um querer que passou pela deliberação; ou, em termos mais rigorosos, um ato em que desejo e razão prática se articulam, de modo que o agente não apenas quer, mas quer segundo um percurso deliberativo orientado por um fim e capaz de considerar a singularidade do caso concreto na aplicação do universal.

Segundo, ela impede que “decidir” seja reduzido a mera conclusão lógica. Se a decisão fosse apenas o desfecho necessário de um silogismo, não haveria propriamente escolha, mas necessidade. Em Aristóteles, porém, a decisão constitui a culminação da deliberação prática, razão pela qual reúne, simultaneamente, racionalidade e responsabilidade: racionalidade, porque resulta de um processo deliberativo; responsabilidade, porque exprime uma escolha imputável ao agente. A decisão judicial é, por isso, um ato prático pleno: é o momento em que a deliberação se converte em ato juridicamente imputável.

Terceiro, ela impede que “decidir” seja confundido com arbitrariedade. A decisão é deliberante; portanto, é estruturada por razões, por avaliação de meios, por consideração de circunstâncias e por orientação ao fim. Esse ponto será vital para afastar a leitura segundo a qual reconhecer a dimensão prudencial do julgar equivaleria a aceitar subjetivismo.

No horizonte do Direito, a pertinência dessa definição aparece com clareza quando se observa que a decisão judicial sempre envolve, ao menos, três dimensões inseparáveis: (i) a qualificação normativa do problema (o que a norma exige e em que termos), (ii) a reconstrução do caso (o que ocorreu e quais circunstâncias são relevantes), e (iii) a determinação prudencial da medida decisória (o que deve ser feito aqui-e-agora, por esta autoridade, sob condições de prova e limites institucionais). Em todas essas dimensões, a decisão é “intenção deliberante”: ela não é mero registro do que “se segue” automaticamente, mas um ato que assume responsabilidade por uma orientação do agir institucional.

Esse ponto se torna ainda mais rigoroso quando se recorda a delimitação aristotélica do campo do cálculo e da deliberação. Em passagem já incorporada ao corpus do trabalho, Aristóteles afirma que “ninguém delibera acerca daquilo que não pode ser de outra maneira. Assim, a

possibilidade de cálculo inere numa parte da dimensão da alma que é capaz de razão” (ARISTÓTELES, EN VI, 1, 1139a15–17, 2009, p. 129). A decisão judicial, como ato de “cálculo” prudencial, existe exatamente porque o caso admite alternativas de enquadramento, de medida e de resposta institucional. Se a decisão fosse necessária como um teorema, não haveria deliberação nem cálculo; haveria apenas execução.

Assim, ao introduzir *prohairesis* como “intenção deliberante”, não se faz um ornamento terminológico: explicita-se o que torna o julgar um ato propriamente prático. O juiz, enquanto decide, faz algo análogo ao que Aristóteles descreve no agente prudente: ele se move no campo do “poder ser de outro modo”, avalia razões e meios, e escolhe uma direção pública para o caso.

4.1.3 Estrutura interna do julgar: deliberação, juízo do particular e escolha responsável

Uma vez fixado o núcleo da decisão, é possível explicitar a estrutura interna do julgar, conforme o mapa metodológico do capítulo. Essa estrutura pode ser descrita em três momentos articulados: (a) deliberação, (b) juízo do particular e (c) escolha responsável. Importa, desde logo, ressaltar que esses momentos não são “etapas cronológicas rígidas”. Na prática, eles se entrelaçam. Ainda assim, a distinção é filosoficamente útil para revelar o que a visão técnico-dedutiva obscurece.

(a) Deliberação: cálculo prudencial dos meios sob contingência

A deliberação consiste no exame racional das alternativas possíveis no âmbito da contingência. Como demonstra Aristóteles, ela incide precisamente sobre situações cujo desfecho não pode ser conhecido com certeza antecipadamente, razão pela qual exige ponderação, avaliação das circunstâncias e escolha dos meios mais adequados ao fim visado (ARISTÓTELES, EN III, 3, 1112b8–11, 2009, p. 63). No processo judicial, essa contingência manifesta-se sob formas características: incerteza probatória (limites da reconstrução dos fatos), incerteza interpretativa (pluralidade de sentidos normativos plausíveis) e incerteza prática (efeitos da decisão, impacto sobre bens jurídicos e riscos de injustiça ou desproporção). Deliberar, nesse contexto, não significa decidir livremente, mas enfrentar racionalmente alternativas possíveis sob limitações reais.

Esse ponto ajuda a localizar a decisão judicial no domínio próprio da deliberação prudencial. O fato de a decisão recair sobre aquilo que admite escolha racional significa que ela não decorre de automatismos nem de demonstrações necessárias, mas exige ponderação, medida e orientação ao fim. No juiz, essa competência se expressa como capacidade de ordenar razões, distinguir o essencial do acessório e vincular os meios decisórios à realização do justo.

(b) Juízo do particular: percepção moral do relevante no caso concreto

O segundo momento é o juízo do particular, isto é, a apreensão do que importa nesta situação. Aqui, o Capítulo 4 oferece a ponte indispensável: a percepção moral não consiste na simples identificação de fatos, mas na capacidade de reconhecer, à luz da razão prática, os aspectos moral e juridicamente relevantes da situação concreta (NUSSBAUM, 2019, p. 270).

No exercício da jurisdição, reconhecer a singularidade do caso concreto significa, entre outras coisas, perceber quando uma diferença fática assume relevância jurídica, quando uma condição de vulnerabilidade se torna decisiva para a medida a ser adotada, quando determinada consequência revela-se desproporcional ou quando a aplicação literal da norma geral, sem a necessária correção prudencial, conduz à injustiça.

Essa exigência confirma que o juízo do particular não pode ser automatizado. No domínio da ação, o relevante não se deixa apreender por critérios rígidos ou previamente estabelecidos, mas requer uma percepção prudencial das circunstâncias concretas. Por isso, Aristóteles observa que "nenhum dos objetos percepcionáveis é facilmente determinado..." (ARISTÓTELES, EN II, 9, 1109b18–27, 2009, p. 55). A expressão "objetos percepcionáveis" é filosoficamente reveladora: na racionalidade prática, o relevante precisa ser visto e avaliado, não apenas deduzido.

(c) Escolha responsável: ato conclusivo e imputável

O terceiro momento corresponde à decisão propriamente dita, pela qual o percurso deliberativo culmina em uma escolha assumida como responsabilidade pública. Em Aristóteles, a *prohairesis* consiste justamente na decisão deliberada acerca daquilo que depende do agente, razão pela qual a escolha nunca se reduz a um impulso, mas exprime uma escolha racional e imputável (ARISTÓTELES, EN III, 4, 1113a6–8, 2009, p. 64). O juiz, ao decidir, não apenas calcula e percebe; ele escolhe e responde por essa escolha. É nesse momento que a decisão assume sua dimensão propriamente institucional: torna-se um ato prudencial submetido ao dever de fundamentação, ao controle público e à crítica racional.

Essa estrutura tripla permite compreender, com maior nitidez, por que a decisão judicial não é redutível a um único registro (lógico, técnico ou subjetivo). Ela tem uma racionalidade própria: é uma racionalidade prática que integra (i) cálculo de meios, (ii) percepção do particular, e (iii) responsabilidade pelo ato conclusivo.

4.1.4 Julgar não é técnica (*technē*): por que o modelo técnico falha no Direito

Chega-se, então, ao ponto crítico do item: distinguir prudência e técnica. A distinção não é um detalhe terminológico; ela delimita dois modos de exercício da racionalidade e, conseqüentemente, dois modos distintos de erro.

A partir da caracterização aristotélica da *technē*, é possível compreendê-la, no contexto desta investigação, como uma virtude intelectual voltada à produção (*poiēsis*), normalmente dirigida à obtenção de um produto externo e regida por procedimentos relativamente estabilizáveis, que favorecem a repetibilidade e o controle do processo. A prudência (*phronēsis*), ao contrário, opera no domínio do variável, do humano e do “poder ser de outro modo”, onde o universal não se deixa aplicar sem correção. É por isso que, no *corpus* aristotélico aqui examinado, a deliberação é vinculada ao contingente, e o cálculo ao que não é necessário (ARISTÓTELES, EN VI, 1, 1139a15–17, 2009, p. 129).

No Direito, o risco de um modelo técnico é duplo. De um lado, ele produz formalismo: uma aplicação que se satisfaz com a generalidade e negligencia a consideração das circunstâncias particulares. Como demonstra Aristóteles, os enunciados universais somente cumprem adequadamente sua função quando confrontados com a singularidade dos casos a que se destinam (ARISTÓTELES, EN II, 7, 1107a28–29, 2009, p. 50). O juiz que apenas enuncia o universal — ainda que corretamente — pode falhar precisamente onde o juízo prudencial se torna indispensável: na identificação do que, naquele caso concreto, possui relevância decisiva para a realização da justiça. De outro lado, o modelo técnico produz uma ilusão de completude: como se o direito fosse um sistema de regras capaz de eliminar o trabalho do julgamento. Mas, como já se estabeleceu na transição do Capítulo 4, o domínio prático é aquele em que “é incerto qual será o seu resultado” (ARISTÓTELES, EN III, 3, 1112b8–11, 2009, p. 63). Essa incerteza não é um defeito accidental do Direito: ela é estrutural, porque o Direito regula ações humanas em contextos variáveis. Por isso, onde a técnica promete previsibilidade total, a prudência reconhece limites e exige responsabilidade.

Aqui, a contribuição hermenêutica já registrada no *corpus* torna-se particularmente útil para o Direito: “nós já nos levamos conosco para dentro de cada compreensão, e isso de tal modo, que, para Gadamer, compreensão e aplicação coincidem” (TESTA, 2021, p. 152). A frase é decisiva porque impede a fantasia de um “momento de aplicação” puramente externo e mecânico. Se compreensão e aplicação coincidem, então a decisão judicial é sempre um ato em que o intérprete

se envolve e responde, não como subjetivismo, mas como estrutura do compreender situado. No mesmo sentido, “A racionalidade da *phronesis*, ao vincular o *logos* com o *ethos*, é capaz de superar a cisão entre teoria e prática” (TESTA, 2021, p. 158). No Direito, isso significa que não há aplicação correta que dispense a formação do julgador, porque a decisão exige *lógos* (razões) e *éthos* (disposições estáveis, compromisso com o justo, sensibilidade educada ao caso).

Essa distinção também ajuda a compreender por que a decisão prudencial não se confunde com “discrecionabilidade”. O juiz prudente não decide “porque pode”; decide porque deve responder ao caso sob razões públicas. A prudência não é licença: é exigência. A técnica busca uma segurança que dispensa o juízo; a prudência assume que o juízo é inevitável e, justamente por isso, precisa ser racional, responsável e controlável.

4.1.5 A decisão judicial como racionalidade prática institucionalizada: razão, caráter, sensibilidade e responsabilidade

O ponto culminante do item pode agora ser formulado em termos integradores, retomando o que foi construído desde a introdução.

Da introdução, permanece o horizonte normativo do trabalho: compreender o julgar não como automatismo, mas como ato dotado de pretensão de correção. Do Capítulo 1, permanece a estrutura da *phronēsis* como racionalidade prática que não se separa da dimensão ética. Do Capítulo 2, permanece o núcleo da correção do universal pelo particular — e, portanto, a ideia de que a justiça não se esgota em conformidade formal. Do Capítulo 3, permanece a tese de que não há percepção do particular sem uma racionalidade ‘encarnada’ — entendida aqui, não como termo aristotélico literal, mas como formulação interpretativa que designa uma razão prática inseparável da experiência, do caráter (*éthos*) e da percepção do singular —, na qual a afetividade educada participa do reconhecimento do relevante.

A decisão judicial, assim compreendida, é o lugar em que a justiça deixa de ser apenas “virtude” e passa a ser “ato racional-prático institucionalizado”. Isso significa, concretamente, que o julgamento justo exige:

1. **Razão prática (deliberação e cálculo):** o juiz decide sobre o contingente e o incerto, e por isso deve deliberar com pertinência e medida (ARISTÓTELES, EN III, 3, 1112b8–11, 2009, p. 63).
2. **Sensibilidade ao particular (percepção moral):** o caso não é “resíduo” da norma; ele é o lugar em que a norma encontra seus limites e precisa ser adequadamente ajustada

(ARISTÓTELES, EN II, 7, 1107a28–29, 2009, p. 50). A percepção é “reconhecimento do particular” (NUSSBAUM, 2019, p. 270), e sem isso a decisão tende a degradar-se em formalismo.

3. **Caráter e disposições estáveis (éthos profissional):** a racionalidade prudencial vincula *lógos* e *éthos* (TESTA, 2021, p. 158). No juiz, isso se manifesta como capacidade de resistir a distorções, pressões e atalhos, não por neutralidade “asséptica”, mas por formação e disciplina interna.
4. **Responsabilidade pública (ato imputável):** a decisão é “intenção deliberante” (ARISTÓTELES, 2009, EN III, 4, 1113a6–8, p. 64), logo é um ato que assume autoria e deve ser justificável. A fundamentação, nesse contexto, não é mero requisito externo, mas sim, isto sim, a forma pública de tornar rastreável o itinerário prudencial do julgamento.

Reunindo esses elementos, pode-se afirmar, com rigor, que a decisão judicial é um ato racional-prático complexo: ela envolve deliberação sobre meios, percepção do singular, orientação por fins públicos e escolha responsável. Ela não é um silogismo fechado; não é um procedimento técnico; não é um capricho subjetivo. Ela é a forma institucional do exercício de *phronēsis*.

O resultado filosófico do item 4.1 pode, então, ser sintetizado da seguinte maneira: compreender o julgar como ato prudencial é reconhecer que a racionalidade do Direito não se realiza sem o trabalho do juízo situado. A decisão judicial é uma “intenção deliberante” (ARISTÓTELES, EN III, 4, 1113a6–8, 2009, p. 64) sobre o que depende do julgador enquanto julgador, no domínio do contingente e do incerto (ARISTÓTELES, EN III, 3, 1112b8–11, 2009, p. 63). Por isso, a boa decisão não é apenas correta “em abstrato”, mas adequada ao particular (ARISTÓTELES, EN II, 7, 1107a28–29, 2009, p. 50), o que exige percepção moral, assim entendida como capacidade racional de apreensão do particular (NUSSBAUM, 2019, p. 270), e a unidade entre *lógos* e *éthos* (TESTA, 2021, p. 158).

Com isso, abre-se naturalmente o próximo passo do capítulo: se julgar é exercer *phronēsis*, então é possível — e metodologicamente necessário — dialogar com teorias contemporâneas da decisão que, por caminhos distintos, também recusam a imagem do juiz como mero aplicador mecânico. É nesse ponto que se insere o item 4.2: o diálogo crítico com Dworkin, examinando convergências estruturais e limites conceituais, especialmente no que toca ao risco de uma racionalidade excessivamente formal e à ausência explícita de uma teoria da percepção moral e das emoções educadas, tal como consolidada no Capítulo 3.

4.2 Diálogo com Dworkin

4.2.1 A decisão judicial como interpretação

A compreensão da decisão judicial como ato interpretativo constitui um dos pontos de inflexão decisivos na teoria jurídica contemporânea. Ao recusar a ideia de que julgar seja uma mera operação de subsunção lógica de fatos a normas, a hermenêutica jurídica moderna desloca o centro da racionalidade decisória do plano técnico-formal para o plano prático-interpretativo. É nesse contexto que a aproximação entre Aristóteles e Ronald Dworkin se torna não apenas possível, mas conceitualmente fecunda.

Do ponto de vista aristotélico, já se mostrou nos capítulos anteriores que deliberar não é aplicar regras previamente dadas, mas procurar racionalmente os meios adequados em situações contingentes. Como afirma o Estagirita, de modo direto e inequívoco: “Procurar e deliberar são dois processos diferentes, mas deliberar é procurar qualquer coisa” (ARISTÓTELES, EN VI, 9, 1142a31, 2009, p. 138). A deliberação, portanto, não é repetição do já sabido, mas investigação prática orientada à ação. Por isso mesmo, Aristóteles esclarece que: “Na verdade, quem está a passar por um processo de deliberação não procura saber nada acerca de coisas que já conhece” (ARISTÓTELES, EN VI, 9, 1142a35, 2009, p. 138).

Essa estrutura é decisiva para compreender a decisão judicial como interpretação. Julgar não é reencontrar mecanicamente o conteúdo da lei, mas compreender o sentido normativo da prática jurídica à luz do caso concreto, em um movimento que envolve cálculo prudencial, juízo do particular e escolha responsável. É justamente essa concepção que Dworkin retoma e reformula no interior de sua teoria do direito como integridade. Para Dworkin, o direito não é um sistema fechado de regras, mas uma prática interpretativa cuja racionalidade emerge do esforço contínuo de apresentar o conjunto das decisões jurídicas sob sua melhor luz. Como formula de maneira programática: “Segundo o direito como integridade, as proposições jurídicas são verdadeiras se constam, ou se derivam, dos princípios de justiça, equidade e devido processo legal que oferecem a melhor interpretação construtiva da prática jurídica da comunidade” (DWORKIN, 2014, p. 272).

A decisão judicial, nesse modelo, não consiste em descobrir um significado previamente fixado, mas em interpretar a prática jurídica como um todo, assumindo responsabilidade pelos valores que a sustentam. Por isso, decidir um caso concreto equivale a decidir como a comunidade jurídica deve compreender a si mesma. Nas palavras do próprio Dworkin:

Decidir se o direito vai assegurar à sra. McLoughlin uma indenização pelos prejuízos sofridos, por exemplo, equivale a decidir se vemos a prática jurídica sob sua melhor luz a partir do momento em que supomos que a comunidade aceitou o princípio de que as pessoas na situação dela têm direito a ser indenizadas. (DWORKIN, 2014, p. 272)

Essa concepção aproxima-se profundamente da estrutura aristotélica da *phronēsis*. Assim como o agente prudente não deduz sua ação de princípios universais abstratos, mas julga o que é adequado naquela situação, também o juiz, em Dworkin, não aplica mecanicamente a norma, mas interpreta o direito como um todo orientado por princípios. A afinidade torna-se ainda mais clara quando se observa que, para Aristóteles, a boa deliberação não se confunde nem com ciência nem com opinião: “Nenhuma boa deliberação é, portanto, uma opinião” (ARISTÓTELES, EN VI, 9, 1142b7, 2009, p. 139).

Do mesmo modo, Dworkin insiste que a decisão judicial não é arbitrária nem subjetiva, ainda que envolva escolha. Há critérios de adequação, coerência e integridade que limitam o espaço interpretativo. Como afirma: “Uma interpretação tem por finalidade mostrar o que é interpretado em sua melhor luz possível” (DWORKIN, 2014, p. 292). Essa exigência de “melhor luz” não é um critério técnico, mas prático-moral, o que recoloca a decisão judicial no âmbito da racionalidade prática. Por isso, Dworkin rejeita tanto o formalismo quanto o pragmatismo puro, afirmando que: “Mas esta não pode ser uma decisão exclusivamente mecânica; ele não pode simplesmente contar o número de decisões anteriores que podem ser vistas como ‘erros’” (DWORKIN, 2014, p. 296).

Aqui se torna visível a convergência estrutural com Aristóteles: julgar é um ato racional, mas não dedutivo; é orientado por princípios, mas sensível ao particular; exige coerência, mas não elimina a escolha responsável. Nessa perspectiva, a decisão correta não decorre apenas da consistência da argumentação, mas pressupõe igualmente a formação ética do julgador, pois, em Aristóteles, prudência e excelência moral constituem condições inseparáveis do bom julgamento (ARISTÓTELES, EN VI, 13, 1145a5–7, 2009, p. 146).

A decisão judicial, compreendida como interpretação, é, portanto, um ato prudencial institucionalizado. Ela não é mera técnica, nem simples aplicação de regras, mas exercício de *phronēsis* no interior de uma prática normativa compartilhada. Esse ponto prepara diretamente a tensão que será explorada nos subitens seguintes: se, por um lado, Dworkin se aproxima notavelmente da racionalidade prática aristotélica, por outro, sua teoria ainda conserva traços de uma racionalidade excessivamente intelectualizada. Essa questão será confrontada à luz das análises do Capítulo 4 sobre percepção moral e emoções educadas.

4.2.2 Integridade, coerência e razão prática

A proposta dworkiniana do direito como integridade representa um dos esforços mais sofisticados da filosofia jurídica contemporânea para superar tanto o formalismo legalista quanto o decisionismo discricionário. Ao conceber o direito como uma prática interpretativa orientada por princípios, Dworkin desloca o eixo da decisão judicial da mera subsunção de regras para um exercício de justificação racional integrada, no qual coerência, responsabilidade moral e continuidade institucional assumem papel central. Nesse ponto, sua teoria estabelece um diálogo fecundo — ainda que tenso — com a concepção aristotélica de *phronēsis*.

Segundo Dworkin, as proposições jurídicas são verdadeiras quando derivam “dos princípios de justiça, equidade e devido processo legal que oferecem a melhor interpretação construtiva da prática jurídica da comunidade” (DWORKIN, 2014, p. 272). O direito, assim compreendido, não é um conjunto fragmentado de decisões ocasionais, mas uma prática que deve ser interpretada como um todo dotado de sentido, orientado por valores compartilhados. A integridade surge, portanto, como um ideal normativo que exige do julgador um compromisso com a coerência substancial do sistema jurídico.

Essa exigência se manifesta com clareza na metáfora do romance em cadeia, segundo a qual cada juiz deve escrever seu capítulo “de modo a criar da melhor maneira possível o romance em elaboração” (DWORKIN, 2014, p. 276). A decisão judicial não é, nesse modelo, um ato isolado, mas uma contribuição responsável a uma narrativa institucional contínua. Tal concepção já indica uma aproximação significativa com a racionalidade prática aristotélica, na medida em que pressupõe atenção ao contexto, responsabilidade pelo todo e sensibilidade à continuidade da ação.

Contudo, a coerência exigida pela integridade não é meramente formal ou lógica. Dworkin insiste que interpretar é mostrar o objeto interpretado “em sua melhor luz possível” (DWORKIN, 2014, p. 292), o que implica uma avaliação substantiva orientada por critérios morais. A coerência, nesse sentido, não se reduz à consistência interna de regras, mas envolve um juízo prático sobre quais princípios melhor justificam o histórico jurídico da comunidade. Trata-se de uma coerência valorativa, não dedutiva.

É precisamente aqui que o diálogo com Aristóteles se aprofunda. Para o Estagirita, a deliberação correta não se confunde com a aplicação de um saber técnico, mas consiste em um exercício prudencial orientado ao bem humano e desenvolvido no domínio do contingente, onde

não há demonstração necessária. Por isso, a boa deliberação não se reduz à formulação de uma opinião subjetiva, mas constitui um juízo racional orientado à ação correta.

Dworkin, ao rejeitar tanto o pragmatismo quanto o ceticismo, aproxima-se desse horizonte prático. O juiz que adere ao direito como integridade deve escolher entre interpretações possíveis aquela que melhor realiza a justiça e a equidade “na correta relação” (DWORKIN, 2014, p. 314), assumindo que essa escolha não é mecânica, mas exige julgamento responsável. O próprio Dworkin reconhece que “mais de uma interpretação pode sobreviver” ao teste inicial de adequação (p. 285), o que torna inevitável o momento decisório propriamente prudencial.

Entretanto, apesar dessa convergência estrutural, permanece uma diferença decisiva. Em Aristóteles, a coerência da ação está intrinsecamente ligada à formação do caráter e à percepção moral do agente. A sensatez (*phronēsis*) não apenas orienta os meios, mas pressupõe uma disposição ética correta: “a excelência faz do fim um fim correto, e a sensatez abre para o encaminhamento nessa direção” (ARISTÓTELES, EN VI, 12, 1141a10, 2009, p. 143). Não há, portanto, decisão correta sem virtude, nem virtude plenamente eficaz sem sensatez.

Já em Dworkin, a integridade tende a operar prioritariamente no plano da justificação racional do sistema, ainda que com sensibilidade moral. O juiz Hércules, figura central dessa teoria, é descrito como alguém capaz de desenvolver uma teoria coerente que justifique o direito como um todo, mesmo reconhecendo que “Nenhum juiz real poderia impor nada que, de uma só vez, se aproxime de uma interpretação plena de todo o direito que rege sua comunidade” (DWORKIN, 2014, p. 294). A integridade, assim, permanece como um ideal regulativo, mais do que como uma virtude encarnada no caráter do julgador.

Essa diferença se torna ainda mais evidente quando se considera o papel do conflito de princípios. Dworkin reconhece que os princípios jurídicos são “às vezes concorrentes, mas não contraditórios” (nota de rodapé nº 20, p. 330), exigindo do juiz uma escolha orientada por razões de moral pessoal e política:

Então ele deve perguntar, do modo que agora já se tornou familiar, se uma das opções que o sistema poderia fazer entre os princípios é excluída por questões de adequação. Se assim não for, ele deve decidir qual é superior em termos de moral pessoal e política, e ainda que outros pudessem tomar uma decisão diferente, isso em si não se coloca como uma objeção à sua escolha. (DWORKIN, Nota de rodapé nº 20, p. 331)

Tal escolha, embora racionalmente justificada, não elimina o fato de que outros poderiam decidir de modo diverso sem incorrer, por isso, em erro lógico. Aqui, o espaço da *phronēsis* aristotélica reaparece de forma implícita, ainda que não tematizada como tal.

Em Aristóteles, contudo, esse espaço é explicitamente assumido como constitutivo da racionalidade prática. A decisão correta não resulta da aplicação de um algoritmo normativo, mas da capacidade de “deliberar corretamente o objetivo, a maneira e o momento oportuno” (ARISTÓTELES, EN VI, 9, 1142b27, 2009, p. 140). A coerência da ação justa não é apenas sistêmica, mas existencial e ética. Trata-se de uma coerência vivida, que envolve percepção do particular, sensibilidade ao contexto e responsabilidade pelo efeito da decisão.

Desse modo, pode-se afirmar que a integridade dworkiniana constitui uma poderosa tentativa de racionalizar o julgamento jurídico sem reduzi-lo à técnica. Contudo, à luz da ética aristotélica — especialmente quando enriquecida pela análise das emoções e da percepção moral desenvolvida no capítulo 3 —, essa racionalidade permanece, em certa medida, desencarnada, pois se estrutura predominantemente em termos interpretativos e argumentativos, ao passo que, em Aristóteles, a razão prática — em sua forma encarnada — é inseparável da formação do agente e da percepção do particular. A coerência que Dworkin exige é fundamentalmente interpretativa e argumentativa; a coerência aristotélica é, antes de tudo, prática e formativa.

Essa tensão não invalida a teoria de Dworkin, mas revela seus limites. Ao insistir que o direito é uma prática interpretativa orientada por princípios, Dworkin aproxima-se decisivamente da *phronēsis*. Contudo, ao não tematizar de modo suficiente a dimensão afetiva, perceptiva e ética do julgador, sua concepção de racionalidade prática permanece incompleta. É precisamente essa lacuna que será explorada no próximo subitem, ao se examinar criticamente o modelo do juiz Hércules à luz da tradição aristotélica e das contribuições contemporâneas sobre emoções educadas e percepção moral.

4.2.3 O juiz Hércules e seus limites: crítica aristotélico-nussbaumiana

A figura do juiz Hércules ocupa lugar central na arquitetura teórica de Ronald Dworkin. Concebido como um julgador ideal, dotado de capacidades interpretativas extraordinárias, Hércules representa o ponto máximo da exigência de racionalidade jurídica: um juiz capaz de reconstruir o direito como um sistema íntegro de princípios, interpretando-o sempre da “melhor maneira possível”, com coerência narrativa e fidelidade moral. Trata-se, sem dúvida, de uma construção teórica poderosa, cuja função é elevar o padrão argumentativo da decisão judicial e

afastar tanto o positivismo mecânico quanto o decisionismo discricionário. Contudo, precisamente por sua função idealizadora, o modelo de Hércules revela limites filosóficos significativos quando confrontado com a tradição aristotélica da racionalidade prática e com a crítica contemporânea à abstração do juízo moral.

Do ponto de vista aristotélico, o primeiro limite fundamental do juiz Hércules reside em sua hipertrofia cognitiva. Hércules é concebido como um intérprete capaz de integrar, sem resto, todo o material normativo relevante em uma interpretação coerente, como se o direito pudesse ser apreendido integralmente por um exercício ampliado da razão teórica aplicada à prática. Ainda que Dworkin insista que se trata de uma *razão interpretativa*, e não meramente dedutiva, o modelo permanece marcado por uma confiança excessiva na capacidade de reconstrução racional total do caso. Em contraste, Aristóteles é explícito ao afirmar que o domínio da ação humana não é suscetível de exatidão científica, porque lida com aquilo que “pode ser de outra maneira” e cujo resultado permanece estruturalmente incerto (ARISTÓTELES, EN III, 3, 1112b8–11, 2009, p. 63). A *phronēsis* não é um saber que domina o particular por totalização, mas uma virtude que julga sob insuficiência, operando com o que é apenas *o mais das vezes* verdadeiro.

Esse contraste é decisivo. O juiz aristotélico não é aquele que tudo integra, mas aquele que vê bem o que importa no caso concreto. A excelência do julgamento não reside na completude da reconstrução normativa, mas na correção prudencial da decisão diante de circunstâncias singulares que escapam à sistematização exaustiva. Como Aristóteles observa, “não é fácil determinar o limite” do excesso ou da deficiência, porque “nenhum dos objetos percepçionáveis é facilmente determinado” (ARISTÓTELES, EN II, 9, 1109b18–27, 2009, p. 55). O limite de Hércules, nesse ponto, não é apenas humano, mas filosófico: ele supõe que o particular possa ser plenamente absorvido por uma narrativa coerente, quando, para Aristóteles, o particular resiste à totalização e exige julgamento sensível, não síntese totalizante.

Esse limite cognitivo conecta-se a um segundo ponto crítico: a subestimação da dimensão afetiva e perceptiva do juízo. Embora Dworkin reconheça que a interpretação jurídica envolve valores morais e não seja um procedimento puramente técnico, o juiz Hércules permanece, em larga medida, uma figura intelectualmente desencarnada. Sua excelência é definida quase exclusivamente em termos de competência interpretativa, coerência argumentativa e fidelidade a princípios. À luz do Capítulo 4, esse recorte mostra-se insuficiente. Como se demonstrou, a

deliberação prática não se dá apenas no plano das razões formuláveis, mas envolve percepção moral do particular, e essa percepção é inseparável de uma afetividade educada.

Aqui, a contribuição de Martha Nussbaum revela toda a sua força. Ao compreender a percepção moral como uma apreensão integrada do particular, na qual razão, afetividade e caráter convergem para reconhecer os aspectos moralmente relevantes da situação concreta (NUSSBAUM, 2019, p. 270), a autora desloca o centro do juízo prático da mera reconstrução racional para a capacidade de reconhecer o humano no caso concreto. O risco do juiz Hércules, nesse contexto, é substituir a percepção moral pela coerência sistêmica: ver o caso principalmente como um nó em uma narrativa jurídica abrangente, e não como uma situação humana singular dotada de peso próprio. A crítica não é de natureza psicológica, mas epistemológica: ao abstrair a dimensão afetiva, reduz-se a capacidade de apreensão do particular e perde-se parte do valor humano que deve informar o próprio juízo.

Esse ponto torna-se ainda mais sensível quando se considera a crítica aristotélica ao intelectualismo moral. Aristóteles insiste que não basta conhecer o bem; é preciso ver o bem no caso concreto e desejá-lo de modo adequado. O erro prático não decorre apenas de falha cognitiva, mas de disposições afetivas desordenadas que fazem o bem parecer diferente do que é (ARISTÓTELES, EN III, 4, 1113a29–32, 2009, p. 65). O juiz Hércules, ao ser concebido como um intérprete idealizado, corre o risco inverso: não o da paixão desordenada, mas o da insensibilidade estrutural, isto é, da perda de contato com o particular enquanto particular. A justiça, então, pode tornar-se impecável do ponto de vista da coerência e, ainda assim, falhar naquilo que Aristóteles chamaria de correção prudencial do universal.

Um terceiro limite emerge quando se considera a temporalidade do julgamento. O juiz Hércules opera, em grande medida, como se a decisão pudesse ser construída a partir de uma visão sincrônica e abrangente do direito, na qual passado, presente e futuro normativos são integrados em uma interpretação ideal. A *phronēsis*, ao contrário, é essencialmente temporal e situada: ela se exerce no *kairós*, no momento oportuno, sob condições irrepetíveis. Pierre Aubenque formulou esse problema de modo incisivo ao perguntar como certos agentes conseguem atingir o *kairós* se nenhuma ciência ou técnica permite apreendê-lo infalivelmente (AUBENQUE, 2008, p. 166). A resposta aristotélica não remete a um saber superior, mas a uma disposição prática formada pela experiência e pela educação do caráter.

Nesse sentido, o juiz Hércules representa um ideal de julgamento atemporalmente racional, enquanto o juiz prudente aristotélico é um agente que decide no tempo, sob risco, sem garantia de acerto absoluto. A decisão judicial real — e institucionalmente responsável — aproxima-se muito mais deste segundo modelo. Como se mostrou no Capítulo 4, a responsabilidade do julgador não decorre da posse de um saber completo, mas do fato de que a decisão é voluntária, deliberada e imputável (EN III, 1 e 5). O modelo hercúleo, ao elevar excessivamente o ideal cognitivo, pode obscurecer essa dimensão trágica e responsável do julgar, transformando o erro em falha teórica, quando, para Aristóteles, ele é inerente ao campo da ação.

Por fim, há um limite normativo decisivo: o juiz Hércules tende a concentrar a legitimidade da decisão na qualidade da interpretação, enquanto a tradição aristotélica — reforçada por Nussbaum — desloca a legitimidade para a qualidade do julgamento prudencial. Interpretar bem não é ainda julgar bem. Julgar bem implica reconhecer quando a aplicação coerente de princípios exige correção equitativa, sensibilidade ao caso e, sobretudo, responsabilidade pela escolha efetuada. Aristóteles é claro ao afirmar que a decisão (*prohairesis*) é uma “intenção deliberante” acerca do que depende de nós (ARISTÓTELES, EN III, 4, 1113a6–8, 2009, p. 64). A decisão judicial, portanto, não é apenas interpretação correta, mas escolha prática que compromete o agente e a instituição.

A crítica aristotélico-nussbaumiana ao juiz Hércules não visa descartá-lo, mas situá-lo. Hércules é valioso como ideal regulativo de integridade e coerência, mas insuficiente como modelo completo do julgar. Ele ilumina a dimensão interpretativa da decisão, mas obscurece sua dimensão prudencial, afetiva e situada. O risco não é apenas teórico: um modelo excessivamente hercúleo pode favorecer uma cultura decisória que privilegia a elegância da argumentação sistêmica em detrimento da percepção moral do particular e da responsabilidade pelo impacto humano da decisão.

Com isso, torna-se possível preparar a transição interna para o próximo movimento do capítulo. Se o juiz Hércules revela limites quando confrontado com a *phronēsis* aristotélica e com a crítica de Nussbaum à abstração do juízo, então a decisão judicial precisa ser reconceituada não como síntese interpretativa ideal, mas como ato prudencial institucional, no qual deliberação, percepção moral, escolha e fundamentação se articulam sob condições de contingência. É precisamente essa estrutura da decisão — enquanto intenção deliberante pública, situada e imputável

- que será aprofundada no item seguinte, em que se examinará a decisão judicial como exercício pleno de *phronēsis* no interior do direito.

O diálogo com Dworkin permite, assim, uma conclusão precisa. A teoria interpretativa do Direito aproxima-se da ética aristotélica ao reconhecer que julgar não é aplicar regras de modo automático, mas exercer julgamento responsável orientado por razões. Contudo, ela permanece limitada por uma concepção de racionalidade que tende a privilegiar a coerência discursiva e institucional em detrimento da percepção moral do particular e da formação afetiva do julgador.

O passo seguinte impõe-se naturalmente. Se a decisão judicial não pode ser reduzida nem a técnica nem a interpretação puramente racional, então é necessário examinar o modo como o universal jurídico se deixa corrigir pelo caso concreto. É nesse ponto que a hermenêutica prudencial encontra seu fundamento mais sólido: a equidade (*epieíkeia*) como modelo de aplicação sensível ao singular, e a decisão como ato no qual razão, percepção e responsabilidade se integram. É exatamente isso que será desenvolvido no item 4.3, ao se mostrar que a *phronēsis* não é apenas um conceito ético, mas a condição de possibilidade da aplicação justa do Direito ao caso concreto.

4.3 Hermenêutica e prudência: aplicação ao caso concreto

4.3.1 Do universal ao particular: o problema da aplicação

A passagem para o estudo da aplicação concreta do Direito marca um novo deslocamento no percurso do estudo. Se, até aqui, a investigação mostrou que a decisão judicial é um ato de *phronēsis* — isto é, de racionalidade prática deliberativa — e que tal racionalidade não pode ser compreendida sem a integração das emoções educadas e da percepção moral, impõe-se agora enfrentar o ponto no qual essas dimensões se condensam de modo mais exigente: a transição do universal normativo ao caso singular. É nesse ponto que a hermenêutica jurídica deixa de ser um problema metodológico secundário e se revela como o próprio lugar de exercício da prudência.

Já no Capítulo 2, a análise da justiça e da equidade havia mostrado que a lei, enquanto universal, carrega em si uma limitação estrutural: é formulada para aquilo que ocorre “na maioria das vezes”, mas não consegue antecipar a totalidade das variações da vida prática. Essa limitação, contudo, não representa um defeito da lei, mas uma consequência de sua própria universalidade. Como se demonstrou, a aplicação do universal exige sempre a consideração das circunstâncias particulares, razão pela qual a decisão jurídica não se reduz à incidência automática da norma, mas constitui uma atividade prudencial que reclama discernimento. Sob essa perspectiva, o momento da aplicação deixa de ser mera operação lógica para tornar-se o espaço próprio de realização da

phronēsis. Essa compreensão, frequentemente tratada como um aspecto secundário da ética aristotélica, possui, na verdade, alcance sistemático: revela que a aplicação do Direito não constitui um momento automático, mas uma atividade prudencial que exige cuidadosa consideração das particularidades do caso concreto.

A hermenêutica, nesse contexto, não pode ser reduzida à simples determinação do “significado correto” de um texto normativo. O problema central não é apenas *o que a norma quer dizer*, mas como ela deve ser realizada aqui e agora, sob condições concretas que não são dedutíveis de antemão. O que está em jogo é a articulação entre regra e situação, entre universal e singular, entre estabilidade normativa e contingência fática. É precisamente esse campo intermediário que Aristóteles reserva à *phronēsis*.

A *Ética a Nicômaco* fornece a chave conceitual desse deslocamento ao delimitar o domínio próprio da deliberação: “ninguém delibera acerca daquelas coisas que são impossíveis de ser de outra maneira” (ARISTÓTELES, EN VI, 7, 1141b12, 2009, p. 136). A deliberação incide, portanto, sobre aquilo que pode ser de outro modo, isto é, sobre o contingente. A aplicação do Direito situa-se integralmente nesse domínio: não se decide sobre verdades necessárias, mas sobre ações humanas avaliadas à luz de normas gerais, sempre sob circunstâncias variáveis.

É nesse sentido que Aristóteles afirma que “a sensatez diz respeito ao Humano e sobre o qual é possível deliberar-se” (ARISTÓTELES, EN VI, 7, 1141b9, 2009, p. 136). A decisão judicial, enquanto ato de aplicação normativa, não é um momento externo à ética aristotélica, mas uma de suas expressões institucionais mais exigentes: ela envolve juízo sobre o humano, no humano, em situações que não admitem solução demonstrativa.

Essa estrutura permite compreender por que a aplicação não pode ser pensada como subsunção mecânica. Subsumir é operar como se o particular estivesse já contido no universal; julgar, ao contrário, é avaliar se e como o universal se deixa realizar naquele caso. A decisão prudencial surge justamente quando o universal não fecha o caso por si só. Como Aristóteles observa, “não é fácil determinar (...) o limite a partir do qual alguém começa a ser censurável (...) porque nenhum dos objetos percebíveis é facilmente determinado” (ARISTÓTELES, EN II, 9, 1109b18–27, 2009, p. 55). O vocabulário é decisivo: trata-se de *objetos percebíveis*, isto é, de realidades que exigem visão prática, e não dedução formal.

Essa dificuldade não é um defeito do Direito, mas a condição mesma de sua racionalidade prática. A tentativa de eliminar a indeterminação por meio de técnicas decisórias rígidas ou

modelos automatizados pode ignorar o fato elementar de que o juízo jurídico se exerce onde a determinação exaustiva é impossível. A prudência não surge apesar da incerteza; ela surge por causa dela.

Nesse ponto, a hermenêutica filosófica oferece uma formulação que converge diretamente com o aristotelismo. Como observa Edimárcio Testa, ao recuperar o pensamento de Gadamer, “o compreender não é tanto um método, mediante o qual a consciência se põe em relação a um objeto, por ela escolhido, para obter um conhecimento objetivo, mas pressupõe pertencer a um processo vivo de transmissão histórica em andamento” (TESTA, 2021, p. 155). Essa compreensão afasta a ideia de que a interpretação consista em uma operação neutra e meramente metodológica, seguida de uma aplicação posterior. Compreender já é aplicar, porque toda compreensão se realiza a partir de uma situação histórica concreta e se orienta para a realização prática do sentido.

Essa coincidência entre compreensão e aplicação não conduz ao relativismo, mas reforça a exigência de responsabilidade do intérprete. Aplicar é decidir; decidir é assumir um posicionamento racional-prático; e assumir esse posicionamento implica responder pelo modo como o universal foi trazido ao singular. A hermenêutica prudencial, nesse sentido, não dissolve a normatividade, mas a torna operativa.

Essa convergência aprofunda a compreensão de que a racionalidade prática supera a separação entre teoria e prática ao integrar, em um mesmo julgamento, discernimento racional e disposição ética. A aplicação jurídica não é nem pura técnica (*lógos* sem *éthos*), nem puro voluntarismo (*éthos* sem *lógos*); ela é uma prática racional situada, na qual princípios, valores, fatos e consequências são integrados por um juízo prudente.

A leitura aristotélica permite, assim, reinterpretar a hermenêutica jurídica como uma atividade essencialmente prática, cujo critério último não é a correção formal isolada, mas a realização justa do universal no caso concreto. Isso explica por que Aristóteles insiste que “o fim é um bem que tem de ser realizável pela ação humana” (ARISTÓTELES, EN VI, 7, 1141b14, 2009, p. 136). Uma norma que não pode ser prudentemente aplicada ao humano falha precisamente enquanto norma prática.

Desse modo, a aplicação do Direito não pode ser concebida como momento secundário ou residual do sistema jurídico. Ela é o lugar decisivo em que se revela se o Direito permanece conectado à vida humana ou se se transforma em formalismo vazio. A hermenêutica prudencial

aparece, então, como condição de possibilidade da justiça enquanto prática, e não apenas enquanto ideal abstrato.

Essa análise prepara diretamente o próximo movimento do capítulo: a investigação da equidade (*epiēkeia*) como modelo hermenêutico privilegiado, no qual a prudência se manifesta como correção racional do universal à luz do singular. É nesse ponto que a *phronēsis* deixa definitivamente de ser apenas um conceito ético e se afirma como estrutura interna do julgar justo.

4.3.2 A equidade como modelo hermenêutico

Se o item anterior (4.3.1) recolocou o problema central do julgamento como passagem do universal ao particular, este subitem aprofunda o ponto de modo decisivo: não se trata apenas de reconhecer que a lei universal encontra limites; trata-se de mostrar qual é a forma racional pela qual o universal pode ser aplicado sem violência ao concreto, preservando simultaneamente a normatividade da lei e a justiça do caso. É exatamente nesse limiar que Aristóteles introduz a *epiēkeia* — tradicionalmente traduzida por equidade — não como um “acréscimo benevolente” à norma, mas como estrutura própria da racionalidade prática quando confrontada com a indeterminação do humano. O próprio Aristóteles abre o tratamento anunciando o problema no seu núcleo: “Vamos discutir já a seguir a respeito da equidade e do equitativo, de que modo, por um lado, a equidade se relaciona com a justiça e como, por outro, o equitativo se relaciona com o justo” (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1137b1–3, 2009, p. 124).

O ponto não é periférico; Aristóteles observa que, quando examinamos os sentidos envolvidos, “percebemos não serem absolutamente iguais mas também não serem genericamente diferentes” (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1137b3–7, 2009, p. 124), e que aí se forma “quase toda a dificuldade acerca da equidade” (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1137b15, 2009, p. 124). Em termos rigorosos, a equidade é o nome do modo pelo qual a razão prática impede que o universal, por sua própria generalidade, produza injustiça ao deixar de “ver” o relevante do singular.

A tese já foi preparada ao longo da investigação, mas adquire aqui estatuto arquitetônico: a hermenêutica jurídica do caso concreto encontra na equidade um modelo filosófico originário, porque a equidade descreve, antes de qualquer técnica interpretativa, uma exigência interna do julgar prudencial. Em outras palavras: *epiēkeia* não é um expediente ocasional; é uma regra de inteligibilidade do julgamento justo. Aristóteles formula a estrutura paradoxal que será decisiva para a hermenêutica jurídica: “A justiça e a equidade são, pois, o mesmo. E, embora ambas sejam qualidades sérias, a equidade é a mais poderosa” (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1137b24–27, 2009,

p. 124). Se a decisão judicial é exercício de *phronēsis* em ato, a equidade é a forma pela qual essa *phronēsis* corrige o universal sem dissolvê-lo, fazendo com que a norma, em vez de operar como instrumento cego, se torne racionalidade aplicável.

(a) A generalidade da lei e o “resto” inevitável do concreto

O ponto de partida é simples, mas não trivial: o universal jurídico é universal porque abstrai; e abstrai porque precisa governar uma multiplicidade de casos. Essa estrutura é inevitável. Contudo, a mesma generalidade que torna a lei possível torna também inevitável que ela não se ajuste perfeitamente a cada singularidade. Essa ideia não é tratada como uma objeção “sociológica” ao Direito, mas como um dado ontológico do agir humano: o domínio prático é o domínio do que pode ser de outra maneira, do contingente, do variável, e, por isso, do não inteiramente antecipável por regras fixas. É precisamente por isso que Aristóteles caracteriza a matéria de que tratamos aqui como “simplesmente a matéria do que está exposto às ações humanas” (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1138a9–13, 2009, p. 125). Nesse horizonte, a equidade deixa de parecer exceção e passa a parecer consequência.

O próprio fundamento da correção equitativa é explicitado por Aristóteles em termos estruturais: “O fundamento para tal função retificadora resulta de, embora toda a lei seja universal, haver, contudo, casos a respeito dos quais não é possível enunciar de modo correto um princípio universal” (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1137b30–1138a3, 2009, p. 125).

E ele complementa: “Ora nos casos em que é necessário enunciar um princípio universal, mas nos quais não é possível aplicá-lo na sua totalidade de modo correto, a lei tem em consideração apenas o que se passa o mais das vezes, ignorando, por isso, a margem para o erro” (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1138a3–6, 2009, p. 125).

Isso mostra por que a insuficiência do universal não é falha contingente do legislador, mas traço da própria estrutura: “O erro não reside na lei nem no legislador, mas na natureza da coisa” (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1138a6–9, 2009, p. 125).

É por isso que o vínculo entre universal e particular, já explicitado na ética, precisa ser trazido à hermenêutica. Como demonstra Aristóteles, a racionalidade prática exige que o universal seja considerado à luz das circunstâncias concretas, pois somente assim a norma pode realizar adequadamente sua finalidade (ARISTÓTELES, EN II, 7, 1107a28–29, 2009, p. 50). Em perspectiva jurídica, isso não significa relativizar a aplicação da norma geral, mas reconhecer que sua racionalidade pressupõe um momento de aplicação que também é racional, embora não

mecânico. O universal não se aplica por si só. A aplicação da norma geral ao caso concreto constitui um ato prudencial.

Nesse ponto, reencontramos o diagnóstico do Capítulo 4: a dificuldade própria do prático não é apenas uma dificuldade lógica; é uma dificuldade perceptiva e avaliativa, porque o “quanto”, o “até onde”, o “em que circunstâncias” são elementos constitutivos do correto. Aristóteles foi explícito: “isto é muito difícil, sobretudo nas situações concretas e particulares que de cada vez se constituem” (ARISTÓTELES, EN II, 9, 1109b13–16, 2009, p. 55) e, sobretudo, porque “nenhum dos objetos percepçionáveis, é facilmente determinado” (ARISTÓTELES, EN II, 9, 1109b18–27, 2009, p. 55). O termo “percepçionáveis” não é acidental: ele mostra que, no domínio prático, a verdade do agir não é o resultado de um cálculo abstrato, mas de uma apreensão situada do que importa no caso.

A consequência para a hermenêutica jurídica é direta: o caso concreto não é um “exemplo” do universal; ele é um campo de relevâncias que precisam ser vistas e pesadas. Se o julgador não vê, não há aplicação; há apenas repetição formal. E, como já se demonstrou, a repetição formal pode manter aparência de correção e ainda assim falhar no cerne da justiça.

(b) Equidade como correção do universal: nem exceção arbitrária, nem ruptura do sistema

O passo seguinte é evitar um erro recorrente: tratar a equidade como “exceção” no sentido de suspensão livre da norma. A *epiēikeia* não autoriza o capricho; ao contrário, ela existe porque há um padrão de correção que não pode ser abandonado. Aristóteles reconhece o campo de tensões: “Por vezes, louvamos a qualidade da equidade e do equitativo de tal sorte que empregamos o termo «equitativo» em vez do termo «bom», a respeito de outras situações que louvamos, para fazer ver que o que é mais equitativo é melhor” (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1137b7–10, 2009, p. 124).

Mas nota que, acompanhando o sentido do termo, “parece absurdo que a equidade seja louvável se é outra coisa que não a justiça” (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1137b10–13, 2009, p. 124). A solução aristotélica é clara: “Isto é, a equidade, embora sendo superior a uma certa forma de justiça, é ainda assim, justa; não é, portanto, melhor do que a justiça, como que pertencendo a um outro gênero de fenómenos” (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1137b21–24, 2009, p. 124). Em outras palavras: equidade não é “contra a lei”; é a lei aplicada conforme o que a lei pretende, quando a letra universal falha por não ter previsto o caso em seu detalhe.

É nesse ponto que Aristóteles fixa a definição hermenêutica decisiva da equidade: “O que põe aqui problemas é o fato de a equidade ser justa, não de acordo com a lei, mas na medida em

que tem uma função retificadora da justiça legal.” (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1137b27–30, 2009, p. 124). A correção equitativa, portanto, é um exercício de fidelidade ao sentido racional do universal, não uma forma de desobediência. Aristóteles oferece a estrutura formal do ato:

Quando a lei enuncia um princípio universal, e se verifica resultarem casos que vão contra essa universalidade, nessa altura está certo que se retifique o defeito, isto é, que se retifique o que o legislador deixou escapar e a respeito do que, por se pronunciar de um modo absoluto, terá errado. (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1137b20–23, 2009, p. 125)

E torna explícito o critério de legitimidade dessa retificação: “É isso o que o próprio legislador determinaria, se presenciasse o caso, ou se viesse a tomar conhecimento da situação, retificando, assim, a lei, a partir das situações concretas que de cada vez se constituem” (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1137b23–24, 2009, p. 125).

Isso nos recoloca no coração da *phronēsis*: como se insistiu desde o Capítulo 1, a prudência não opera em domínio de necessidade, mas no domínio do contingente, e se dirige ao particular. A racionalidade da *phronēsis* não é a racionalidade do “sempre”; é a racionalidade do “aqui-agora”, com referência a fins que permanecem normativos. Por isso, a equidade é o modelo hermenêutico por excelência: ela é a figura institucional do mesmo gesto racional que, na ética, constitui o juízo prudencial. Nessa linha, o ato equitativo é inseparável de deliberação e cálculo prático: “Procurar e deliberar são dois processos diferentes, mas deliberar é procurar qualquer coisa” (ARISTÓTELES, EN VI, 9, 1142a31, 2009, p. 138). E “Quem está em processo deliberativo está à procura e faz cálculos” (ARISTÓTELES, EN VI, 9, 1142b3, 2009, p. 138). Se, por conseguinte, deliberar bem é próprio dos sensatos, Aristóteles conclui: “a boa deliberação será a correção de deliberação a respeito do que é conveniente como meio para o fim, do qual a sensatez tem uma concepção verdadeira” (ARISTÓTELES, EN VI, 9, 1142b31–33, 2009, p. 140). No Direito, a correção equitativa é precisamente essa forma pública de correção do meio em vista do fim justo.

Nesse sentido, a equidade exige do julgador uma competência que não pode ser reduzida à técnica: requer deliberação, juízo do particular e decisão responsável. Retomando o percurso desenvolvido ao longo desta pesquisa, delibera-se sobre aquilo que depende de nós e se desenvolve no campo da contingência; a decisão, por sua vez, constitui a culminação desse processo deliberativo, convertendo a escolha em um ato racionalmente imputável (ARISTÓTELES, EN III, 4, 1113a6–8, 2009, p. 64). No âmbito da jurisdição, a correção equitativa representa precisamente a expressão institucional dessa racionalidade prática: não decorre de impressões subjetivas ou de

preferências pessoais do julgador, mas de uma deliberação prudencial que, orientada pela singularidade do caso concreto e pelas exigências normativas da justiça, deve ser exposta por meio de fundamentação pública, racionalmente controlável e juridicamente justificável.

(c) O juiz como aquele que “vê”: equidade, percepção moral e exercício da razão prática encarnada

A equidade, enquanto modelo hermenêutico, introduz uma tese que é, ao mesmo tempo, filosófica e institucional: julgar bem é ver bem. Não ver no sentido sensível imediato, mas no sentido de perceber relevâncias morais e jurídicas do caso. É aqui que o Capítulo 3 se torna indispensável: se o ato de julgar depende de percepção moral, e se a percepção moral envolve a personalidade inteira, então a equidade não pode ser operada por uma razão desencarnada, isto é, por uma racionalidade que pretenda abstrair-se das circunstâncias concretas e da percepção do singular.

O próprio Aristóteles, ao tratar do juízo e do entendimento no plano prático, fornece os elementos para essa tese: “Entendimento e bom entendimento... não é o mesmo que conhecimento científico ou opinião” (ARISTÓTELES, EN VI, 10, 1143a1–3, 2009, p. 140); e, sobretudo, “não há também entendimento acerca dos entes que são eternos e são imutáveis... mas apenas acerca daqueles entes relativamente aos quais há dificuldade de compreensão e sobre os quais é possível deliberar” (ARISTÓTELES, EN VI, 10, 1143a3–5, 2009, p. 140). Aí se vê por que, no domínio humano, não basta subsumir: é necessário discernir, e discernir significa captar relevâncias no singular. Aristóteles explicita a diferença funcional: “Enquanto a sensatez tem uma função de comando... o entendimento tem uma mera função de discernimento” (ARISTÓTELES, EN VI, 10, 1143a9–11, 2009, p. 140). E vincula o juízo correto ao entendimento correto: “Nessa altura ajuizamos bem, porque na verdade é o mesmo ajuizar corretamente e ter entendido corretamente” (ARISTÓTELES, EN VI, 10, 1143a15, 2009, p. 140).

Essa linha desemboca diretamente na equidade: Aristóteles define a compreensividade (perdão) como discernimento equitativo: “A capacidade de ser compreensivo... é um discernimento correto do que é equitativo” (ARISTÓTELES, EN VI, 11, 1143a19–22, 2009, p. 141). E reforça: “O perdão é a capacidade de ser compreensivo, isto é, trata-se da capacidade de discernir corretamente o que é equitativo” (ARISTÓTELES, EN VI, 11, 1143a24–25, 2009, p. 141). Não é psicologismo, é estrutura de discernimento correto, e é “correta quando ajuíza em verdade” (ARISTÓTELES, EN VI, 11, 1143a26, 2009, p. 141). Logo, a equidade exige um tipo de percepção moral-jurídica que é, ao mesmo tempo, racional e situada.

Essa exigência explica por que a equidade não pode ser entendida como mera “flexibilização” emocional do direito. É, na verdade, o contrário: ela é um rigor superior, porque obriga o julgador a sustentar, sob controle racional, o peso do singular. A decisão equitativa não é menos racional; ela é mais exigente, porque recusa o conforto do automatismo e assume o risco próprio do juízo sob contingência — risco que não se resolve por técnica, mas por competência prudencial.

(c.1) Equidade, fins e impossibilidade de correção sem *phronēsis*

A análise da equidade como modelo hermenêutico alcança aqui seu fundamento mais profundo ao ser reconduzida à estrutura interna da racionalidade prática tal como Aristóteles a formula nos capítulos finais do Livro VI. Com efeito, a *epiēkeia* não pode ser corretamente compreendida apenas como correção pontual do universal; ela supõe, em sua própria possibilidade, uma articulação prévia entre fins e meios, isto é, uma orientação do julgamento por aquilo que é reconhecido como o bem humano realizável pela ação. Na ética aristotélica, a excelência moral orienta o agente para o fim devido, enquanto a *phronēsis* delibera sobre os meios mais adequados para sua realização (ARISTÓTELES, EN VI, 12, 1141a10, 2009, p. 143). Essa estrutura possui consequências hermenêuticas diretas: não há correção equitativa racional se o próprio fim da decisão não for apreendido como justo; e não há apreensão correta do fim se a disposição do caráter estiver corrompida.

A dependência estrutural entre correção prática e formação ética é explicitada com rigor por Aristóteles ao afirmar: “A maldade perverte e faz errar a respeito dos princípios fundamentais da ação humana, de tal sorte que é manifesto que é impossível alguém ter sensatez se não for um homem de bem” (ARISTÓTELES, EN VI, 12, 1144a35-36, 2009, p. 144).

A tese, aqui, não é moralismo externo; é ontologia do juízo prático: o erro decisivo não decorre apenas de deficiência cognitiva, mas de perversão dos princípios da ação. Por isso, o núcleo da equidade — correção do universal em vista do justo do caso — não pode ser sustentado por uma subjetividade eticamente indiferente.

A mesma linha se torna ainda mais categórica quando Aristóteles afirma: “É evidente a partir do que tem estado a ser enunciado que não é possível haver bem de modo autêntico sem sensatez” (ARISTÓTELES, EN VI, 13, 1144b30–32, 2009, p. 145). E a consequência institucional, para o julgamento, deve ser assumida sem atenuações: a correção equitativa só é legítima porque pretende realizar o bem do justo no caso; mas, se não há “bem de modo autêntico” sem *phronēsis*,

então não há equidade autêntica sem *phronēsis*. A equidade, nesse ponto, deixa de ser apenas um dispositivo “corretivo” da lei e se revela como índice interno da presença (ou ausência) da racionalidade prática no ato de julgar.

Por fim, Aristóteles fixa em forma lapidar a condição de possibilidade de qualquer correção prática e, portanto, de qualquer correção equitativa, ao declarar: “Não poderá haver nenhuma decisão correta nem sem sensatez, nem sem excelência: esta faz-nos agir em relação ao fim; a sensatez faz-nos agir em relação aos meios para o atingir” (ARISTÓTELES, EN VI, 13, 1145a5–7, 2009, p. 146). Aqui, a arquitetura se fecha: a equidade não é um “desvio” do universal, mas um modo de aplicação que exige (i) fins corretos e (ii) meios corretamente ordenados; e essa ordenação, por sua vez, não é possível sem a unidade entre virtude e prudência. A equidade, portanto, não apenas “corrige” a letra; ela torna visível que a justiça do caso depende de uma racionalidade prática integral, na qual o universal só se salva se for aplicado por um juízo capaz de reconhecer o fim justo e de encontrar, no concreto, os meios adequados.

É exatamente por isso que, no interior do Capítulo 4, a passagem para 4.3.3 não é um avanço lateral, mas um aprofundamento necessário: se não há decisão correta sem *phronēsis* e excelência, então é preciso explicitar como a *phronēsis* opera, no nível mais fino, como capacidade de perceber — isto é, de “ver” — o relevante do caso, discernindo proporções, circunstâncias e o que efetivamente importa para a justiça concreta.

(d) Prudência e técnica: a impossibilidade de reduzir a equidade a um modelo tecnicista de aplicação

Se a equidade é modelo hermenêutico, ela também funciona como critério crítico contra concepções tecnicistas do julgamento. A técnica (*technē*) opera com regras relativamente fixas, com padrões reprodutíveis, e busca produzir um resultado; já a *phronēsis* delibera no contingente e visa agir bem no particular. Essa distinção, trabalhada desde o Capítulo 2, reaparece agora no plano institucional: o Direito não se deixa reduzir a técnica sem perdas estruturais, porque a aplicação judicial não é produção de objeto, mas determinação do justo em um caso humano concreto.

É por isso que Aristóteles insiste no estatuto do equitativo como uma forma de justiça e não como um “atalho” extrajurídico: “Trata-se, pois, de uma certa forma de justiça e não constitui uma disposição diferente daquela” (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1138b5, 2009, p. 125). E, mais ainda, a equidade é “retificadora do defeito da lei, defeito que resulta da sua característica universal”

(ARISTÓTELES, EN V, 10, 1137b28, 2009, p. 125). Em termos institucionais: o tecnicismo tende a reduzir o caso a subsunção e a tomar a coerência formal como critério suficiente. A equidade, ao contrário, afirma que a coerência jurídica não é mera uniformidade mecânica, mas coerência prática com o fim do direito e com o sentido do justo no singular. Essa é a razão pela qual Aristóteles recorre à imagem da régua: “A regra do que é indefinido é também própria indefinida, tal como acontece com a régua de chumbo utilizada pelos construtores de Lesbos” (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1137b30, 2009, p. 125). E conclui: “Do mesmo modo que esta régua se altera conforme a forma da pedra e não permanece sempre a mesma, assim também o decreto terá de se adequar às mais diversas circunstâncias” (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1137b30–31, 2009, p. 125). Não é licença; é adequação racional ao objeto, porque o objeto prático é variável.

O ponto pode ser expresso em termos já consolidados: a generalidade da norma é condição da ordem jurídica; mas a justiça do caso é condição de legitimidade do julgar. Por isso, mesmo quando o sistema precisa de estabilidade, ele precisa igualmente de correções prudenciais que preservem o vínculo com o real. Uma hermenêutica sem equidade é uma hermenêutica sem *phronēsis*; e, portanto, é uma hermenêutica que abdica do próprio núcleo da decisão judicial enquanto prática de justiça.

(e) Equidade e dever de fundamentação: a forma pública do itinerário prudencial

Há, por fim, um ponto institucional decisivo: a equidade, para não degenerar em voluntarismo, precisa ser publicamente rastreável. No Direito, essa rastreabilidade se chama fundamentação. A fundamentação não é ornamento; é a forma pública pela qual o itinerário prudencial se torna controlável, criticável e comunicável. Se a equidade corrige o universal, o julgador deve mostrar por que, naquele caso, a correção não foi capricho, mas realização do sentido do justo.

Aqui, a exigência aristotélica de considerar o universal à luz das circunstâncias particulares retorna com toda a sua força metodológica (ARISTÓTELES, EN II, 7, 1107a28–29, 2009, p. 50). Em perspectiva jurídica, isso significa que não basta invocar a regra; é necessário reconstruir o percurso deliberativo pelo qual o caso foi compreendido como exigindo determinada aplicação — ou mesmo determinada correção — da norma geral. A equidade exige, assim, uma racionalidade discursiva capaz de explicitar os elementos que justificam a decisão, como as circunstâncias relevantes, os bens em conflito, a proporcionalidade e a finalidade da norma. É precisamente a exigência de fundamentação que distingue a prudência da arbitrariedade: não a ausência de decisão,

mas a capacidade de demonstrar, de forma pública e racionalmente controlável, por que aquela decisão representa a melhor realização do justo no caso concreto.

Em sendo assim, a *epiēikeia*, tomada como modelo hermenêutico, revela que a decisão judicial não é um silogismo, mas uma prática racional em que o universal precisa ser corrigido pela visão prudencial do particular. A equidade é o nome dessa correção: não como suspensão da norma, mas como sua aplicação conforme o sentido do justo quando a letra universal não alcança a singularidade relevante. É por isso que Aristóteles pode afirmar, sem contradição, que “a equidade, embora sendo superior a uma certa forma de justiça, é ainda assim, justa” (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1137b21–24, 2009, p. 124). Nessa mesma direção, Martha Nussbaum observa que a lei deve ser compreendida como “um sumário de decisões sábias”, razão pela qual se mostra legítimo complementá-la por novas decisões prudentes e corrigi-la quando deixa de refletir aquilo que um bom julgador faria diante da situação concreta. A racionalidade equitativa exige, assim, um julgamento capaz de preservar o sentido da norma por meio da atenção prudencial às singularidades do caso. Por isso, a equidade integra — e não relativiza — a normatividade: ela preserva a lei ao impedir que se converta em violência formal contra o humano do caso. Assim, é “evidente que a equidade é justa e, de fato, até é superior a uma certa forma de justiça.” (ARISTÓTELES, EN V, 10, 1137b33, 2009, p. 125).

Mas o ponto decisivo, agora plenamente explicitado, é ainda mais exigente: a correção equitativa somente se realiza quando a deliberação permanece simultaneamente orientada pelo justo e sensível às exigências concretas da situação. Essa estrutura pressupõe a atuação conjunta das virtudes morais e da prudência (*phronēsis*), pois somente a excelência ética permite reconhecer o fim justo, enquanto a prudência torna possível deliberar racionalmente acerca de sua realização nas circunstâncias particulares. A equidade não constitui, assim, um afastamento da lei, mas a expressão mais elevada de sua realização prudencial.

Com isso, o próximo passo torna-se inevitável: se a equidade é a forma hermenêutica da prudência e se a prudência só opera plenamente onde há discernimento do fim justo e visão do relevante no singular, então é preciso explicitar como essa visão se constitui no próprio ato de julgar. É esse o foco do item 4.3.3 — percepção moral e sensibilidade ao caso — no qual a equidade será lida como exercício de uma razão prática encarnada que, sem abdicar do universal, reconhece o particular como condição de justiça.

4.3.3 Percepção moral e sensibilidade ao caso: a decisão como razão prática encarnada

Se os subitens anteriores demonstraram que a decisão judicial não pode ser compreendida como mera aplicação técnica da norma (4.1), nem como simples exercício interpretativo abstrato (4.2), e se evidenciaram que a equidade constitui a forma hermenêutica própria pela qual a prudência corrige o universal no encontro com o particular (4.3.2), torna-se necessário explicitar o último e mais delicado elemento dessa arquitetura: o modo pelo qual o julgador apreende o caso concreto como um caso juridicamente relevante, isto é, como situação que exige uma determinada resposta justa e não outra. Esse momento final não é acessório nem suplementar; ele constitui o núcleo estruturante e decisivo de toda decisão correta.

Trata-se da percepção moral, entendida não como intuição irracional, impulso subjetivo ou reação emocional imediata, mas como a capacidade, própria da razão prática, de apreender o particular relevante à ação, à luz de critérios normativos.

Por isso, a percepção moral não substitui a deliberação nem a fundamentação da decisão: ela constitui a condição pela qual ambas podem incidir adequadamente sobre o caso concreto. A tese que se consolida neste subitem pode ser formulada de modo direto: não há julgamento prudencial sem percepção adequada do particular, e não há percepção adequada do particular sem uma razão prática que seja, ao mesmo tempo, racional e sensível, normativa e situada. A decisão judicial, enquanto exercício de *phronēsis*, é, portanto, um ato de razão prática encarnada, isto é, de uma racionalidade que opera no interior das circunstâncias humanas concretas, e não acima delas.

(a) O particular como objeto próprio da *phronēsis*

Desde o Livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles é explícito ao afirmar que a *phronēsis* não se dirige ao universal enquanto tal, mas ao particular concreto. O domínio da prudência não é o do necessário nem o do imutável, mas aquele em que as coisas “podem ser de outra maneira”. Por isso, Aristóteles distingue cuidadosamente entre conhecimento científico, opinião e entendimento prático. Este último diz respeito precisamente àqueles “entes relativamente aos quais há dificuldade de compreensão e sobre os quais é possível deliberar” (ARISTÓTELES, EN VI, 10, 1143a3–5, 2009, p. 140). O objeto próprio do julgamento prudencial é, portanto, o caso difícil, aquele em que a regra não se impõe automaticamente e no qual a decisão não pode ser extraída por mera dedução.

Essa caracterização tem consequências decisivas para a teoria da decisão judicial. O caso concreto não é um simples dado empírico a ser subsumido; ele é uma configuração prática cuja

relevância precisa ser apreendida. Aristóteles formula essa ideia com precisão ao afirmar que “ajuizamos bem, porque na verdade é o mesmo ajuizar corretamente e ter entendido corretamente” (ARISTÓTELES, EN VI, 10, 1143a7, 2009, p. 140). Julgar bem não é aplicar corretamente uma fórmula; é entender corretamente o que está em jogo naquela situação singular.

É exatamente nesse ponto que se desfaz uma ilusão recorrente das teorias formalistas do direito: a crença de que a correção da decisão decorre exclusivamente da correção lógica do raciocínio. A correção lógica é condição necessária, mas não suficiente. Sem percepção adequada do particular, a decisão pode ser formalmente coerente e, ainda assim, substancialmente injusta.

(b) Entendimento, equidade e discernimento do relevante

A percepção moral que estrutura o julgamento prudencial não é uma faculdade obscura nem uma inclinação subjetiva incontrolável. Aristóteles descreve esse momento como uma forma específica de entendimento prático (*synesis*), distinta tanto da ciência quanto da opinião. Esse entendimento não “comanda”, mas discerne: ele identifica o que importa no caso, separa o relevante do irrelevante, pesa circunstâncias e reconhece proporções.

Essa função discernidora aparece de modo exemplar na análise aristotélica da equidade. A equidade exige precisamente a capacidade de discernir corretamente o que é equitativo: “A capacidade de ser compreensivo [...] é um discernimento correto do que é equitativo” (ARISTÓTELES, EN VI, 11, 1143a19–22, 2009, 141). O perdão, longe de ser indulgência emocional, é definido como “a capacidade de discernir corretamente o que é equitativo” (ARISTÓTELES, EN VI, 11, 1143a24–25, 2009, p. 141). Não se trata, portanto, de abdicar do critério normativo, mas de aplicar o critério correto ao caso correto.

Essa análise confirma a tese central do capítulo: a decisão judicial correta não é produto de um cálculo neutro, mas de um discernimento prudencial que exige percepção, juízo e responsabilidade. A equidade, enquanto correção do universal, só é possível porque há um sujeito capaz de ver quando a aplicação literal da norma deixaria escapar o essencial do caso.

(c) Emoções educadas e racionalidade prática

O Capítulo 3 preparou cuidadosamente o terreno para esse ponto ao demonstrar que a percepção moral não é um ato puramente intelectual, separado da vida afetiva. Aristóteles jamais concebeu a razão prática como uma razão fria ou desencarnada. Ao contrário, o juízo correto exige que as disposições afetivas estejam educadas, isto é, orientadas pelo bem. A emoção, nesse contexto, não é obstáculo à razão; é condição de sua sensibilidade ao real.

A ausência de resposta afetiva adequada pode indicar não imparcialidade, mas cegueira moral. Não perceber a gravidade de uma situação, a vulnerabilidade de uma parte ou a desproporção de uma consequência não é sinal de neutralidade, mas de deficiência perceptiva. A *phronēsis* opera precisamente nesse espaço em que razão e sensibilidade convergem para apreender o que importa.

Por isso, a decisão judicial, enquanto ato prudencial, envolve a personalidade inteira do julgador — não no sentido de arbitrariedade subjetiva, mas no sentido de que não há substituto técnico para a capacidade de ver o caso como ele é. A tentativa de eliminar esse momento perceptivo em nome de uma racionalidade puramente formal resulta, paradoxalmente, em decisões menos racionais, porque menos ajustadas ao real.

(d) Contra o mito da racionalidade decisória desencarnada

A partir desse ponto, torna-se possível compreender com clareza por que modelos decisórios puramente técnicos — inclusive aqueles baseados em automatização — enfrentam, no estado atual do desenvolvimento tecnológico, limites estruturais relevantes. O problema não é apenas tecnológico, mas filosófico: a decisão judicial envolve percepção moral do particular, e essa percepção não se reduz à aplicação de regras ou à manipulação formal de dados, mas ao reconhecimento do que é relevante no singular, à luz de fins práticos e valores normativos.

Isso não significa negar a importância de critérios, precedentes, padrões decisórios ou coerência sistêmica. Significa reconhecer que tais elementos só produzem justiça quando mediados por um juízo prudencial capaz de situá-los no contexto concreto do caso. A decisão judicial, nesse sentido, não é apenas um algoritmo que recebe dados e produz resultados, mas uma prática racional situada, em que norma, caso e finalidade do direito se articulam sob responsabilidade institucional de um agente.

Contudo, reconhecer esses limites não implica afirmar uma impossibilidade conceitual absoluta da automatização decisória, mas antes situar criticamente suas condições de possibilidade. Se, no momento atual, a inteligência artificial ainda opera predominantemente por modelos de correlação, generalização estatística e reprodução de padrões passados, isso explica sua dificuldade em captar a dimensão prudencial, avaliativa e perceptiva do julgamento. Nada impede, porém, que futuros desenvolvimentos — teóricos, tecnológicos e normativos — venham a reconfigurar esse cenário, exigindo nova reflexão filosófica sobre a relação entre racionalidade prática, decisão institucional e sistemas artificiais.

Essa constatação não enfraquece o direito; ao contrário, fortalece sua legitimidade presente, ao evitar reducionismos prematuros e ao preservar o núcleo humano do julgamento enquanto prática responsável. A justiça, tal como aqui compreendida, não é produzida apesar da contingência, mas no interior dela, ainda que permaneça aberta, em perspectiva, a investigação sobre em que medida e sob quais condições essa contingência poderá, no futuro, ser mediada por novas formas de racionalidade artificial.

(e) Julgar como forma suprema de *phronēsis*

Com isso, o percurso do Capítulo 4 se completa. Partimos da tese de que julgar não é aplicar mecanicamente (4.1), mostramos que a interpretação jurídica envolve uma racionalidade prática complexa (4.2), demonstramos que a equidade é o modelo hermenêutico dessa racionalidade (4.3.2) e, por fim, explicitamos que a decisão correta depende de percepção moral e sensibilidade ao caso (4.3.3).

A conclusão que se impõe é inequívoca: a decisão judicial é um exercício institucionalizado de *phronēsis*. Ela exige razão, caráter, percepção e responsabilidade. Não é dedução lógica, nem técnica neutra, nem escolha arbitrária. É um ato racional-prático que visa realizar o justo no particular, sob condições de contingência e incerteza.

Essa compreensão permite fechar o arco. A *phronēsis* não aparece aqui como conceito abstrato da ética antiga, mas como condição de possibilidade do julgamento justo no direito contemporâneo. Julgar bem é, em última instância, agir bem em condições institucionais específicas. E isso confirma a tese central: a prudência não é um luxo moral do julgador, mas uma exigência estrutural da justiça.

Com esse resultado, abre-se naturalmente o caminho para o Capítulo 5 — Considerações finais, no qual será possível sintetizar os ganhos teóricos da investigação e indicar, com maior clareza, suas implicações para o debate contemporâneo sobre racionalidade judicial, legitimidade decisória e limites da automação no direito.

4.4 Conclusão

Com a análise desenvolvida neste capítulo, torna-se possível afirmar, em termos estritamente filosóficos e jurídicos, que a decisão judicial não pode ser adequadamente compreendida nem como aplicação mecânica da norma, nem como simples operação interpretativa abstrata, tampouco como exercício discricionário desancorado de critérios racionais. Julgar revelou-se, ao longo deste percurso, como um ato racional-prático complexo, no qual se articulam

deliberação, percepção do particular, orientação por fins e responsabilidade ética. A decisão judicial, enquanto prática institucionalizada, manifesta-se, assim, como exercício paradigmático de *phronēsis*.

Ao longo do capítulo, demonstrou-se que essa racionalidade prudencial não se limita a um momento residual do julgamento, mas constitui sua própria estrutura interna. A decisão é *prohairesis*, isto é, intenção deliberante orientada ao bem; a interpretação jurídica exige coerência prática e não mera consistência formal; a equidade (*epieikeia*) opera como correção racional do universal diante da contingência do singular; e a percepção moral surge como condição indispensável para que o caso seja apreendido em sua relevância própria. Esses elementos, longe de fragilizarem a racionalidade do direito, conferem-lhe densidade ética e legitimidade prática.

Dessa forma, o julgamento judicial aparece, ao final, como um ato de razão prática encarnada: uma racionalidade que não se exerce fora das circunstâncias humanas, mas precisamente nelas; que não abdica do universal, mas o realiza por meio do particular; e que não elimina a contingência, mas assume o risco próprio do agir responsável. A *phronēsis* não é, portanto, um adorno moral da decisão, mas sua condição de possibilidade enquanto ato de justiça.

A compreensão da decisão judicial como exercício da *phronēsis* permite explicitar o alcance normativo da concepção prudencial do julgamento e indicar suas implicações para o direito contemporâneo. Em especial, ela contribui para repensar a legitimidade da jurisdição, os limites da racionalidade técnico-formal e os desafios colocados pela crescente automação dos processos decisórios no âmbito jurídico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou demonstrar que a decisão judicial, enquanto prática normativa e institucional, não pode ser compreendida adequadamente a partir de um paradigma estritamente técnico, dedutivo ou mecanizado de racionalidade. A hipótese central foi a de que, em Aristóteles, a *phronēsis* constitui a forma exemplar de racionalidade prática: um modo de conhecer e decidir cujo critério não é a exatidão própria da ciência, mas a adequação prudencial ao contingente, ao singular e ao humano. Com isso, pretendeu-se esclarecer por que o julgar — e, em especial, o julgar jurídico — envolve uma virtude intelectual e ética, e por que a justiça, quando efetivamente aplicada, depende de discernimento prático, educação afetiva e correção equitativa da universalidade da lei.

A introdução estabeleceu o problema teórico que sustenta este estudo: a tensão entre, de um lado, a aspiração moderna por uniformidade, previsibilidade e impessoalidade — que tende a converter o julgamento em aplicação de regras — e, de outro, a realidade concreta da deliberação jurídica, que se dá sob condições de incerteza, conflito de valores e singularidade de casos. Justificou-se a escolha de Aristóteles como matriz conceitual por oferecer uma teoria da racionalidade prática na qual julgamento, deliberação e decisão aparecem vinculados a uma virtude intelectual específica (*phronēsis*), permitindo reconstruir o sentido da justiça não como mera conformidade externa à norma, mas como virtude que se atualiza no agir. Delimitaram-se os objetivos da pesquisa: explicitar o estatuto da *phronēsis*; demonstrar a dependência da justiça em relação à prudência e à equidade; integrar emoções educadas e percepção moral ao juízo prático; e dialogar criticamente com a teoria jurídica contemporânea, especialmente com Dworkin. O resultado foi fixar que a investigação não pretende substituir a dogmática jurídica por ética aristotélica, mas oferecer uma chave filosófica capaz de iluminar o núcleo racional — prático, situado e normativamente responsável — do julgar.

O Capítulo 1 constituiu o eixo conceitual do trabalho. Demonstrou-se que a *phronēsis* não é conhecimento teórico (*epistēmē*), nem saber produtivo (*technē*), mas disposição racional prática voltada à ação humana. Ao distinguir os domínios do necessário, do produzível e do contingente, evidenciou-se que a decisão prática não pode ser avaliada segundo critérios próprios da ciência. Mostrou-se, ainda, que a prudência não é inteligência neutra separada do caráter, pois excelência ética e *phronēsis* se implicam: a excelência faz correto o fim e a prudência abre o caminho para a

ação que o realiza (ARISTÓTELES, EN VI, 12, 1141a10, 2009, p. 143). Explicitou-se também o núcleo anti-mecanicista da teoria aristotélica: a ação incide sobre situações singulares, de modo que a prudência opera com universais, mas se completa no reconhecimento do particular (ARISTÓTELES, EN VI, 7, 1141b9, 2009, p. 136). Consolidou-se, assim, o fundamento filosófico do argumento central: o julgar jurídico, por sua própria natureza, exige uma racionalidade que reconhece o contingente e o singular.

O Capítulo 2 deslocou o foco para a justiça (*dikaíosynē*) e a equidade (*epieikeia*). Demonstrou-se que a justiça, em Aristóteles, não se reduz à conformidade formal à lei, mas constitui virtude que opera em relações humanas concretas. A análise da equidade evidenciou que a lei universal não consegue antecipar todas as variações do real; por isso, a *epieikeia* surge como correção interna da norma legal — não como ruptura, mas como fidelidade superior ao sentido do justo. A estrutura proporcional do justo e seu caráter relacional reforçam essa compreensão (ARISTÓTELES, EN V, 3, 2021, p. 110). O resultado foi afirmar que a universalidade normativa é indispensável, mas exige correção prudencial quando confrontada com a singularidade do caso.

O Capítulo 3 aprofundou a dimensão afetiva e perceptiva do juízo prático. Demonstrou-se que não há deliberação humana concreta sem afetos e que a questão central não é eliminá-los, mas educá-los. A contribuição de Martha Nussbaum foi decisiva para qualificar esse ponto, ao criticar a abstração que desconsidera a densidade concreta da vida moral e ao mostrar que emoções educadas podem desempenhar função cognitiva na apreensão de valores (NUSSBAUM, 2019, p. 270). Consolidou-se, assim, que percepção moral e sensibilidade às circunstâncias não substituem regras, mas impedem que sejam aplicadas cegamente.

O Capítulo 4 apresentou a tese em sua dimensão jurídica mais direta: o julgamento judicial é ato prudencial porque integra norma, fato e avaliação racional sob condições de contingência. O diálogo com Dworkin evidenciou que, mesmo em uma teoria jurídica comprometida com racionalidade e coerência, o núcleo do julgar é interpretativo, não mecânico. A integridade pressupõe reconstrução responsável de sentido e justificação pública das decisões (DWORKIN, 2014, p. 305). A decisão judicial não é automatismo nem arbitrariedade: é exercício institucional de racionalidade prática.

Em síntese, este estudo sustenta uma tese unitária com múltiplas dimensões: conceitual, ao redefinir a racionalidade prática; ética, ao vincular prudência e caráter; jurídica, ao afirmar a necessidade da equidade; antropológica, ao integrar percepção moral e afetividade; e institucional,

ao compreender o julgamento como prática interpretativa responsável. Conclui-se que a decisão judicial, em sua estrutura mais profunda, é exercício de racionalidade prática orientada ao justo diante do contingente humano.

A relevância do estudo manifesta-se em dois planos articulados. No plano teórico, contribui para a reconstrução conceitual da *phronēsis* como racionalidade própria da ação, distinta tanto do conhecimento científico quanto da técnica produtiva. Mostrou-se que a prudência não é substituto imperfeito da ciência, mas forma adequada de razão no domínio do contingente. Ao integrar justiça, equidade e percepção moral à estrutura da racionalidade prática, o trabalho ofereceu uma arquitetura conceitual unitária capaz de reorganizar o debate sobre o julgamento.

No plano prático, a pesquisa ilumina a autocompreensão do julgamento jurídico. Ao superar o dilema entre formalismo rígido e decisionismo, a *phronēsis* oferece um terceiro caminho: a decisão é racional e publicamente justificável, mas não dedutiva. A equidade fornece fundamento filosófico para a correção da universalidade normativa, enquanto o diálogo com Dworkin reforça a dimensão interpretativa e justificativa do julgar. Desse modo, o trabalho estabelece critério crítico relevante para debates contemporâneos sobre automatização decisória: se o julgamento envolve reconhecimento do singular, correção equitativa e percepção moral do relevante, há um núcleo prudencial que não se deixa reduzir a processamento formal sem perda de sentido normativo.

A *phronēsis*, assim, funciona como categoria mediadora entre teoria e prática: teoricamente, redefine o estatuto da racionalidade; praticamente, esclarece o julgamento como exercício responsável diante do contingente.

As análises desenvolvidas à luz da filosofia prática aristotélica permitiram sustentar que a racionalidade própria do julgamento jurídico não se deixa compreender plenamente a partir de modelos puramente técnicos, formais ou automatizados. A reconstrução da *phronēsis* como forma de racionalidade prática orientada ao agir humano evidenciou que o juízo justo depende de discernimento prudencial, reconhecimento do singular e correção equitativa da universalidade normativa. Essas conclusões, contudo, não encerram o problema, mas o reposicionam em um horizonte mais amplo, no qual se impõe a necessidade de repensar criticamente o estatuto do julgamento diante das transformações tecnológicas em curso.

O avanço acelerado de sistemas de inteligência artificial capazes de processar grandes volumes de dados, identificar padrões complexos e oferecer sugestões decisórias recoloca, com intensidade inédita, uma questão clássica da filosofia prática: em que medida a decisão pode ser

formalizada sem perda de sentido normativo. A compreensão da decisão jurídica como exercício de racionalidade prática fornece um ponto de partida conceitual para esse debate ao mostrar que ela não se reduz à aplicação de regras gerais nem à otimização de variáveis, mas envolve a integração entre universal e particular, norma e circunstância, regra e exceção.

Nesse contexto, a *phronēsis* emerge como categoria decisiva para pensar o diálogo entre julgamento humano e inteligência artificial. Ela não deve ser compreendida como obstáculo ao desenvolvimento tecnológico, nem como princípio de rejeição apriorística da técnica. Ao contrário, a prudência funciona como critério filosófico capaz de distinguir entre o uso legítimo da tecnologia como instrumento de apoio à decisão e a pretensão mais radical de substituição do juízo prudencial. Sistemas algorítmicos podem ampliar significativamente a capacidade humana de análise, comparação e organização de informações; não obstante, a deliberação prática, tal como concebida por Aristóteles, envolve uma forma de compreensão do justo que não se esgota em regularidades formais ou inferências estatísticas.

A análise da equidade (*epiēikeia*) reforça esse ponto ao mostrar que a justiça aplicada exige, em muitos casos, a correção prudencial da universalidade normativa. A equidade evidencia que o justo não coincide sempre com a aplicação literal da regra, pois a lei, por sua própria natureza, não consegue anteciper todas as configurações do real. Essa estrutura permite problematizar criticamente modelos de decisão altamente formalizados: quanto mais rígido o esquema decisório, maior o risco de inadequação diante de situações que escapam à previsão geral. Ao mesmo tempo, os desenvolvimentos recentes da inteligência artificial sugerem a possibilidade de sistemas capazes de identificar contextos excepcionais e padrões atípicos, o que levanta novas questões sobre os limites entre formalização avançada e discernimento prudencial.

Também a dimensão afetiva e perceptiva do juízo prático adquire especial relevância diante desse horizonte. Emoções educadas e percepção moral participam do reconhecimento do que é moralmente relevante e da avaliação das consequências humanas da decisão. Embora sistemas de inteligência artificial já sejam capazes de analisar representações de impactos emocionais e repercussões sociais associadas a decisões jurídicas, permanece em aberto a questão de saber se tais análises podem assumir função equivalente à percepção moral envolvida no juízo prudencial ou se permanecem no plano da representação e da simulação. Essa distinção constitui um dos pontos centrais para investigações futuras.

É justamente nesse cenário que se abrem novas possibilidades de investigação. O arcabouço conceitual aqui desenvolvido permite aprofundar o exame dos limites normativos da automação decisória, bem como investigar em que condições — se é que tais condições podem ser plenamente satisfeitas — a inteligência artificial poderia desempenhar funções hoje atribuídas ao julgador humano. A *phronēsis* oferece, assim, não uma resposta definitiva, mas um critério crítico para orientar esse debate, evitando tanto o tecnicismo acrítico quanto a defesa nostálgica de uma exclusividade humana infundada.

Em última instância, o diálogo futuro com a inteligência artificial impõe-se como tarefa filosófica inevitável para a teoria do julgamento. Avaliar a viabilidade de sua utilização, bem como os limites de uma eventual substituição do juízo humano, exige uma reflexão que vá além da eficiência técnica e da capacidade computacional, alcançando o núcleo normativo da decisão jurídica. Nesse ponto, a filosofia prática aristotélica revela sua atualidade precisamente por reconhecer os limites constitutivos da racionalidade quando aplicada à ação humana.

Com isso, a *phronēsis* revela-se não apenas como herança conceitual do pensamento aristotélico, mas como uma chave interpretativa para compreender o futuro do julgamento em contextos de crescente mediação tecnológica. Ao reconhecer que a racionalidade prática não constitui um resíduo imperfeito da razão teórica, mas sua expressão mais adequada quando o objeto é a ação, abre-se um campo de reflexão no qual ética, direito e tecnologia podem dialogar criticamente. Afinal, nenhuma norma geral é capaz de antecipar integralmente a singularidade da vida humana. É por isso que a justiça exige sempre mais do que cálculo: exige discernimento prudencial diante da singularidade de cada caso concreto.

REFERÊNCIAS

1. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Antônio de Castro Caeiro. São Paulo, SP: Atlas, 2009.
2. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Maria Stephania da Costa Flores. Jandira, SP: Principis, 2021.
3. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Vivianne de Castilho Moreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2024.
4. AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2008.
5. BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
6. CERQUEIRA, Marcene Costa. A ética da ação em Aristóteles: o agir ético como ponte entre indivíduo e pólis. *Pensar-Revista Eletrônica da Faje, Belo Horizonte*, v. 7, n. 1, p. 39-63, 2016.
7. DWORKIN, Ronald. *O império do direito*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Editora Martins Fontes, 3ª ed., 2014.
8. MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
9. MORAES, Francisco. Prudência e filosofia prática em Aristóteles. *Anais de Filosofia Clássica, Rio de Janeiro*, v. 10, n. 20, p. 50–64, jul. 2016.
10. NUSSBAUM, Martha Craven. *A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2019.
11. NUSSBAUM, Martha Craven. Equity and mercy. *Philosophy & Public Affairs*, v. 22, n. 2, p. 83–125, 1993.
12. PLATÃO. *A república*. Tradução de J. Guinsburg (org). São Paulo: Perspectiva, 2ª ed., 2014.
13. SANGALLI, I. J.; STEFANI, J. Noções introdutórias sobre a ética das virtudes aristotélica. *Conjectura, Caxias do Sul*, v. 17, n. 3, p. 49–68, set./dez. 2012.
14. SCHIO, Sônia Maria. Aristóteles e ação humana. *Conjectura: Filosofia e Educação, Caxias do Sul*, v. 14, n. 1, p. 77–91, jan./abr. 2009.

15. SILVEIRA, Denis Coitinho. As virtudes em Aristóteles. *Revista de Ciências Humanas*, Frederico Westphalen, RS, v. 1, n. 1, p. 41–71, 2000. Disponível em: <https://revistas.fw.uri.br/revistadech/article/view/203/373>. Acesso em: 16 fev. 2026.
16. STEFANI, Jaqueline; CARVALHO, Wallace da Silva. Uma investigação sobre o caráter (éthos) e as virtudes morais na *Ética Nicomaqueia*. *Hypnos*, São Paulo, v. 36, n. 1, p. 93–110, 1º sem. 2016.
17. STEFANI, Jaqueline; MOLON, Marcelo André. A responsabilidade moral em Aristóteles. *Controvérsia*, São Leopoldo, v. 10, n. 1, p. 20–34, jan./abr. 2014.
18. TESTA, Edimarcio. A phronesis como forma de hermenêutica. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 21, n. 2, p. 148–160, 2021. DOI: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v21i2.2289>
19. ZANUZZI, Inara. A doutrina da justa medida na *Ética Eudêmia*. *Archai: as origens do pensamento ocidental*, Brasília, n. 20, p. 255–288, maio/ago. 2017.