

O justo cívico em *Ethica Nicomachea* V.6¹

André Luiz Cruz Sousa

The present study aims at understanding how *Ethica Nicomachea* V.6 relates to its preceding chapters, V.1-5. On the one hand, the interpreter wonders for what purpose Aristotle introduces a topic named ‘the civic just’ (*to politikon dikaion*) in V.6, since V.1-5 treats extensively of matters of justice in the city. On the other hand, the same text posits that there is a certain ‘just without qualification’ (*to haplōs dikaion*), which may or may not be the civic just itself; compared to the just without qualification, other forms of just are so by similitude (*kath’homoioteta*). In attempting to clear the confusion around those two points, the present study proposes the following: (1) the civic just is the just without qualification insofar as it is the primordial form of the just, in which only humans who are cumulatively free, equals and self-sufficient have a share; (2) the description of the civic just recapitulates several aspects of the discussions of justice in V.1-5 – the laws, the kinds of equality, rule, the legal suit - because the civic just encompasses all the forms of just (*dikaion*) related to the virtues of universal justice (V.1) and partial justice (V.2-5); (3) the expression *to politikon dikaion* is introduced in V.6 in order to contrast everything treated in V.1-5 with the domestic just, *to oikonomikon dikaion*, mentioned for the first time in V.6; (4) the forms of the domestic just are just only by similitude with the civic just because justice loses density outside the civic sphere, a situation which can be explained by the shortcomings Aristotle ascribes to women, children and slaves in EN V.6 (lack either of freedom or equality or yet self-sufficiency) as well as in *Politica* I (varying degrees of defective deliberation and virtue).

I. *Problema: por que um capítulo sobre o justo na cidade?*

O objetivo do presente estudo é oferecer uma leitura de *Ethica Nicomachea* V.6 – daqui em diante EN V.6 - em que se esclareça a relação que seu tema guarda com o restante do livro V, sobretudo com os capítulos precedentes, V.1-5. O tema do capítulo é aquilo que Aristóteles chama de *dikaion politikon* ou “justo cívico”. O qualificativo *politikon* é um indicativo suficientemente claro do que se trata: as relações de justiça existentes na *polis* ou

¹ A primeira versão dos resultados da pesquisa que gerou o presente texto foi apresentada ainda em 2015, no *Séminaire Paris-Lille-Cambridge de doctorants em philosophie antique* e, alguns meses depois, no *IV Encontro de Pesquisa em Filosofia do PPGFIL-UFRGS*. Agradeço as observações que me foram feitas pelos participantes destes eventos, em especial pelos professores Francis Wolff, Jean-Baptiste Gourinat e Nicholas Denyer. Outros acadêmicos – professores, doutorandos e estudantes em geral - ofereceram críticas e observações sobre o tema apresentado, mas minha memória não guarda seus nomes depois de tantos anos. A pesquisa, é claro, evoluiu e ganhou novos contornos ao longo do tempo.

associação cívica. Para o intérprete, é difícil identificar o *propósito* de uma discussão sobre o “justo cívico” naquele ponto: considerado o desenvolvimento da discussão sobre a virtude da justiça e sobre o justo ao longo dos cinco primeiros capítulos do livro V, não é evidente a necessidade de iniciar em V.6 uma discussão sobre o justo tal como ele existe na cidade. Tendo em vista o conteúdo de V.1-5, é na verdade implausível a afirmação de que Aristóteles inicia em V.6 uma discussão sobre o justo tal como ele existe na cidade.²

Vejamos. O texto de V.1 (1129a26-b1) distingue duas modalidades do justo, o lícito (*nomimon*) e o igual (*ison*). A primeira modalidade do justo corresponde às ações determinadas pela legislação, com base nas virtudes morais, visando a felicidade da associação cívica. A virtude atualizada nessas ações é chamada de justiça universal, uma virtude completa porque baseada no conjunto das virtudes morais (1129b11-27).³ Já a outra modalidade do justo, “o igual”, corresponde a uma variedade de relações envolvendo a alocação de bens externos para dois ou mais agentes, como nos ensina V.2 (1130a32-b5).⁴

² Esse entendimento é comum entre intérpretes. Cito, como exemplo, Gauthier, R.A.; Jolif, Y.J. (ed.). *Aristote. L'Éthique à Nicomaque. Tome II – Première Partie. Commentaire. Livres I-V.* (Louvain-La-Neuve, Éditions Peeters, 2002, p.385): “en 1134a23 [...] on ajoute qu'on ne saurait se contenter d'une description abstraite de la chose juste et que ce qui nous intéresse, c'est la justice telle qu'elle est réalisée dans la cité. Or, la description abstraite de la justice, c'est celle qui a été longuement élaborée depuis 1129a26; nous passons donc à une seconde étape de la première partie de cette étude consacrée à la justice : nous cherchons toujours à définir ce qu'est la chose juste, mais nous abandonnons maintenant la notion abstraite pour considérer la façon dont elle se réalise dans la cité”. Outros intérpretes que adotam essa posição: Aubenque, P. « La Loi chez Aristote », in Aubenque, P. *Problèmes Aristotéliens. Philosophie Pratique.* (Paris : Librairie Philosophique J.Vrin, 2011, p.87), Jackson, H. *The Fifth Book of the Nicomachean Ethics of Aristotle.* (Cambridge University Press, 1879, p.101-102), Natali, Carlo. “The search for definitions of justice in Nicomachean Ethics V” in Henry, D./Nielsen, K.M. (ed.) *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics.* (Cambridge University Press, 2015, p.161-162) e Stewart, J.A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle.* (Oxford at the Clarendon Press, 1892, p.479-481). Para uma outra visão, mais próxima da que defendo no presente estudo, ver Miller Jr, F.D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics.* (Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 86), bem como Zingano, Marco. “Natural, ethical, and political justice”, in Deslauriers, M./Destrée, P. (ed.) *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics.* (Cambridge University Press, 2013, p.204-207) e Zingano, Marco. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça. Estudo, Tradução e Comentários.* (São Paulo: Odysseus, 2017, p. 225-226).

³ Sobre a virtude da justiça universal, ver os estudos de Fossheim, H. “Justice in the Nicomachean Ethics Book V”, in Miller, J. (ed.). *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide.* (Cambridge University Press, 2011, p.254-275), Kraut, R. *Aristotle. Political Philosophy.* (Oxford University Press, 2002, p.102-125), Miller (1995, p.68-74) e Schofield, Malcom. “Aristotle's Political Ethics” in KRAUT, R. (org.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics.* (Blackwell Publishing, 2006, p.313-318). Ver, igualmente, os comentários: Gauthier & Jolif (2002, p.339-344), Grant, A. *The Ethics of Aristotle. Illustrated with Essays and Notes. Volume II. Fourth Edition, Revised.* (London: Longmans, Green and Co, 1885, p.101-104), Jackson (1879, p.69-71), Stewart (1892, p.389-402) e Zingano (2017, p.163-168).

⁴ Sobre a virtude da justiça parcial ou particular, ver Kraut (2002, p.102-104;136-166) e Miller (1995, p.68-74), além dos comentários de Gauthier & Jolif (2002, p.344-385), Grant (1885, p.104-123),

Por exemplo, a relação distributiva (V.3), uma proporção que se estabelece entre cidadãos na alocação dos cargos públicos: justo democrático quando os cargos são distribuídos a todos os humanos livres; justo oligárquico quando os mesmos cargos são distribuídos apenas (ou sobretudo) aos que detêm certo montante de riquezas, etc (1131a15-29). Outro exemplo do justo-enquanto-igual são as relações comerciais (V.5), envolvendo agentes que trocam produtos proporcionalmente às necessidades, com o auxílio ou não da moeda (1133a5-31). Ou, ainda, segundo V.4, a equalização realizada pelos tribunais na aplicação das penalidades àqueles que, praticando crimes, haviam prejudicado outros, produzindo desigualdade (1131b32-1132a10). Em outras palavras, todos os exemplos do ‘justo’ (*dikaion*) mencionados em EN V.1-5 advêm da associação cívica, da *polis*. Aristóteles não inicia, portanto, uma discussão do justo e da justiça na cidade em EN V.6; ele se ocupa desse tema desde o início do livro V.

Quem buscar entender o propósito de EN V.6 enfrentará também dificuldades oriundas do próprio texto grego. Nesse ponto, são duas as complicações. A primeira delas diz respeito às linhas iniciais do capítulo, 1134a17-23, que não têm nenhuma relação temática com o justo cívico tratado em 1134a23-b18 nem, tampouco, com o final do capítulo anterior, V.5, cujo tema é a reciprocidade nas trocas comerciais. O tema das linhas iniciais de V.6 é um questionamento sobre a relação entre um ato injusto isolado e o possível caráter injusto de seu perpetrador. Como essas considerações não tem relação com o tema do justo cívico, eu simplesmente não me ocuparei delas no presente estudo.⁵ Deixadas de lado as linhas iniciais de V.6, tematicamente irrelevantes, há uma segunda complicação textual que se impõe a quem tente compreender a relação desse capítulo com os capítulos precedentes do livro V. Me refiro ao fraseado confuso da própria sentença em que o tema do justo cívico é introduzido. 1134a23-26 tem o seguinte texto na edição de Bywater:

πῶς μὲν οὖν ἔχει τὸ ἀντιπεπονθὸς πρὸς τὸ δίκαιον, εἴρηται πρότερον· δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ τὸ ἀπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον.

Jackson (1879, p.71-100), Stewart (1892, p.402-476) e Zingano (2017, p.168-220). Há um estudo meu sobre o estatuto da justiça parcial enquanto virtude do caráter: Cruz Sousa (2019).

⁵ Ver Grant (1885, p.123), Jackson (1879, p. 112 e 124), Natali (2015, p.161) Stewart (1892, p.476-478) e Zingano (2017, p.222-225) para comentários sobre as linhas iniciais de V.6. Todos os comentaristas entendem que se trata de uma digressão ou de um texto tematicamente deslocado de seu entorno. Jackson (1879, p. XVII-XXI) argumenta em favor dos deslocamentos textuais que propõe em sua edição de *Ethica Nicomachea* V, em que V.6 1134a17-23 é efetivamente transferido para outra parte do livro V, de sorte que o texto passa diretamente, nessa edição, do tratamento do justo recíproco em V.5 para o justo cívico em V.6, iniciando já em 1134a23.

Os detalhes no estabelecimento do texto e da tradução serão tratados adiante, mas por ora é possível formular duas traduções provisórias desse texto, ambas possíveis, e que sugerem interpretações diferentes quanto à relação do justo cívico com os temas precedentes no livro V:

Por um lado, o modo como o recíproco se relaciona com o justo, foi falado anteriormente: por outro, é preciso não perder de vista que o objeto investigado é **tanto** o justo sem qualificações **quanto** o justo cívico (tradução 1)

Por um lado, o modo como o recíproco se relaciona com o justo, foi falado anteriormente: por outro, é preciso não perder de vista que o objeto investigado é **também** o justo sem qualificações, **isto é**, o justo cívico (tradução 2)

Qualquer das duas traduções sendo adotada, há um ponto incontroverso, a saber, que a mudança de tópico acontece no decorrer da sentença: o tema a ser discutido em V.6 não é mais o justo na reciprocidade (o tema principal de V.5), mas o justo cívico. A controvérsia que surge diz respeito à tradução do par de partículas *kai-kai*, e ela tem implicações para o entendimento de como se dá a mudança de tópico de V.5 para V.6, bem como para o entendimento da estrutura da exposição da justiça ao longo de todo o livro V.

A tradução 1 propõe que *kai-kai* significa “tanto...quanto”, de sorte que as expressões *to politikon dikaion* e *to haplōs dikaion* se referem a coisas diversas. Segue-se o entendimento de que a mudança de tópico em V.6 tem natureza demarcatória: até essa sentença o texto trataria do ‘justo sem qualificações’ (*to haplōs dikaion*), no qual o justo recíproco estaria incluso; daqui em diante o texto trataria do ‘justo cívico’ (*to politikon dikaion*), um tópico apartado, distinto do justo sem qualificações. Chamarei a interpretação da dinâmica do livro V baseada na tradução 1 de ‘interpretação de ruptura’: ela entende que V.1-5 tem por objeto aquilo que Aristóteles chama de *to haplōs dikaion*, uma noção ampla que incluiria o justo geral/universal, i.e., o lícito (*nomimon*) tratado em V.1, bem como o justo particular, i.e., o igual (*ison*), tratado em V.2, com suas subespécies distributiva (V.3), corretiva (V.4) e recíproca (V.5); já o tópico *to politikon dikaion*, tratado em V.6, seria um tema inteiramente novo, claramente apartado do justo sem qualificações estudado até V.5.

Já a tradução 2, propõe que o par *kai-kai* seja traduzido como “também..., isto é”. Há aqui o entendimento de que a introdução do novo tópico, longe de caracterizar uma demarcação rígida entre V.1-5 e V.6, sinalizaria uma certa continuidade no fluxo do livro V, sem aquela ruptura sugerida pela outra interpretação: se, até essa sentença, o tema era o justo na reciprocidade (V.5), a partir de agora o tópico estudado será o ‘justo cívico’ (*to politikon*

dikaion), que é, ele próprio, um ‘justo sem qualificações’. A tradução 2 propõe, assim, a identidade semântica das expressões *to politikon dikaion* e *to haplōs dikaion* em 1134a23-26. No que toca à relação de EN V.6 com EN V.1-5, a tradução 2 engendra uma ‘interpretação de continuidade’: haveria, em V.6, uma mudança para o tema do justo cívico, mas esse tema não está rigidamente apartado dos temas tratados nos capítulos precedentes do livro V.

Observa-se, assim, que as duas interpretações se diferenciam em dois pontos: (1) na tradução das duas partículas *kai*; (2) na interpretação do sentido da expressão *to haplōs dikaion*, ‘justo sem qualificações’. Segundo a tradução 1, a expressão ‘justo sem qualificações’ designa um predicado comum de todo o conjunto de temas tratados nos capítulos V.1-5, com exclusão do justo cívico tratado a partir de V.6. Por outro lado, segundo a tradução 2, a expressão ‘justo sem qualificações’ designa um predicado do próprio ‘justo cívico’ tratado em V.6.

É em razão da diferença quanto à semântica de *to haplōs dikaion* que a tradução 1 integra uma interpretação de ruptura, segundo a qual o capítulo V.6 deixa de tratar do ‘justo sem qualificações’ tratado até V.5, na medida em que passa a tratar do justo cívico. No contexto da interpretação de ruptura, ‘sem qualificações’/ *haplōs* significa “abstrato”: ao longo de V.1-5 haveria uma exposição abstrata da justiça, dividida entre a justiça universal e a particular, com suas subespécies distributiva-corretiva-recíproca; V.6, por outro lado, trataria de uma forma de justo com qualificação, a saber, ‘cívico’/*politikon*, que seria a justiça não mais considerada em abstrato, mas concretizada na cidade. Portanto, segundo a interpretação de ruptura, a relação do tema de V.6 - o justo cívico - com os temas de V.1-5 é uma relação de concretização do que fora tratado até então de modo abstrato.

Por esposar uma visão diferente da semântica de *to haplōs dikaion*, a tradução 2 integra uma interpretação de continuidade, sem aquela ruptura entre um tratamento abstrato do justo e um tratamento concreto que se iniciaria agora. Porém, a relação de V.6 com os capítulos precedentes é, à primeira vista, obscura: ‘justo sem qualificações’ é intercambiável com ‘justo cívico’, sem que isso esclareça a relação do justo estudado em V.6 – um justo simultaneamente cívico (*politikon*) e sem qualificações (*haplōs*) - com as modalidades do justo tratadas em V.1-5. De todo modo, não há dúvida de que a adoção da interpretação de continuidade requer a rejeição da visão de que o tema de V.6 é algum estudo concreto que se distingue dos estudos abstratos realizados em V.1-5. Nota-se que carece de clareza, em particular, o sentido de *haplōs* na interpretação de continuidade: se adotamos a tradução 2 para 1134a23-26, devemos nos perguntar por que razão o ‘justo cívico’ seria o ‘justo sem

qualificações’. Nas próximas páginas, sugerirei que o restante do texto de V.6 indica que *haplōs* significa, nessa acepção, algo como “em sentido estrito” ou “primordialmente”, i.e., o justo cívico seria a forma primordial do justo, frente à qual outras formas do justo seriam derivativas.

Embora a interpretação de continuidade pareça, à primeira vista, mais confusa e menos promissora do que a interpretação de ruptura, o presente estudo defende que ela é a melhor interpretação de EN V.6: o justo cívico seria, para Aristóteles, a forma primordial do justo, outras formas sendo derivativas com relação ao justo cívico – quais formas sejam essas, nas próximas seções do presente estudo. No que diz respeito à relação entre o justo cívico e os conteúdos dos capítulos precedentes (V.1-5), defenderei que em V.6 Aristóteles não passa a concretizar aquilo que havia tratado em abstrato ao longo de V.1-5, mas que, ao contrário, ele recapitula, resumidamente, em V.6, os conteúdos que havia tratado em V.1-5. Isso acontece porque o ‘justo cívico’ é uma noção mais compreensiva, que inclui o justo universal/lícito e as formas do justo particular/igual. No exame do texto de V.6 realizado nas próximas seções, chamarei a atenção para o fato de que os elementos por meio dos quais o justo cívico é caracterizado em V.6 ecoam o tratamento da justiça universal e da justiça particular em V.1-5.

A dificuldade em identificar o propósito de EN V.6 residiria, portanto, no seguinte fato: o seu objeto não é simplesmente idêntico ao objeto dos capítulos precedentes, não sendo tampouco simplesmente diferente. O que V.6 realiza é colocar as discussões precedentes de V.1-5 em uma outra perspectiva, a qual não é, à primeira vista, evidente. Apenas o exame do texto de V.6 nos permitirá precisar por que essa nova perspectiva se torna necessária.

2. Exame de *Ética a Nicômaco 1134a23-b18*

Conforme afirmado no tópico anterior, de natureza introdutória, a solução de dois problemas que se impõem ao intérprete de EN V.6 – o propósito de uma discussão sobre o justo cívico nesse capítulo e a sua relação com os conteúdos dos capítulos precedentes – passa pelo exame cuidadoso do texto em questão. A passagem relevante do texto corresponde à totalidade de V.6, excetuadas as linhas iniciais, tematicamente confusas e de tal modo desconexas que costumam ser tratadas como interpolação ou equívoco editorial pelos estudiosos.⁶ Cabe mencionar igualmente que V.6 não finaliza o tratamento do justo cívico,

⁶ Ver nota 5.

que continua no capítulo seguinte V.7, onde Aristóteles distingue dois aspectos do justo cívico, um natural (*physikon*) e outro convencional (*nomikon*). O presente estudo não se ocupa de V.7 por duas razões. Primeiro, se trata de um texto cujo conteúdo, do ponto de vista lógico, é posterior ao problema aqui investigado: a questão do que seja o justo cívico, bem como a sua relação com as virtudes da justiça universal e da justiça particular, é anterior à distinção do que seja natural ou convencional do justo cívico. A segunda razão é que a distinção entre o natural e o convencional em V.7 é, ela própria, uma dificuldade adicional, longamente problematizada na literatura secundária medieval e moderna⁷, de sorte que a sua articulação no presente estudo serviria somente para tirar o foco das questões aqui investigadas: o que é o justo cívico, o porquê de sua introdução em V.6, e qual a sua relação com os temas tratados em V.1-5.

Eu divido a passagem a ser examinada - 1134a23-b18 - em quatro partes. A primeira parte consiste na sentença que introduz o tema do justo cívico, 1134a23-26, já mencionada na seção anterior. Questões filológicas e filosóficas serão tratadas agora em maior detalhe. A segunda parte da passagem – 1134a26-30 - contém a descrição inicial do justo cívico, bem como um corolário extremamente relevante. Segundo esse corolário, aquelas relações de justiça e modalidades do justo que, de algum modo, divergem dessa descrição inicial do justo cívico, são ditas justas apenas ‘por semelhança’ com o justo cívico. Por essa razão, o justo cívico seria o justo primordial, justo em um sentido mais eminente do que outras modalidades do justo. A terceira e a quarta partes da passagem, mais longas do que as duas primeiras, contêm uma série de observações que desenvolvem os elementos mencionados na descrição inicial do justo cívico e no seu corolário. Assim, a terceira parte da passagem – 1134a30-b8 – é um desenvolvimento da descrição inicial do justo cívico. Ela realiza um apanhado extremamente conciso dos atributos de uma relação de justiça na cidade-estado, e alude ao conteúdo dos capítulos precedentes do livro V. Por fim, a quarta parte – 1134b8-18 - contém observações sobre as relações de justiça que são ditas justas apenas ‘por semelhança’ com o justo cívico. Trata-se das relações de justiça existentes nas associações menores do que a cidade-estado, em especial no lar. O objetivo desse texto parece ser explicar porque as

⁷ Tomás de Aquino produziu o comentário mais influente entre os medievais: Tomás de Aquino. *Sancti Thomae De Aquino. Opera Omnia Iussu Leonis XIII P. M. Edita. Tomus XLVII. Sententia Libri Ethicorum. Volumen II. Liber Quintus*. (Romae: Sanctae Sabiniae, 1969, p.304-307). Os comentários modernos são abundantes. Por exemplo: Aubenque (2011, p.79-91), Gauthier & Jolif (2002, p. 391-396), Jackson (1879, p. 106-108), Miller (1995, p.74-79), Stewart (1892, p.492-497), Strauss Leo. *Natural Right and History*. (The University of Chicago press, 1953, p.156-163), Zingano (2013, p.212-216) e (2017, p.234-246).

relações de justiça no lar são justas de modo derivativo, isto é, o que falta nessas relações quando elas são comparadas ao justo cívico.

2.1. 1134a23-26: a introdução do justo cívico como tópico da Ética a Nicômaco

A primeira das quatro partes é precisamente o texto que introduz o tema do justo cívico. Aqui eu examino-o com mais detalhes e, por isso, permito-me cita-lo novamente:

πῶς μὲν οὖν ἔχει τὸ ἀντιπεπονθὸς πρὸς τὸ δίκαιον, εἴρηται πρότερον· δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ τὸ ἀπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον.

Está destacada em negrito a ocorrência das duas partículas *kai* cuja tradução tem influência direta na interpretação da passagem. Em seu estudo de referência sobre as partículas gregas, Denniston (1996, p.323-325) chama de “corresponsive *kai...kai*” a ocorrência de um par *kai-kai* em uma mesma sentença (p.323-4), como seria o caso da passagem em apreço, ou em sentenças diferentes, sendo uma delas a principal e outra subordinada (p.324-5). Presente em uma mesma sentença, o par tem os sentidos próximos ‘tanto...quanto’ (both... and) e ‘não apenas... mas também’ (not only... but), um uso atestado já em Homero e comum no período pós-homérico. O entendimento de que as duas partículas *kai* formam um par nesses termos favorece a tradução 1 mencionada na seção anterior deste estudo, que repito aqui com vistas à clareza:

Por um lado, o modo como o recíproco se relaciona com o justo, foi falado anteriormente: por outro, é preciso não perder de vista que o objeto investigado é **tanto** o justo sem qualificações **quanto** o justo cívico (tradução 1)

Essa tradução implica uma demarcação temática na qual o justo sem qualificações (*haplōs dikaion*) e o justo cívico (*politikon dikaion*) são realidades distintas. O texto estaria afirmando que cabe estudar, por um lado, o justo sem qualificações e, por outro, também o justo cívico. Esse entendimento é adotado por autores como Gauthier & Jolif (2002, p.385-386), Natali (2015, p.161-162) e Stewart (1892, p.479-481). A posição desses estudiosos é no sentido de que o ‘justo sem qualificações’ corresponde aos conteúdos estudados em V.1-5, inclusive o justo recíproco mencionado antes do ‘·’. Tais conteúdos – o lícito (*nomimon*) em V.1 e o igual (*ison*) em V.2, subdividido o último no distributivo (*dianemētikon*) de V.3, no corretivo (*diorthōtikon*) de V.4 e no recíproco (*antipeponthos*) de V.5 – constituiriam um ‘justo sem qualificações’ porque Aristóteles os teria descrito de maneira abstrata em V.1-5,

i.e., sem considerar a sua concretização na associação cívica; em suma, ele teria descrito a relação da licitude com a moralidade em V.1 e as modalidades de igualdade em V.2-5. Em V.6, por sua vez, ele se debruçaria sobre a concretização dessas noções abstratas na *polis*, e por isso o ‘justo’ (*dikaion*), até então tratado ‘sem qualificações’ (*haplōs*), seria considerado agora com a qualificação ‘cívico’ (*politikon*), i.e., como a licitude e a igualdade tal como elas existem nas associações cívicas ou cidades.⁸ Assim se constitui a ‘interpretação de ruptura’ a respeito da relação de V.6 com V.1-5: enquanto V.1-5 trataria do justo em abstrato, V.6 passaria a tratar do justo concretizado na *polis*.

Há, ainda, uma segunda possibilidade de interpretação de ruptura. Ela entenderia o ‘recíproco’ não como mais uma das noções abstratas que constituem o justo considerado sem qualificações, mas como equivalente ao justo sem qualificações. O sentido do texto seria o seguinte: já estudamos o justo recíproco, mas não devemos perder de vista que cumpre estudar não somente esse justo sem qualificações (=i.e., o recíproco), mas também o justo cívico. Tal interpretação estaria fundada no fato de que Aristóteles menciona, no início de V.5, a visão pitagórica de que a relação de reciprocidade seria o *dikaion haplōs*, a forma absoluta do justo; os pitagóricos teriam almejado reduzir a variedade de relações de justiça à reciprocidade (1132b21-27). Não está claro no texto qual seria o sentido de *haplōs* na visão pitagórica⁹: o recíproco poderia ser a “noção abstrata” do justo, sendo as várias relações de justiça diferentes espécies de reciprocidade; ou o recíproco poderia ser, na verdade, a “forma primordial” do justo, à qual as várias relações de justiça corresponderiam em maior ou menor grau. A crítica de Aristóteles à tentativa de reduzir o justo corretivo à reciprocidade, em 1132b23-31, sugere que é mais provável que os pitagóricos entendessem a reciprocidade como noção abstrata do justo, comum e subjacente às variadas relações de justiça. Tendo rejeitado a tese pitagórica, Aristóteles afirma que a reciprocidade é a modalidade do justo em

⁸ Um indício da inadequação dessa interpretação de ruptura é o cerne de sua justificação por Stewart (1892, p.480), para quem a referência à lei (*nomos*) em V.6 (1134a30) indicaria o modo como a qualificação ‘cívico’ (*politikon*) concretiza o justo abstrato: as leis da cidade compelem os cidadãos à prática de atos justos, que dependeriam simplesmente dos seus caracteres caso o justo abstrato ou sem qualificações fosse suficiente. Ora, como aponte na seção introdutória do estudo, e enfatizarei com mais detalhe na seção II.III, a lei já está presente na descrição da justiça universal, onde o justo é entendido como ‘lícito’ (*nomimon*), e na justiça particular, onde a lei é essencial no estabelecimento dos critérios de distribuição, no estabelecimento das penalidades a serem aplicadas aos criminosos, e no estabelecimento das regras comerciais. A referência ao *nomos* em V.6, longe de introduzir um aspecto novo no texto do livro V, recapitula um dos pontos mais extensamente tratados ao longo de V.1-5.

⁹ Ver Zingano (2017, p.197-198) para uma tentativa de explicação do que poderia ter levado Aristóteles a atribuir aos pitagóricos uma concepção da justiça como reciprocidade.

uma esfera específica, a das trocas comerciais (1132b31-1133a2). Nesse sentido, é pouco provável que no capítulo seguinte, V.6, ele empregasse a expressão ‘justo sem qualificações’ segundo o entendimento pitagórico rejeitado em V.5. A primeira possibilidade de interpretação de ruptura é, assim, mais plausível: o justo sem qualificações como concepção abstrata do justo exposta em V.1-5, e o justo cívico como concretização dessa concepção na associação cívica.

A interpretação de ruptura, i.e., a demarcação rígida entre justo sem qualificações/abstrato, de um lado, e, justo cívico/concreto, de outro, porém, não se sustenta quando procedemos ao exame do texto de EN V.6. Trata-se, em primeiro lugar, de um texto curto, apenas 31 linhas no sistema da paginação estabelecida por Bekker: 1134a23-b18. Assim, a análise do justo concretizado nas associações cívicas, a qual o leitor esperaria fosse extensa e detalhada, seria, na verdade, assaz breve, muito mais breve do que a exposição abstrata do justo contida em V.1-5.¹⁰ Convém ter em mente, nesse particular, os exames concretos que Aristóteles realiza das várias constituições ao longo do texto da *Política*, por exemplo, as constituições vigentes em Creta, Esparta e Cartago (1269a29-1273b26), ou ainda os detalhes de suas críticas às constituições imaginadas por Platão em *As Leis* (1264b26-1266a30) ou na *República* (1260b27-1264b25). Esses e outros exemplos de estudos concretos de leis e instituições ocupam extensos trechos de texto, num contraste marcante com a brevidade de EN V.6. Em segundo lugar, o texto da *Política* menciona exemplos de concretização das noções do justo descritas no livro V da *Ética a Nicômaco*. Por exemplo, o ‘justo democrático’ (*dikaion dēmokratikon*) e o ‘justo oligárquico’ (*dikaion oligarchikon*) mencionados em *Política* III.9 (1280a7-25) são concretizações do ‘justo distributivo’ (*dikaion dianemētikon*) objeto de EN V.3, e são longas as discussões das medidas que se pode tomar a fim de tornar uma constituição mais democrática ou mais oligárquica (1297b35-1301a18). Diante desses exemplos, parece pouco plausível que o tratamento breve do justo cívico em V.6 seja uma concretização do justo distributivo ou de outra modalidade do justo descrita em V.1-5. Em terceiro lugar, o próprio conteúdo de EN V.6 deveria desencorajar o intérprete de

¹⁰ A natureza sucinta de EN V.6 torna implausível a tentativa de Gauthier & Jolif em explicar o justo cívico como «concretização» do justo *haplōs* (consequência de sua adoção da tradução demarcatória): “Mais la justice n’est pas seulement une *essence*, une réalité idéale: elle trouve sa réalisation dans le cadre de la cité; c’est cette réalisation concrète qu’il convient d’examiner pour y découvrir de nouveaux éléments, qui nous permettront de compléter notre définition de la justice” (Gauthier & Jolif, 2002, p.386). Longe de acrescentar novos elementos ao que foi estudado anteriormente, a exposição do justo cívico em V.6, salvo pela afirmação inédita de que o justo na cidade é o justo *haplōs*, apenas reorganiza ou recapitula alguns pontos tratados ao longo de V.1-5.

enxergar ali qualquer concretização de conteúdos abstratos precedentes, pois o texto de V.6 é abstrato. Não há ali qualquer exemplo de institucionalização concreta das noções de justiça expostas em V.1-5: nenhuma lei, nenhuma distribuição de poder, nenhuma regulamentação da moeda, nenhuma penalidade para crime, etc.

Esse conjunto de considerações justifica meu entendimento, já mencionado na seção anterior, de que a interpretação de ruptura, a despeito de ser comum entre estudiosos, conduz a uma leitura equivocada não somente de V.6, mas de todo o desenvolvimento textual de V.1-6.

Contra tal visão, eu me filio àqueles que adotam uma interpretação de continuidade, que entendem que não há uma ruptura significativa na passagem de V.1-5 para V.6, apenas mais uma troca de tema. Tal interpretação é adotada por intérpretes como Grant (1885, p.124) e Zingano (2017, p.225-6). A interpretação de continuidade é sugerida pela tradução 2 mencionada na seção anterior. Novamente, com vistas à clareza, eu repito o texto da tradução:

Por um lado, o modo como o recíproco se relaciona com o justo, foi falado anteriormente: por outro, é preciso não perder de vista que o objeto investigado é **também** o justo sem qualificações, **isto é**, o justo cívico (tradução 2)

Do ponto de vista filológico, sustentar essa leitura requer considerar *kai...kai* não como a ocorrência de um par de partículas, mas como duas ocorrências distintas da mesma partícula. O primeiro *kai* seria o que Denniston (1996, pp.289,293) chama de uso adverbial responsivo, a ser traduzido como ‘também’ (‘also’ em inglês). Trata-se de um uso comum de *kai*, talvez seu uso originário, embora tenha se tornado ao longo do tempo menos comum do que o uso aditivo ou copulativo (no qual a principal tradução de *kai* é a conjunção aditiva ‘e’). O uso adverbial é responsivo porque ele conecta a sentença a um contexto precedente (Denniston, 1996, p.293). No caso da passagem em apreço, trata-se da sentença anterior ao ‘.’ no texto grego, anterior aos dois pontos na tradução portuguesa. Nesse sentido, o advérbio ‘também’ (=a partícula *kai*) responde à sentença precedente através da introdução de um novo item a ser estudado: já estudamos a relação entre o recíproco e o justo (em V.5), e agora (em V.6) convém estudar *também* o justo sem qualificações. Já a segunda ocorrência da partícula *kai*, tratar-se-ia de um uso aditivo/copulativo em que o elemento que sucede a partícula *kai* funciona como aposto do elemento que precede a mesma partícula

(Denniston, 1996, p.291).¹¹ Em suma, o que se costuma chamar de *kai* epexegetico¹², por meio do qual se adiciona uma explicação ou esclarecimento da palavra ou expressão imediatamente antecedente ao *kai*: “___ , isto é, ___”. Dessa tradução das partículas *kai* resulta a identidade semântica entre o justo cívico e o justo sem qualificações mencionados na passagem.

Há, de resto, uma outra possibilidade de sustentar a interpretação de continuidade, a saber, adotar lição alternativa àquela adotada pela edição de Bywater, cujo aparato crítico menciona a lição do manuscrito K_b, *Codex Laurentianus*, onde a segunda ocorrência da partícula *kai* é omitida. Eis a lição alternativa:

πῶς μὲν οὖν ἔχει τὸ ἀντιπεπονθὸς πρὸς τὸ δίκαιον, εἴρηται πρότερον· δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ τὸ ἀπλῶς δίκαιον, τὸ πολιτικὸν δίκαιον.

Excluída a segunda ocorrência de *kai*, uma vírgula é adicionada em seu lugar, separando as expressões ‘o justo sem qualificações’ e ‘o justo político’. Nesse sentido, Zingano (2017, p.225-6).¹³ O primeiro *kai* assume necessariamente, nesse novo contexto, a acepção adverbial responsiva, traduzido como ‘também’. Surge, assim, a tradução 3 de

¹¹ Trata-se do item I.(5) na entrada da partícula *kai* no famoso estudo de Denniston, J.D. *The Greek Particles. Second Edition, Revised by K.J.Dover*. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996). Alguns exemplos mencionados são os seguintes: *Iliada*, V, 398: *ho bē pros dōma Dios kai makron Olympon*, “que se dirigiu à casa de Zeus, i.e., o grande Olimpo”; Hino Homérico a Apolo 17: *keklimenē pros makron oros kai Kunthion ochthon*, “inclinada em direção à grande montanha, isto é, o monte Cínthos”; (Ésquilo) Sete contra Tebas, 788: *teknois ... ephēken ... pikroglōssous aras, kai sphe sidaronomōi dia cheri pote lachein ktēmata*, “aos filhos... lançou... , com língua afiada, maldições, a saber, ‘que vós obtereis os vossos bens com a espada cortante entre as mãos’ ”.

¹² Grant (1885, p.124) defende a identidade semântica de ‘justo cívico’ e ‘justo sem qualificações’ a partir do uso epexegetico do segundo *kai*. Dessa tradução advém o seu entendimento de que o atributo *haplōs* aplicado ao justo cívico implica que as relações de justiça vigentes na cidade constituem o sentido primordial da justiça, “justice in the plain sense”, a ser contrastada com formas de justiça por semelhança (*kath’ homoiteta*). Zingano (2017, p.225-6) defende que a melhor interpretação do texto, tal como estabelecido na edição OCT por Bywater, requer que o segundo *kai* seja entendido como epexegetico, mas considera improvável que um tal *kai* apareça na sequência imediata do *kai* adverbial, donde sua sugestão de adoção de lição alternativa (K_b, L_b, N_b) àquela adotada pela edição da OCT por Bywater. Ver nota 11.

¹³ Zingano (2017, p.226) sugere a adoção da lição presente nos manuscritos K_b, L_b, N_b por duas razões. Em primeiro lugar, o seu ceticismo quanto à possibilidade de que *kai...kai* possa ter o sentido sugerido em minha tradução 2, tal como exposto na nota 12. Em segundo lugar, seu entendimento de que a interpretação de ruptura, baseada na tradução 1 de 1134a23-26, é incorreta, i.e., o justo *haplōs* não é um justo estudado abstratamente em V.1-5. Logo, para garantir a identidade entre o justo sem qualificações e o justo cívico, impõe-se a adoção da lição dos manuscritos referidos acima. Sua posição: “A leitura epexegetica e a versão de K^bL^bN^b concordam ambas em ver o justo propriamente dito como sendo o justo político, em contraste com outras formas de justiça, que serão mencionadas posteriormente (o justo na relação entre marido e mulher, entre pai e filho, bem como entre senhor e escravo)” (p.226).

1134a23-26 que, tal como a tradução 2, sustenta a identidade semântica entre as expressões *to haplōs dikaion* e *to politikon dikaion*:

Por um lado, o modo como o recíproco se relaciona com o justo, foi falado anteriormente: por outro, é preciso não perder de vista que o objeto investigado é **também** o justo sem qualificações, o justo cívico. (tradução 3)

Uma vez afastada a interpretação de ruptura, relacionada à tradução 1 de 1134a23-26, e adotada a interpretação de continuidade – fundada seja na tradução 2, seja na tradução 3 –, desfaz-se a vinculação da noção de justo sem qualificações, *to haplōs dikaion*, com os conteúdos dos capítulos precedentes, i.e., V.1-5. Em outros termos: a exposição das variedades de relações de igualdade (V.2-5) e a licitude (V.1) não tratava de um justo sem qualificações, i.e., “abstrato”, que será concretizado, a partir desse ponto, através da exposição do justo tal como ele existiria na cidade. Ao contrário, o justo sem qualificações é o próprio justo cívico. Duas questões se apresentam ao leitor: primeiro, em que sentido o justo cívico é um justo sem qualificações? Segunda questão, qual a relação entre esse justo sem qualificações e as modalidades do justo estudadas em V.1-5? Na seção anterior eu afirmei que o texto de V.6, uma vez adotada a interpretação de continuidade, sugere que o justo cívico é sem qualificações na medida em que é um justo primordial, eminente. Seria ele primordial em relação às modalidades do justo estudadas em V.1-5? Se a resposta a essa questão for negativa, então o justo cívico seria primordial em relação ao quê? Esse conjunto de questões indica que convém passar agora ao exame das demais partes do texto de EN V.6.

2.2. 1134a26-30: descrição inicial do justo cívico – e um importante corolário.

Introduzido o novo tópico do tratado da justiça, i.e., o justo cívico, o texto prossegue com uma descrição inicial do que seria tal modalidade do justo:

Esse [o justo cívico] existe entre aqueles que compartilham uma vida com vistas à **autossuficiência**, que são **livres** e **iguais**, seja conforme proporção, seja aritmeticamente. Portanto, aqueles para os quais esse não é o caso, não há entre eles o justo cívico, mas **certo tipo de justo, a saber, por semelhança** (1134a26-30).

τοῦτο δ' ἔστιν ἐπὶ κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι **αὐτάρκειαν, ἐλευθέρων** καὶ **ἴσων** ἢ κατ' ἀναλογίαν ἢ κατ' ἀριθμόν· ὥστε ὅσοις μὴ ἔστι τοῦτο, οὐκ ἔστι τούτοις πρὸς ἀλλήλους τὸ πολιτικὸν δίκαιον, ἀλλὰ **τι δίκαιον καὶ καθ' ὁμοίτητα**.

A primeira sentença desse texto descreve os atributos do justo cívico. A descrição é, com efeito, a descrição de um certo tipo humano: pessoas que são livres e iguais, que têm

alguma atividade ou uma vida em comum, voltada para a autossuficiência, são aquelas que se relacionam através do justo cívico.

Aristóteles comumente emprega os adjetivos “livre e iguais” para caracterizar os membros da associação cívica. Em *Política* III.4, por exemplo, ele descreve o governo cívico, *arché politikē*, como o governo que se exerce *tōn eleutherōn*, i.e., “sobre os livres” (1277b7-32), distinto do governo despótico, *arché despotikē*, exercido sobre os escravos que executam tarefas servis (1277a33-b7). A dinâmica do governo despótico é o uso que o patriarca doméstico faz de seu(s) escravo(s), em uma interação caracterizada pela hierarquia permanente que separa o senhor do escravo: o escravo executa a tarefa servil que é útil ao senhor, que não se ocupa de modo algum desse tipo de tarefa (1277b3-77). Essa hierarquia inexistente entre os livres que, enquanto membros da associação cívica, se dedicam todos à mesma tarefa, o governo da cidade, em especial a deliberação na assembleia e os julgamentos nos tribunais (1275a22-26; 1275b17-19). A dinâmica do governo cívico é a alternância entre a posição de governante e a posição de governado, alternância necessária em virtude do fato de que a situação ideal – o homem livre governando em todo momento – é impossível porque não há como as instituições que exercem o governo da cidade acomodarem, simultaneamente, todos os livres (1261a30-b6). Desse modo, cada homem livre governa outros homens livres em um dado momento, e é governado por outros homens livres em um outro dado momento. Essa alternância é o cerne da igualdade que vigora entre os homens livres, de sorte que, para Aristóteles, um homem livre só aprende a governar civicamente na medida em que é, ele próprio, governado civicamente, tal como ninguém aprende a agir como general se não foi antes um soldado sob comando de generais (1277b7-11). Mais adiante, em *EN* V.6, há uma breve referência à igualdade entre os homens livres, a “igualdade no governar e no ser governado”, *isotēs tou archein kai archesthai* (1134b15). Tratarei dessa menção no momento apropriado.

Não é, de resto, surpreendente que a caracterização daqueles que compartilham do justo cívico seja a descrição do cidadão. Essa referência é intensificada pela menção da autossuficiência (*autarkeia*), em *Política* I apontada como atributo que distingue a cidade ou associação cívica das associações humanas menores, o vilarejo e o lar: a cidade é a associação completa porque, nela, a tendência associativa, iniciada com os lares e os vilarejos, vai além do simples viver e alcança o viver bem (1252b27-30). Em *Ética* a Nicômaco I.7, a autossuficiência é apresentada como atributo da própria vida plena, *eudaimonia* (1097b6-21), a vida humana completa porque consiste em um conjunto de bens

que não pode ser aprimorado, i.e., tornado melhor pelo acréscimo de bens adicionais. Nesse sentido, os homens que compartilham do justo cívico têm em comum, além de sua condição livre e da igualdade no governar e no ser governado, também a faculdade de ordenar seus bens e suas atividades de sorte que suas vidas alcancem a plenitude possível a uma vida humana. Para aqueles familiarizados com a filosofia política de Aristóteles, a descrição do tipo humano que participa do justo cívico indica que essa modalidade do justo possui uma natureza exclusivista: dela não compartilha quem não seja livre, quem não seja igual no governar e no ser governado, quem não possa organizar a sua vida de sorte a alcançar a condição chamada de *eudaimonia*.

O caráter exclusivista do justo cívico, já implícito na menção da liberdade, da igualdade e da autossuficiência daqueles que dele participam, é explicitado na sequência imediata do texto, 1134a28-30. Ali nos deparamos com a afirmação de que, entre os humanos para os quais não há liberdade-igualdade-autossuficiência, tampouco há justo cívico. Qualquer forma do justo que exista entre eles, é um justo ‘por semelhança’, *kath’ homoiotēta*. Essa afirmação opera como um corolário daquela descrição inicial do justo cívico: se dele participam apenas aqueles humanos capazes de realizar plenamente as possibilidades inerentes à natureza humana, os numerosos humanos desprovidos dessa faculdade só podem participar de uma forma de justo diversa, inferior, que apenas se assemelha ao justo cívico. No final de EN V.6 – 1134b8-18 – há a descrição resumida de quem sejam esses humanos e da forma do justo vigente entre eles. Dessa descrição me ocupo adiante (II.IV). Por ora, convém chamar a atenção para o fato de que o corolário da descrição inicial do justo cívico é a primeira indicação, em V.6, do porquê o justo cívico seria o justo *haplōs*, sem qualificações: trata-se da forma primordial ou eminente de relação de justiça, vigente entre cidadãos, i.e., humanos livres, iguais e potencialmente autossuficientes; comparadas com as relações de justiça entre tais tipos humanos, quaisquer outras relações de justiça – envolvendo humanos privados de liberdade ou da condição de igualdade enquanto membros da associação cívica - são justas apenas por semelhança com o justo cívico.¹⁴ A partir desse

¹⁴ As modalidades do justo doméstico, sendo justas ‘por semelhança’ (*kath’ homoioteta*) com o justo cívico, são, sem sombra de dúvidas, genuinamente justas, mesmo que inferiores ao justo cívico. Sua justiça não é espúria ou apenas aparente. Para a distinção entre o uso que Aristóteles faz da relação de semelhança para caracterizar, de um lado, unidades conceituais não-genéricas espúrias – por exemplo, a homonímia espúria entre os tipos falsos de coragem e a coragem genuína em EN 1116a15-1117a27 - e, de outro lado, unidades conceituais não-genéricas genuínas – por exemplo, a semelhança das amizades por utilidade e prazer com a amizade virtuosa, bem como do justo doméstico com o justo cívico, ver Zingano (2013, p.204-207) e (2017, p.227-9). Ao examinar as modalidades do justo

ponto, o próprio conteúdo de V.6 irá favorecer amplamente as traduções 2 e 3 (justo sem qualificações = justo cívico), em detrimento da tradução 1 (justo sem qualificações ≠ justo cívico).

Entretanto, resta ainda a principal dificuldade da interpretação de continuidade baseada nas traduções 2 e 3 de 1134a23-26: qual a relação do justo cívico, entendido como justo sem qualificações, com as modalidades do justo tratadas nos capítulos que antecedem V.6, isto é, em EN V.1-5?

Pois há um aspecto curioso na descrição do justo cívico, já aventado na seção I do presente estudo, que é o fato de que os elementos característicos do justo cívico parecem recapitular as formas do justo tratadas em V.1-5. Por exemplo, a simples afirmação de que há justo cívico somente entre iguais (*isōn* – 1134a27) rememora o leitor de que ‘o igual’, *to ison*, é a acepção do justo que caracteriza a virtude chamada por Aristóteles de justiça parcial (1129a32-b1; 1130b8-9). O capítulo V.2 subdivide o justo-*qua*-igual em justo distributivo e justo retificador (1130b31-1131a9), com V.3 ocupando-se do primeiro e V.4 do segundo; V.5 acrescenta mais uma subdivisão do justo-*qua*-igual, o recíproco.

As diferentes relações que perfazem o justo-*qua*-igual se caracterizam por diferentes tipos de igualdade. O justo distributivo, por exemplo, é igual enquanto é ‘algo proporcional’ (*analogon ti* – 1131a29): trata-se de uma relação de igualdade na qual certos bens (ex: cargos públicos, poder) são atribuídos em quinhões que *equivalem* ao valor/mérito das pessoas que os receberão, a variação no valor/mérito *equivalendo* à variação no quinhão do bem (1131a30-b12). Também a igualdade vigente no justo recíproco é proporcional (1133a5-14), pois uma relação na qual os diferentes valores monetários dos bens objeto de troca comercial *correspondem* à dimensão da necessidade que as pessoas têm de cada bem (1133a19-31). Por sua vez, a igualdade característica do justo retificador obedece a um tipo diverso de proporção, i.e., ela se dá segundo a proporção aritmética (*kata tēn arithmētikēn* – 1131b32-1132a2): a retificação efetuada pelo tribunal que julga um ato danoso estabelece uma *correlação* entre o ato danoso praticado e a penalidade legal a ser aplicada com o intuito de corrigir o dano (1132a2-6). Assim, quando o texto de V.6 afirma que o justo cívico existe entre humanos que são iguais, e acrescenta que essa igualdade se dá “seja conforme proporção, seja aritmeticamente” (*ē kat’ analogian ē kat’ arithmon* - 1134a27-28), parece

doméstico na seção II.IV, trato com mais detalhe da relação de semelhança que essas modalidades guardam para com o justo cívico.

ocorrer aqui uma recapitulação do justo-*qua*-igual típico da justiça parcial, em todas as suas variedades: distributiva, retificadora e recíproca.¹⁵

No mesmo sentido, a menção da autossuficiência dos participantes do justo cívico recapitula, indireta e sutilmente, o justo entendido como ‘lícito’, *nomimon*, a modalidade do justo característica da virtude chamada de justiça universal (1129b11-25). A exposição dessa virtude em EN V.1 afirma que a ampla gama de atos lícitos que constituem o domínio de ação da justiça universal são atos que produzem e preservam a felicidade na associação cívica (1129b17-19). Isso acontece porque as leis “tratam de todos os assuntos” (*agoreuousi peri hapantōn* - 1129b14-15) e, em particular, comandam atos típicos de outras virtudes, como a coragem, a gentileza e a temperança (1129b19-25). O exercício da justiça universal colabora, assim, para o advento da autossuficiência que é atributo da vida feliz (1097b6-21), vivida na cidade (1252b27-30). Tal exercício parece, assim, ser parte importante da vida autossuficiente daqueles humanos que compartilham do justo cívico.

Depreende-se do texto de 1134a26-30 a existência de uma *justaposição temática* entre o capítulo dedicado ao justo cívico – V.6 – e os capítulos dedicados ao justo como lícito e ao justo como igual – V.1-5. Em outras palavras, V.6 parece tratar da mesma realidade objeto de V.1-5, mas o faz sob uma perspectiva diferente. Essa impressão se acentua conforme o texto do capítulo avança, de sorte que convém nesse momento passar ao exame da terceira parte do capítulo V.6.

2.3. 1134a30-b8: a justiça na associação cívica

¹⁵ Considero equivocada certa tradição de entender que a menção aos dois tipos de igualdade na definição do justo cívico é uma referência somente aos diferentes critérios de distribuição do poder: a igualdade aritmética seria a distribuição de poder democrática, ao passo que a igualdade proporcional caracterizaria regimes oligárquicos, aristocráticos ou mistos. Ver, nesse sentido, Gauthier & Jolif (2002, p.387), Grant (1885, p.124), Jackson (1879, p.102-103) e Stewart (1892, p.482-3). Essa tradição limita a igualdade intrínseca ao justo cívico àquela igualdade característica do justo distributivo, ignorando o justo recíproco, que também é uma relação de igualdade proporcional, e o justo retificador, que é uma relação de igualdade aritmética. Visto que o ofício retificador dos tribunais e a atividade comercial (que ocorre segundo as leis e serve-se da moeda estabelecida e regulada pela cidade) pertencem à vida cívica da cidade tanto quanto a própria distribuição de poder, essa redução hermenêutica do alcance da igualdade em 1134a27-28 me parece injustificável. Segundo Zingano (2017, p.227), essa leitura já estava presente em Miguel de Éfeso, ao passo que o escoliasta anônimo entende, como eu, que a igualdade aritmética mencionada aqui é a igualdade da justiça retificadora.

Afirmada a liberdade, a igualdade e a autossuficiência daqueles que compartilham do justo cívico, o texto passa a acentuar o caráter jurídico-institucional que o justo cívico possui enquanto justo sem qualificações. Vejamos:

Existe, pois, justo, para aqueles que têm também **lei** entre si; a lei, por sua vez, para aqueles entre os quais há injustiça – visto que o **processo** é o discernimento do justo e do injusto. Para aqueles entre os quais há injustiça, há também atos de injustiça (para aqueles entre os quais há atos de injustiça, ao contrário, não há para todos injustiça). Ato de injustiça é **tomar para si mais do que é bom sem qualificações e menos do que é ruim sem qualificações**. Por isso não permitimos **governar** ao homem, mas a razão, pois o homem o faz para si mesmo e torna-se **tirano**. Pois o governante é guardião do justo e, se do justo, também do **igual**. E nada parece ter em excesso, pois é um justo (visto que não toma para si mais daquilo que é simplesmente bom, a não ser que isso seja conforme certa proporção – por essa razão **trabalha para o outro** e por isso dizem ser a justiça um **bem alheio**, conforme tratado anteriormente). É necessário, assim, conferir alguma recompensa ao governante, que é a honra e o prestígio: aqueles para os quais tais coisas não são suficientes, tais homens tornam-se tiranos (1134a30-b8).

ἔστι γὰρ δίκαιον, οἷς καὶ νόμος πρὸς αὐτούς· νόμος δ', ἐν οἷς ἀδικία· ἢ γὰρ δίκη κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου. ἐν οἷς δ' ἀδικία, καὶ τὸ ἀδικεῖν ἐν τούτοις (ἐν οἷς δὲ τὸ ἀδικεῖν, οὐ πᾶσιν ἀδικία), τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ πλεόν αὐτῶ νέμειν τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν, ἔλαττον δὲ τῶν ἀπλῶς κακῶν. διὸ οὐκ ἐῴμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν λόγον, ὅτι ἑαυτῶ τοῦτο ποιεῖ καὶ γίνεται τύραννος. ἔστι δ' ὁ ἄρχων φύλαξ τοῦ δικαίου, εἰ δὲ τοῦ δικαίου, καὶ τοῦ ἴσου. ἐπεὶ δ' οὐθὲν αὐτῶ πλεόν εἶναι δοκεῖ, εἴπερ δίκαιος (οὐ γὰρ νέμει πλεόν τοῦ ἀπλῶς ἀγαθοῦ αὐτῶ, εἰ μὴ πρὸς αὐτὸν ἀνάλογόν ἐστιν· διὸ ἐτέρῳ πονεῖ· καὶ διὰ τοῦτο ἀλλότριον εἶναι φασὶν ἀγαθὸν τὴν δικαιοσύνην, καθάπερ ἐλέχθη καὶ πρότερον)· μισθὸς ἄρα τις δοτέος, τοῦτο δὲ τιμὴ καὶ γέρας· ὅτῳ δὲ μὴ ἰκανὰ τὰ τοιαῦτα, οὗτοι γίνονται τύραννοι.

O teor geral dessa passagem não é de difícil compreensão. Tendo introduzido o justo cívico como modalidade primordial do justo, e tendo descrito o cidadão livre, igual e autossuficiente como tipo humano que participa dessa modalidade do justo, Aristóteles indica, agora, um fator que é simultaneamente uma causa e um atributo do modo de vida desse tipo humano: a lei. Pois a lei estabelece *quem* serão os “iguais”/*hoi isoí*, aqueles cidadãos em sentido estrito, que são admitidos entre os pares nas deliberações que tratam das questões que dizem respeito à cidade. Aqueles que não cumprem os requisitos da lei, estarão excluídos da atividade cívica, o que implica que suas vidas não serão autossuficientes em razão da falta de bens valiosos.¹⁶ Outros estarão ainda mais distantes dessa autossuficiência porquanto carecerão inclusive da condição de livres (*hoi eleutheroi*), vivendo como escravos. Além disso, as leis são, elas próprias, um aspecto que permeia a vida daqueles que têm o privilégio de compartilhar do justo cívico: “eles têm entre si mesmos a lei” (*nomos pros hautous* - 1134a30). Daí a menção do processo judicial (*dikē*), a aplicação da lei na

¹⁶ Para uma sistematização dos tipos humanos que habitam a *polis*, cujas distinções estão por vezes pressupostas no tratamento do tema do ‘cidadão’ (*politēs*) por Aristóteles em *Política* III, ver Miller (1995, p.143-153).

determinação do que é justo e do que é injusto; daí a menção do exercício das funções públicas (*archein*), distribuídas segundo a lei; daí a menção do *logos*, que pode ser entendido como razão ou discurso/texto, em ambos os casos como caracterização da lei¹⁷; daí, por fim, a menção do tirano, a figura injusta porquanto governa em negação da estrutura jurídica da cidade.

Não é evidente, no entanto, o porquê do texto se concentrar em alguns desses tópicos. Qual a razão, por exemplo, de se mencionar o tirano em lugar de alguma outra figura governante? Talvez Aristóteles queira contrastar o justo cívico e seus participantes, por um lado, com os tipos humanos e modalidades do justo que estão aquém (ex: escravos) e, por outro lado, com os tipos humanos que agem como estando além ou acima do justo cívico (ex: os tiranos que, dentre outras medidas, retiram dos cidadãos a condição de iguais ou pares nas deliberações cívicas¹⁸). Nesse sentido, o texto sucinto e tortuoso dessa passagem parece refletir a tendência aristotélica em tomar o cidadão da democracia como cidadão em sentido pleno (1275a37-b21). O exame extensivo de cada uma das sentenças de 1134a30-b8 culminaria em um exame extensivo da própria filosofia política de Aristóteles, envolvendo sua teoria do cidadão, sua teoria das constituições, sua visão da tirania como regime maximamente corrupto, sua teoria da lei, dentre outros tópicos. No contexto do presente estudo, porém, convém enfatizar como essa passagem de V.6 continua aquela recapitulação dos conteúdos de V.1-5 que já havíamos observado na descrição inicial do justo cívico (1134a26-30) examinada na seção anterior. Essa ênfase será proveitosa em nossa tentativa de entender a relação de V.6 com os capítulos precedentes.

Tal como a referência à igualdade na descrição inicial do justo cívico recapitula explicitamente os capítulos que tratam da justiça parcial (V.2-5), a referência à lei no início da passagem em apreço conecta V.6 explicitamente com o tratamento da justiça universal em V.1. Pois essa virtude tem por âmbito de ação aqueles atos que são conformes à legislação da cidade, os atos justos enquanto lícitos – *ta nomima* (1129b11-14). Como observado

¹⁷ Zingano (2017, p.232) propõe que a melhor tradução de *logos* nessa sentença é ‘texto’, um modo de se referir ao governo da lei em oposição ao governo dos homens. O governo do tirano seria, ao que parece, o exemplo mais nocivo de governo dos homens. A tradução alternativa - ‘razão’ ou ‘princípio racional’ – seria inadequada porque apresenta o bom governo como um governo dos homens, embora o humano em questão fosse o prudente, e não o tirano. No mesmo sentido, Jackson (1879, p.104), Stewart (1892, p.486) e Gauthier & Jolif (2002, p. 388-389). O manuscrito M^b - *Codex Marcianus* - traz a lição *nomos* no lugar de *logos*, a lição dos demais manuscritos. Gauthier e Jolif (2002, p.388) prefere a lição de M^b, que permite uma referência literal às leis.

¹⁸ Para o cultivo da desconfiança entre os cidadãos como característica das tiranias, ver *Politica* 1313a34-1314a29.

anteriormente, esses atos prescrevem aos cidadãos a prática de atos típicos das mais variadas virtudes – por exemplo, não desertar, um ato de coragem; não cometer adultério, um ato temperante; não agredir, um ato gentil (1129b19-25) – de sorte que os atos lícitos produzem e preservam a felicidade para a cidade e os seus membros (1129b17-19). É possível, assim, vislumbrar a justaposição entre a virtude da justiça universal e o justo cívico sob pelo menos dois aspectos: primeiro, os atos lícitos de justiça universal, na medida em que engendram a felicidade na associação cívica, perfazem a autossuficiência que Aristóteles atribui tanto à cidade (*Política* 1252b27-30) quanto aos humanos que partilham do justo cívico (EN1134a26-27); segundo, se o domínio do justo cívico engloba as relações inter-humanas permeadas pela lei (1134a30), e se, ademais, o justo cívico corresponde ao justo existente *na cidade*, os atos lícitos típicos da justiça universal parecem pertencer ao domínio do justo cívico.

A menção da lei, de resto, está relacionada também ao justo-*qua*-igual e, portanto, à virtude da justiça parcial. Pois as modalidades de igualdade descritas em V.2-5, já referenciadas na descrição inicial do justo cívico (1134a26-30), não podem ser concebidas sem referência às leis. O justo distributivo, por exemplo, enquanto igualdade proporcional entre os quinhões do bem distribuído e determinada qualidade das pessoas que receberão tais quinhões, depende da legislação: a lei estabelece o critério de distribuição, i.e., o valor segundo o qual (*kat' axian*), os quinhões distribuídos variam entre os receptores. No caso da distribuição de cargos públicos e do poder, as leis da cidade estabelecem quem pode participar das deliberações públicas, donde resulta que o justo distributivo pode ser, dentre outras possibilidades, um 'justo democrático' (*dikaion dēmokratikon*) ou um 'justo oligárquico' (*dikaion oligarchikon*).¹⁹ A necessidade de determinar um critério de distribuição do poder é a origem de conflitos significativos nas cidades: os democratas entendem que o critério deve ser simplesmente a liberdade, enquanto que os oligarcas propõem a riqueza, os aristocratas a virtude, etc (1131a24-29). É também a lei que fixa a igualdade aritmética entre dano e penalidade que é o cerne do justo retificador (1132a4-6) e, enquanto estabelece e regula o uso da moeda (*to nomisma* - 1133a25-31) e os modos de troca

¹⁹ Ver *Política* 1280a7-25 para a relação entre justo distributivo e a variedade de constituições ou regimes cívicos.

comercial²⁰, influencia necessariamente a igualdade proporcional característica do justo recíproco.

Também a menção do processo judicial - *dikē* - no início da passagem é uma recapitulação dos capítulos precedentes do livro V. O justo retificador tratado em V.4, em virtude de sua natureza restaurativa, se realiza no contexto do processo judicial, no qual o juiz ou jurado - *dikastēs* - avalia o dano cometido contra uma parte pela outra, e equaliza a relação entre ambas aplicando a penalidade à parte causadora do dano (1132a2-10;19-32). Essa relação próxima entre processo judicial e justo retificador talvez explique a observação de que a lei vige onde existe (a possibilidade da) injustiça - *nomos d', en hois adikia* (1134a31): o justo retificador exercido pelo jurado é a correção, através do processo e com base na lei, da injustiça. Convém recordar, nesse ponto, que *dikastēs* é um ofício público (*arché*), de sorte que a própria determinação de quem toma parte nos julgamentos em que se realiza o justo retificador é ato típico do justo distributivo tratado em V.3: quanto menos exigente o critério de participação, mais democrático é o justo distributivo na cidade; quanto mais exigente o critério, mais oligárquico.²¹

Mesmo a referência ao tirano, que ocupa a maior parte da passagem em apreço, e conduz o leitor a outros tópicos da filosofia política de Aristóteles, está permeada pelo conteúdo dos capítulos do livro V que precedem V.6. Pois o tirano é contrastado com o governante que age enquanto guardião do justo, *archōn phylax tou diakaiou* (1134b1-2), e a diferença está fundada em uma noção do ato injusto apresentada desde o início do livro V, a saber, o ato de tomar mais para si daquelas coisas que são boas sem qualificação e menos daquelas coisas que são más sem qualificação (1134a33-34; 1134b3-4).²² Essa injustiça caracteriza o sujeito ganancioso, *pleonektēs*, descrito pela primeira vez em V.1 (1129b1-11) e identificado em V.2 como o sujeito injusto enquanto desprovido da virtude da justiça parcial (1130a16-b5), i.e., o sujeito que busca uma vantagem indevida nas distribuições, nas trocas comerciais e na prática de atos criminosos contra outras pessoas.²³

²⁰ Ver os exemplos de relações/transações voluntárias, *synallagmata hekousia*, mencionadas em 1131a3-5, que são todas elas institutos jurídicos: venda, compra, empréstimo, penhor, depósito, etc.

²¹ Ver *Política* 1300b13-1301a18 para as variedades de distribuição da função judicial: democrática, oligárquica e aristocrática. Uma exposição sistemática do tema encontra-se em Miller (1995, p.180-183).

²² Em 1129b2-4 Aristóteles afirma que as coisas boas sem qualificação são aqueles bens relacionados à boa e à má sorte: tais coisas são em si mesmas boas, mas são ruins para certos tipos humanos. Em 1130b2-3 ele menciona, a título de exemplo, as riquezas, a honra e a segurança.

²³ Para uma interpretação do que seria o vício da ganância, *pleonexia*, ver Kraut (2002, p.136-141), bem como o meu artigo Cruz Sousa (2019, p.118-128).

A ganância do tirano, tal como descrita em V.6, se mostra sobretudo na sua violação da distribuição adequada de poder, pois o governante torna-se tirano por não se contentar com as honrarias e o prestígio conferidos pela cidade (1134b6-8). Em outros termos, o tirano almeja um quinhão demasiado do poder político, quinhão que não é proporcional ao seu próprio valor enquanto cidadão. O bom governante, ao contrário, é descrito como guardião do justo porque guardião do igual (1134b1-2), i.e., alguém que não busca obter para si um montante considerável de uma coisa sem qualificações boa – por exemplo, do poder - caso esse montante não seja proporcional ao seu próprio valor (1134b3-4).²⁴ Daí que Aristóteles aproveite a menção do bom governante para repetir uma afirmação, feita ainda em V.1, a respeito da peculiaridade da justiça em relação às demais virtudes: a justiça é o bem alheio, *alotrion agathon* (1134bb5-6;1130a3-4).²⁵ Na medida em que o tirano, apropriando-se do exercício do poder político, viola a adequada distribuição de poder, ele ataca a essência do justo cívico, pois os cidadãos perdem, sob a tirania, a sua condição de iguais (*isoi*), i.e., de partícipes nas instituições deliberativas da cidade e, com isso, suas vidas deixam de ser autossuficientes em razão da supressão de um bem valioso. Mesmo sua condição de humanos livres é ameaçada, pois o governo exercido pelo tirano sobre seus concidadãos, o ‘governo despótico’ (*arché despotikē*), é, segundo Aristóteles, adequado somente para a relação entre um senhor e seus escravos (1277a33-b7).

Como tenho observado ao longo deste estudo, a abundância de recapitulações dos temas precedentes do livro V em 1134a23-b8 sugere, para o leitor, uma continuidade temática de V.1-5 em V.6: Aristóteles trata do justo cívico desde V.1, a despeito da introdução da expressão *dikaion politikon* somente em V.6. Pois o justo cívico existe entre humanos que se relacionam através das leis, as quais determinam como as funções públicas se distribuirão entre concidadãos (=justo distributivo), as quais estabelecem as penalidades a serem aplicadas na retificação dos atos danosos (=justo retificador), as quais estabelecem a moeda a ser usada nas transações comerciais (=justo recíproco), as quais determinam quais condutas virtuosas devem ser praticadas e quais condutas viciosas devem ser evitadas (=justo lícito ou universal). Em outras palavras, *o justo cívico descrito em V.6 parece englobar todas*

²⁴ Por isso que mesmo a modalidade mais extrema de monarquia, aquela em que uma pessoa ou uma família centraliza a atividade política em razão de sua virtude superior (*Politica* 1288a15-29), não é tirânica: essa centralização se justifica pelo fato de que a excelência do monarca é superior à excelência de seus concidadãos.

²⁵ Trato com mais atenção dessa questão na seção II.IV, onde essa ‘alteridade’ da justiça é um dos aspectos principais na distinção entre o justo primordial, cívico, e as formas de justiça doméstica, que o são por semelhança.

as modalidades de justo descritas em V.1-5. O texto de V.6, ao introduzir e explicar a expressão ‘justo cívico’, coloca a variedade de temas explorados em V.1-5 sob uma nova perspectiva. Essa perspectiva é o caráter primordial do justo cívico, portanto de todas as modalidades do justo tratadas em V.1-5: toda forma de justo existente nas relações cívicas é justo em sentido estrito, eminente. Fora da esfera cívica, onde os humanos livres, iguais e autossuficientes se relacionam através das leis, há justo apenas em um sentido derivativo, i.e., “por semelhança” (*kath’ homoiteta* – 1134a29-30). Este seria o propósito de EN V.6: estabelecer uma distinção clara entre as relações de justiça que têm lugar na associação cívica, descritas em EN V.1-5, e as relações de justiça que têm lugar em outras associações. Até esse ponto do texto, a existência dessas modalidades do justo por semelhança é desconhecida do leitor. Sua introdução anuncia, com efeito uma ruptura temática, não entre o justo cívico e um justo abstrato tratado em V.1-5, mas entre toda a carga temática de V.1-6 – as variedades do justo na associação cívica – e um tema introduzido no final de V.6, mais precisamente em 1134b8, o justo existente na associação doméstica. Convém, pois, passar ao exame da quarta parte de EN V.6.

II.IV. O justo na associação doméstica

Uma vez contrastadas as figuras do tirano e do guardião do justo, o texto prossegue com as seguintes afirmações:

Porém, o **justo senhorial** e o **justo paterno** não são o mesmo que esses, mas **semelhante**: pois não existe injustiça sem qualificações com relação **àquelas coisas que são de si mesmo**, e o escravo e o filho (antes que tenha alcançado certa idade e esteja apartado) são **como uma parte de si mesmo** e ninguém escolhe causar dano a si mesmo. (1134b8-12)

τὸ δὲ **δεσποτικὸν δίκαιον** καὶ τὸ **πατρικὸν** οὐ ταῦτὸν τούτοις ἀλλ’ **ὅμοιον**· οὐ γὰρ ἔστιν ἀδικία πρὸς **τὰ αὐτοῦ** ἀπλῶς, τὸ δὲ κτῆμα καὶ τὸ τέκνον, ἕως ἄν ἦ πηλίκον καὶ χωρισθῆ, **ὥσπερ μέρος αὐτοῦ**, αὐτὸν δ’ οὐδεὶς προαιρεῖται βλάπτειν

Duas modalidades do justo são introduzidas na primeira sentença como sendo distintas das modalidades do justo cívico: o ‘justo senhorial’ (*dikaion despotikon*) e o ‘justo paterno’ (*dikaion patrikon*). O primeiro diz respeito às relações envolvendo escravos, e o segundo às relações envolvendo filhos, como se depreende da menção dessas duas figuras na imediata sequência do texto. Ao afirmar que cada uma dessas duas formas do justo, embora não sendo “o mesmo” (*tauton*) justo que o justo cívico, é, no entanto, ‘semelhante’ (*homoion*), Aristóteles indica dois pontos relevantes. Em primeiro lugar, ele retoma a

afirmação, feita em 1134a28-30, de que outras formas do justo, que não o justo cívico, são justas somente ‘por semelhança’, *kath’ homoiteta*: o justo senhorial e o justo paterno guardam uma relação de semelhança com o justo cívico. Em segundo lugar, a afirmação dessa semelhança reforça a interpretação de que a expressão *to haplōs dikaion* em 1134a25 não significa “justo em abstrato”, mas “justo em sentido estrito”, i.e., uma forma proeminente do justo em relação à qual outras formas são apenas semelhantes. Quando chamamos de justa uma determinada relação envolvendo um filho ou um escravo, não dizemos que ela é justa do mesmo modo como quando chamamos de justa uma relação entre concidadãos; a justiça em uma relação filial ou senhorial possui qualificações que a tornam apenas semelhante à relação envolvendo dois ou mais concidadãos.

Estabelecer a proeminência do justo cívico face às modalidades do justo doméstico não equivale a afirmar que a justiça na associação doméstica é metafórica e, no final das contas, falsa.²⁶ Fossem as modalidades do justo doméstico falsas enquanto justas, o justo cívico não poderia ser dito *haplōs*, i.e., sem qualificações, primordial, proeminente; o justo na associação cívica é primordial porquanto outras formas do justo lhe são genuinamente semelhantes/*homoia*. Nesse sentido, as qualificações intrínsecas às formas do justo doméstico seriam características das relações domésticas que revelam uma perda de densidade da justiça quando comparadas com as relações cívicas. Aristóteles não desenvolve explicitamente os detalhes dessa relação de semelhança, mas indica um bom número de aspectos que possibilitam ao intérprete reconstruí-la, não obstante a natureza fragmentária do resultado. Isso fazemos a partir de agora.

Explícita no texto está uma das diferenças entre justo primordial e justo por semelhança: não há, segundo Aristóteles, injustiça sem qualificações, *adikia haplōs*²⁷, na

²⁶ Ver nota 13 e, em especial as discussões de Zingano (2013, p.204-207), (2017, p.227-9) sobre o tema. O autor defende que, ao contrário do que ocorre com as modalidades domésticas do justo, a semelhança que a justiça inerente às constituições ruins ou desviantes guarda com a justiça inerente às constituições retas é uma relação de semelhança espúria, pois a justiça das constituições desviantes é, segundo Aristóteles, falsa porquanto contrária à natureza, ao passo que a justiça das relações domésticas é conforme à natureza (2013, p.207).

²⁷ Leio *haplōs* em 1134b10 como advérbio que modifica *adikia*, donde resulta a expressão *adikia haplōs*, “justiça sem qualificações”, correlata de *dikaion haplōs*, “justo sem qualificações”, atributo do justo cívico em 1134a23-26. Gauthier & Jolif (2002, p.390) e Zingano (2017, p.232-233) também entendem *haplōs* do mesmo modo. Outras possibilidades de leitura seriam: (1) entender *haplōs* como modificando *ta hautou*, donde resultaria a afirmação “não existe injustiça com relação àquelas coisas que são *simplesmente* de si mesmo”, como propõe Stewart (1892, p.489-490); (2) entender *haplōs* como modificando o verbo ser (*estin*), donde resultaria a tradução “não há em absoluto justiça com relação àquelas coisas...”, uma leitura que favoreceria a interpretação segundo a qual toda forma de justo doméstico é apenas metaforicamente justa, de sorte que qualquer unidade conceitual genuína,

relação para com o filho ou para com o escravo. Segundo a passagem anterior, examinada em II.III, as leis e os processos judiciais que caracterizam a associação cívica existem porque existe ali a possibilidade da injustiça (1130a30-32). Agora somos informados de que na associação doméstica não existe a possibilidade da injustiça porque filhos e escravos são “como uma parte de si mesmo”, *hōsper meros hautou* (1134b11), ou mesmo “os seus pertences”, *ta hautou* (1134b10). A linguagem de que o filósofo se serve para se referir aos filhos e aos escravos é importante para a compreensão das diferenças entre justo cívico e justo doméstico. O termo aplicado ao escravo é *to ktēma* (1134b10), que significa a aquisição, o objeto adquirido. Em Política I.4, Aristóteles trata do escravo como objeto adquirido que é utilizado como instrumento animado (*organon empsychon*) no provimento das necessidades do lar (1253b27-30). O filho, por sua vez, é chamado, em V.6, de *to tekou*, ‘a cria’ (1134b10). Há, portanto, uma certa despersonalização dessas figuras domésticas – a cria e o objeto – com relação à figura central do justo doméstico: o patriarca, pai do filho e senhor do escravo. Todo o capítulo V.6 possui, na verdade, uma única figura central: o humano livre (=não escravizado) e igual (=adulto e participante na política), cuja vida é, ao menos potencialmente, autossuficiente (1134a26-28). Em outras palavras, o cidadão que compartilha do justo cívico junto de seus pares, quando considerado no contexto da associação doméstica, é o patriarca que governa sua esposa, seus filhos e seus escravos. O patriarca doméstico é a referência do pronome reflexivo masculino genitivo *hautou* que ocorre algumas vezes nesse trecho final de V.6: escravos e filhos são como partes *do patriarca*, i.e., são pertences *do patriarca*. Não existe injustiça na associação doméstica porque um patriarca que causasse dano a um filho ou a um escravo estaria causando danos a si mesmo, algo que ninguém faz (1134b11-12).

Essa despersonalização dos membros da associação doméstica indica ao leitor uma diferença importante entre o patriarca e o bom governante mencionado na passagem objeto de II.III: vimos que o bom governante, enquanto atua como guardião do justo, “se esforça em favor de outro” (*heterōi ponei*), e por isso Aristóteles recorda a noção comum, já mencionada em V.1 (1130a3-4), de que a justiça seria um “bem alheio” (*alotrion agathon* – 1134b5-6). O patriarca de que agora tratamos, ao contrário, ao agir com relação aos seus filhos e aos seus escravos, age com relação às suas crias e às suas aquisições, portanto com relação a si mesmo: a justiça doméstica não é, de seu ponto de vista, um bem alheio, como o é a justiça

mesmo que não-genérica, ficaria impossibilitada. Essa última possibilidade é indicada e rejeitada por Zingano (2017, p.232-233).

cívica do ponto de vista do bom governante; sendo justo para com os filhos e escravos, que são “como partes dele mesmo”, o patriarca faz o bem para si mesmo.

A caracterização dos membros do lar como pertences ou partes do patriarca é um dos indícios mais significativos de que o tratamento do justo doméstico, no final de V.6, representa uma ruptura com relação aos tópicos tratados até esse ponto ao longo do livro V da *Ética a Nicômaco*. Vejamos: na passagem examinada na seção II.III, a rememoração da ideia de que a justiça seria um bem alheio é consequência da caracterização do governo justo como o esforçar-se em favor do outro, *heterōi ponei* (1134b4-6). A mesma conexão de ideias aparece em V.1, na caracterização da virtude chamada de justiça universal. Aristóteles afirma que somente a justiça, dentre as virtudes, parece ser um bem alheio – *alotrion agathon*, e que quem age com justiça realiza o que é vantajoso para outrem – *allōi ta sympheronta prattei* (1130a3-5). Essas caracterizações do ato justo como bem alheio ou vantagem alheia, que se servem do pronome indefinido *allos/ē/on*, são empregadas para explicar uma expressão introduzida em V.1 como atributo distintivo da virtude da justiça universal, o qualificativo *pros heteron*, “para o outro” (1129b27;32;34;1130a2;4;8;13). A justiça universal é descrita ali como virtude completa voltada para o outro (1129b25-27). A completude da justiça se explica pelo fato de que seus atos característicos são os atos lícitos (*ta nomima*), i.e., conformes à legislação; visto que as leis comandam atos típicos de todas as virtudes (1129b19-25), a justiça é uma virtude completa porque ela compreende todas as virtudes. Já o qualificativo *pros heteron*, “para o outro”, se explica pelo fato de que as leis dizem respeito à totalidade da associação cívica (1129b14-19), de sorte que as ações lícitas requerem do agente moral uma prática das virtudes não centrada na preocupação do agente consigo mesmo. Essa prática autocentrada das virtudes é designada ali pelas expressões gregas *kath’ hauton* (1129b33) e *pros hauton* (1130a6;7). Em V.2, Aristóteles afirma que a virtude da justiça parcial é também voltada para o outro, se distinguindo da justiça universal apenas por sua menor abrangência: enquanto a legislação conecta a justiça universal com os bens característicos de todas as virtudes, a justiça parcial diz respeito apenas a bens tais como a honra, as riquezas e a segurança (1130a32-b5). Logo, também o justo-*qua*-igual (distributivo, recíproco ou retificador) parece ser um bem alheio ou voltado para o outro. Todas as modalidades do justo descritas em V.1-5 dizem respeito a atos virtuosos “para o outro” (*pros heteron*) e, se o justo cívico compreende todas essas modalidades, como defendo, é adequada a afirmação feita em V.6 de que o bom governante da cidade “se esforça em favor do outro” (1134b4-6). Assim, ao afirmar que filhos e escravos são pertences do patriarca (*ta hautou* –

1134b10) ou como que partes suas (*hōsper meros hautou* – 1134b11), bem como que o patriarca, agindo junto deles, age para consigo mesmo (1134b11-12), Aristóteles descreve o justo doméstico como algo distinto, apartado de todas as modalidades do justo cívico descritas em V.1-6: para o cidadão-patriarca, o justo doméstico não é bem alheio, *allotriōn agathon*, não é para o outro, *pros heteron*; o justo doméstico pertence à esfera do bem que é para si mesmo, *pros hauton*.

Esse contraste entre uma *esfera de ação cívica*, na qual o patriarca-cidadão age para com o outro, e uma *esfera de ação doméstica*, na qual esse mesmo patriarca age para consigo mesmo, está já presente em V.1 e, nesse sentido, precede a distinção entre justo cívico e justo doméstico explicitada em V.6. Em caracterizando a justiça como bem alheio e virtude voltada para o outro, em V.1, Aristóteles a exemplifica por meio de um dito de Bias a respeito do cidadão ocupante de cargo público: *arché andra deixei*, “o ofício/cargo revelará o homem” (1130a1-2).²⁸ Por outro lado, ao referir-se aos atos praticados “para si mesmo” (*pros hauton/kath’ hauton*), o filósofo os localiza “nos negócios domésticos”, *en tois oikeiois* (1129b33-34).²⁹ Em V.1, pois, está implícita aquela caracterização dos membros do lar como “partes” do patriarca que encontramos em V.6, i.e., como pessoas que, do ponto de vista do patriarca,

²⁸ A relação entre a alteridade da justiça e sua natureza de uma virtude especialmente cívica é defendida por Schofield (2006, p.314): “At first sight, it looks as though Aristotle is describing what we would call *altruism*. He seems to be talking of a general disposition to act out of consideration for others, not just ourselves [...] But Aristotle’s justice has a greater social density than our altruism. Indeed, *without* greater social density it would be something of a mystery why he would have called the disposition he has in mind *justice*. The way he indicates its social dimension is by appeal to the notion of law [...]”. Explicação semelhante encontra-se em Kraut (2002, p.118-120).

²⁹ Os tradutores por vezes optam por uma tradução mais vaga, menos direcionada, para a expressão *en tois oikeiois* (1129b33-34): ao invés de “nos assuntos domésticos”, Zingano (2017, p.91) prefere “em seus assuntos privados”; a tradução inglesa de David Ross, com revisão de J.O. Urmson e J.L. Ackrill (1998, p.108), opta por “in their own affairs”. Curiosamente, não há entradas com notas explicativas para *en tois oikeiois* nos comentários de Gauthier & Jolif (2002, p.342), Grant (1885, p.103), Jackson (1879, p.70) e Stewart (1892, p.396). Minha tradução e interpretação no sentido de que a expressão em questão se refere à associação doméstica, com o intuito de contrastá-la com a associação cívica, se funda no próprio contexto argumentativo de Aristóteles em V.1, bem como no fato de que a esfera doméstica é efetivamente o contexto primário para o emprego do adjetivo *oikeios/a/on*, ao passo que usos como “próprio de”, “peculiar”, “privado” são derivativos. Essa situação pode ser observada nos principais Léxicos e Dicionários etimológicos: Beekes, R.S.P. *Etymological Dictionary of Greek*. Two Volumes. (Leiden: Brill, 2010, p.1055-6) e Chantraine, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*. Avec un Supplément sous la direction de Alain Blanc, Charles de Lamberterie, Jean-Louis Perpillou. (Paris : Klincksieck, 1999, p.782), explicando a origem etimológica de *oikeios/a/n* a partir de *oikos*, ‘lar’, sequer mencionam a acepção de *oikeion* que designa um atributo peculiar a uma certa coisa; Liddel, H.G./Scott, R. *A Greek-English Lexicon, with a Revised Supplement*. (Oxford: Clarendon Press, 1996, p.1202) mencionam a acepção de peculiaridade como sendo secundária com relação à acepção de domesticidade.

não são “outros”, *heteroi*. O patriarca não busca ser injusto com tais pessoas porque “ninguém escolhe prejudicar a si mesmo” (*hauton d' oudeis proaireitai blaptein* - 1134b11-12).

Nesse ponto, convém examinar a sequência do texto, i.e., as últimas linhas de V.6:

Por isso não existe injustiça para consigo mesmo, ao menos não **injusto ou justo do tipo cívico**. Pois esse era segundo a lei, entre aqueles para os quais consolidou-se haver lei, i.e., aqueles entre os quais existe igualdade no governar e no ser governado. Por essa razão, **o justo existe em maior grau com relação à esposa do que com relação aos filhos e aos escravos**. Tal é, pois, o justo doméstico, um justo diferente do justo cívico (1134b12-18)

διὸ οὐκ ἔστιν ἀδικία πρὸς αὐτόν· οὐδ' ἄρα ἄδικον οὐδὲ δίκαιον τὸ πολιτικόν· κατὰ νόμον γὰρ ἦν, καὶ ἐν οἷς ἐπεφύκει εἶναι νόμος, οὗτοι δ' ἦσαν οἷς ὑπάρχει ἰσότης τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι. διὸ **μᾶλλον πρὸς γυναῖκά ἐστι δίκαιον ἢ πρὸς τέκνα καὶ κτήματα**· τοῦτο γὰρ ἐστι τὸ οἰκονομικὸν δίκαιον· ἕτερον δὲ καὶ τοῦτο τοῦ πολιτικοῦ.

A afirmação de que não há injustiça contra si mesmo, *pros hauton*³⁰, é corolário da sentença precedente: o patriarca não prejudicaria seus filhos e escravos porque, se o fizesse, estaria prejudicando a si mesmo. A sequência imediata do texto, porém, torna essa afirmação mais precisa: não há, no lar, justo e injusto *de tipo cívico*. Existe, pois, a possibilidade de um injusto na associação doméstica, ‘por semelhança’ com o injusto cívico; Aristóteles, porém, não dá exemplos. Retorno a essa questão adiante.

O texto prossegue com uma reafirmação de atributos do justo cívico que já foram mencionados anteriormente: o justo cívico é conforme a lei, existe entre aqueles humanos cujas relações vieram a caracterizar-se pela regulação das leis, i.e., aqueles entre os quais há igualdade no governar e no ser governado. Há aqui praticamente uma repetição da descrição inicial do justo cívico examinada na seção II.II e de seus desdobramentos examinados na seção II.III. Não convém uma leitura dessa passagem que seja literal ao extremo, i.e., no sentido de propor que as relações domésticas não sejam objeto das leis da cidade-estado, o que seria falso do ponto de vista histórico.³¹ Aristóteles deseja antes contrastar a estrutura

³⁰ Gauthier & Jolif (2002, p.390) está equivocado em sua afirmação de que a lição dos manuscritos, *pros hauton* ou “para consigo mesmo”, é menos satisfatória do que a correção sugerida por Ramsauer, a saber, *pros auta* ou “para com eles”. Embora a semântica das duas traduções seja idêntica – não há como o patriarca cometer injustiça contra os membros de seu próprio lar –, a manutenção de lição dos manuscritos tem a vantagem de acentuar a conexão de V.6 com a distinção que Aristóteles propõe, em V.1, entre agir *pros heteron* (“para com o outro” *qua* “na associação cívica”) e agir *pros hauton* (“para consigo mesmo” *qua* “na associação doméstica”), uma conexão textual cuja relevância tratei logo acima.

³¹ Basta recordar, nesse sentido, a regulação legislativa da vida familiar na cidade perfeita apresentada nos livros finais da Política, por exemplo a regulação do casamento em 1334b29-1336a2. Também o livro V da República (449a-466d) e o livro XI das Leis (770b-785b) mostram Platão preocupado com

intensamente institucionalizada da associação cívica, em larga medida convencional e mutável³², com o funcionamento mais natural e estável da associação doméstica, cuja descrição encontra-se no primeiro livro da *Política*. É por isso que, na sequência imediata de EN V.6, V.7 vai distinguir os aspectos natural e convencional do justo cívico: o alto grau de institucionalização do justo cívico, oriundo de uma pluralidade de leis, faz com que muitos pensem que o justo cívico seja inteiramente convencional (1134b24-27).³³ A associação doméstica, ao contrário, em que pese quaisquer regulações legais das relações familiares, possui – para Aristóteles – uma estrutura natural mais fixa do que a ordenação das associações cívicas. O justo doméstico é, nesse sentido, natural em maior medida e convencional em menor medida do que o justo cívico.

Um bom ponto de partida para compreender o trecho final de V.6 é sua última sentença. Tendo recapitulado o caráter de licitude do justo cívico e a igualdade daqueles que dele compartilham, Aristóteles afirma que o justo existe em maior medida - *mallon [...] esti dikaion* - com relação à esposa do que com relação aos filhos e aos escravos. Isso significa

a regulação legal do lar. No mesmo sentido, Lockwood Jr., T.C. “Justice in Aristotle’s Household and City”. *Polis*, Vol.20: 01-21, 2003, p.20-21) que, porém, sugere que a família natural proposta por Aristóteles talvez existisse apenas entre os gregos, e não entre os bárbaros. O caráter natural dessas relações não significaria, assim, que elas funcionem predominantemente segundo a natureza. Mesmo que aceitemos essa ressalva, a concepção aristotélica do funcionamento da família é inegavelmente muito mais estável e inalterável do que as configurações constitucionais de uma cidade em diferentes circunstâncias.

³² Pode-se considerar, quanto à essa questão, a variedade de constituições boas ou retas: monarquia, aristocracia, *politeia*. Cada uma delas pode ser a constituição adequada para uma cidade, dependendo das circunstâncias (1279a17-b4). Zingano (2013, p.208-211) sugere que a variedade na presença da virtude nas diferentes cidades é a circunstância que permite a Aristóteles defender a existência de uma variedade de constituições retas: quando há a concentração de virtude perfeita em um humano, o regime adequado é a monarquia; quando essa concentração se dá em um grupo minoritário, a aristocracia é o melhor regime; quando há apenas a virtude coletiva de um grupo amplo de humanos, que alternam no governo, sem que cada um seja perfeitamente virtuoso, a *politeia* é o melhor regime. Por outro lado, Aristóteles atribui considerável uniformidade à boa organização doméstica: o patriarca sempre governa a esposa, a despeito da liberdade usufruída por ela, porque é da natureza do elemento masculino ser “mais dominador” (*hēgemonikōteron* - 1259a39-b3); a mesma natureza exige que ele governe as crianças, em razão do desenvolvimento incompleto delas (1259b3-4; 1260a13-14), bem como os escravos, cuja capacidade natural é o esforço corporal, diferente da capacidade de prever segundo o pensamento, que pertence ao patriarca (1252a31-34); o nivelamento entre marido, esposa e escravo que Aristóteles afirma existir entre os bárbaros, não é natural (1252a34-b7).

³³ Desse ponto – a distinção entre o aspecto natural e o aspecto convencional do justo cívico - não nos ocupamos no presente estudo, conforme afirmado na seção introdutória. Me limito a indicar a importância de atentar para o texto grego de 1134b14, onde se diz que o justo cívico existe *en hois epephykei einai nomos*, “entre aqueles para os quais consolidou-se haver leis”. O português ‘consolidou-se’ traduz o grego *epephykei*, terceira pessoa do singular mais-que-perfeito do verbo *phyō*, que designa o crescimento ou desenvolvimento natural das coisas, do qual provém a própria palavra grega para natureza, *physis*. Parece, portanto, que as próprias leis da cidade, a despeito de sua origem na deliberação/convenção humana, são também fruto de um desenvolvimento *natural*.

que a relação patriarca-esposa é mais semelhante à relação cidadão-cidadão do que as outras relações domésticas; ou, dito de outra maneira, quando comparadas as relações domésticas às relações cívicas, há uma perda menor de densidade de justiça na relação patriarca-esposa do que nas relações do patriarca com seus filhos e escravos. Por que seria esse o caso?

Antes de responder essa pergunta, cumpre indicar que, acrescentando a figura da esposa no final de V.6, o texto acaba por incluir, na passagem dedicada ao justo doméstico, todas as três relações que, segundo Política I, constituem a associação doméstica: a relação marital, a relação filial e a relação senhorial³⁴, todas centralizadas na figura do patriarca, que é marido da esposa, pai dos filhos/crias e senhor dos escravos/aquisições. Essas relações existem com vista aos fins da associação doméstica: marido e esposa se unem com vistas à procriação (1252a26-31), i.e., ao engendramento das crias, que perpetuam o lar; senhor e escravos se unem para a realização das tarefas inferiores ou braçais, que o escravo executa com vistas a garantir à manutenção do senhor e de seus familiares (1252a31-34). Cada relação doméstica é caracterizada por uma hierarquia na qual o patriarca governa os demais membros do lar: ele governa a esposa ‘civicamente’ (*politikōs* – 1259b1); governa os filhos monarquicamente (*basilikōs* – 1259b1); e exerce sobre os escravos o ‘governo despótico’ (*arché despotikē*) já mencionado anteriormente.³⁵ Cada relação doméstica é, também, como ensina EN V.6, uma relação de justiça: a relação patriarca-escravo é o ‘justo senhorial’ (*dikaion despotikon* - 1134b8), a relação patriarca-filho o ‘justo paterno’ (*dikaion patrikon* – 1134b9); a relação de justiça entre patriarca e esposa não é nomeada em V.6, mas se a nomenclatura de Política I for mantida, Aristóteles chamaria de ‘justo marital’, *dikaion gamikon*, em consonância com o nome *gamikē*, que ele aplica à relação marital (1253b8-10; 1259a38-39). Essas três relações de justiça compõe o ‘justo doméstico’ (*dikaion oikonomikon*) mencionado na última sentença de V.6.³⁶

Essas considerações sobre as relações domésticas como relações de justiça envolvendo governante e governados são fundamentais para prosseguir na tentativa de

³⁴ Ver *Política* 1252a24-34, 1253b3-11 e 1259a37-39.

³⁵ A descrição mais clara do governo despótico encontra-se em *Política* III: trata-se do comando que o senhor exerce sobre a atividade manual-corporal do escravo, sem precisar conhecer sequer a técnica envolvida na execução daquela atividade; o escravo coloca a serviço dos propósitos do senhor não apenas o seu labor corporal, mas também o seu conhecimento técnico (1277a33-b7).

³⁶ Concordo com Stewart (1892, p.491-492) e Zingano (2017, p.233-234) no sentido de que a expressão ‘justo doméstico’, *dikaion oikonomikon*, engloba as três modalidades do justo presentes no lar. Gauthier & Jolif (2002, p.391), Jackson (1879, p.105-106) e Lockwood (2003, p.2) entendem que Aristóteles usa a expressão para designar simplesmente a relação marido-esposa, que seria de algum modo a relação de justiça doméstica por excelência. Os comentaristas reconhecem, porém, que esse uso não condiz com aquele que se encontra em outras passagens de Aristóteles, em especial Política I.

explicar porque na relação patriarca-esposa haveria mais do justo do que nas outras relações domésticas. Aristóteles claramente estabelece uma gradação do justo, o que é consistente com um dos principais pontos de V.6, a saber, que o justo cívico é o justo-sem-qualificações (*dikaion haplōs* – 1134a25-26), a modalidade proeminente do justo, ao passo que as formas do justo doméstico são justas por semelhança (*homoion /kath' homoiteta* – 1134a28-30; b8-9). Observamos acima que, nessa gradação, o justo marital é mais semelhante ao justo cívico do que o justo paterno e o justo senhorial o são. Portanto, faz-se necessário articular com mais detalhe a dinâmica das diferentes relações do lar. Antes de recorrer a Política I, porém, é importante atentar para o fato de que o próprio texto de EN V.6 sugere qual o(s) tópico(s) de Política I deve(m) interessar ao intérprete. A sentença que afirma a maior densidade do justo marital frente às outras modalidades do justo doméstico inicia-se com a conjunção *dio*, “por isso”, donde se estabelece a relação de consequência dessa sentença com relação à sentença anterior, i.e., aquela cujo conteúdo recapitula os atributos do justo cívico, a lei e a igualdade: o justo cívico existe entre aqueles que se relacionam através de leis e são iguais no governar e no ser governado; *por isso*, há mais justo com relação à mulher do que com relação ao escravo e aos filhos... O texto de EN V.6 parece sugerir que o justo marital tem maior densidade porque a relação patriarca-esposa seria mais próxima da igualdade no governar e ser governado que vige entre concidadãos do que as demais relações internas à associação doméstica. Logo, o tópico mais importante em Política I para o presente estudo são as hierarquias governamentais intrínsecas ao lar, que foram mencionadas há pouco.

Segundo Política I.12, a autoridade ou governo do patriarca sobre sua esposa é cívico, ao passo que o governo do mesmo patriarca sobre seus filhos é monárquico. Ambas as modalidades de governo doméstico pressupõem a liberdade da esposa e dos filhos (1259a39-40). Ambas se distinguem do governo despótico exercido pelo patriarca sobre os escravos pelo fato de que essa última modalidade de governo pressupõe a ausência de liberdade dos escravizados, cuja condição é a de um instrumento animado (*organon empsychon*) que opera segundo as decisões do senhor (1253b23-33), a serviço da manutenção do lar encabeçado pelo último. Tal como a hierarquia do governo despótico descrita em Política I.4-7, também o justo despótico mencionado em EN V.6 (1134b8) pressupõe a ausência de liberdade do escravo face ao senhor, ao passo que o justo marital e o justo paternal pressupõem a liberdade da esposa e dos filhos governados cívica e monarquicamente. Basta recordar a descrição inicial do justo cívico em 1134a26-28, examinada na seção II.II, para notar que o ‘justo despótico’ (*dikaion depotikon*) é, dentre as modalidades do justo doméstico, a menos

semelhante, a que mais dista do justo cívico ou justo primordial: esse último, existe entre humanos livres, e apenas na relação patriarca-escravo há um componente que carece da condição de humano livre compartilhada não somente pelos cidadãos, mas também pelos filhos e esposas dos cidadãos. Se a justiça, em sua modalidade primordial (*haplōs*), pressupõe a liberdade dos humanos, uma relação de justiça que envolve um humano desprovido de liberdade é necessariamente caracterizada por uma perda de densidade face à relação primordial de justiça.

Desprovido de liberdade, o escravo está impossibilitado de realizar os demais aspectos que fazem do justo cívico a forma primordial do justo: igualdade e autossuficiência. A ausência de igualdade se mostra no modo como Aristóteles descreve a interação entre patriarca e escravos: enquanto instrumento animado a serviço do patriarca, o escravo é alguém que, por natureza, pertence integralmente a outro humano, tal como uma parte que pertence a um todo (1254a8-17); aquilo que o patriarca é capaz de antever e planejar, o escravo é capaz de executar com o labor de seu corpo (1252a31-34).³⁷ Política I.13 fundamenta essa submissão do escravo às instruções do patriarca no fato de que o escravo seria desprovido de capacidade deliberativa (1260a10-12), o que, por sua vez, implica que ele é dotado de virtude somente na medida necessária à essa atuação submissa (1260a7-20;33-36). Em outras palavras, sua vida não pode alcançar aquela autossuficiência perfeita que Aristóteles atribui à *eudaimonia* (EN1097b6-21), e que é almejada por aqueles que compartilham do justo cívico (EN1134a26-27).

Se a liberdade da esposa assegura a maior densidade do justo marital em comparação com o justo senhorial, a descrição do governo marital em Política I.12 permite esclarecer porque o justo marital é semelhante, porém não idêntico, ao justo cívico. Pois a igualdade no governar e no ser governado, característica do justo cívico (1134a27-28; b12-15), é também característica do governo cívico, o governo que humanos livres exercem sobre humanos livres na ordenação da cidade: Política III.4 descreve o governo cívico como a alternância de

³⁷ *Política* I.4 descreve, sucintamente, a operação do escravo enquanto instrumento animado conduzido pelo senhor. Com o intuito de ser didático a respeito da instrumentalidade dos escravos, Aristóteles recorre à analogia com o uso que o capitão de um navio faz do leme do barco (*oiax*) e do funcionário estacionado na proa do navio (*proireus*), o primeiro um instrumento inanimado do capitão, o segundo um instrumento animado. Embora o texto não seja inteiramente claro, Aristóteles parece indicar que tanto o leme quanto o *proireus* operam como extensões do corpo do capitão, na medida em que os movimentos de ambos seguem estritamente as direções escolhidas pelo capitão. Assim também opera o escravo doméstico, que coloca a serviço das intenções do patriarca o esforço de seu corpo e o seu conhecimento técnico. Nesse mesmo sentido, a descrição do governo despótico em Política 1277a33-b7, mencionada na nota 35.

todo cidadão entre as condições de governante e governado, de sorte que o cidadão livre aprende a governar outros humanos livres enquanto, sendo ele próprio livre, é governado por outros humanos livres, situação análoga a do general que aprendeu a ser general tendo atuado como soldado sob o comando de outros generais (1277b7-13); Política II.2 afirma que essa alternância é necessária em razão da impossibilidade de que todos os humanos livres governem em todo momento (1261a32-b6). Porém, o governo cívico exercido pelo patriarca sobre sua esposa se distingue do governo cívico exercido na cidade pela ausência de alternância, i.e., o patriarca governa a esposa *permanentemente*, sem jamais ser governado por ela (1259b4-10). Isso acontece porque o macho seria mais dominante ou hegemônico - *hēgemonikōteron* - do que a fêmea (1259b1-3). Não há, portanto, igualdade no governar e no ser governado³⁸, uma estrutura relacional que reflete o fato de que, nas cidades gregas, as mulheres, mesmo quando livres, não tomavam parte nas instituições cívicas. A observação feita em Política I.13, tão suscinta quanto obscura, de que as mulheres possuem uma capacidade deliberativa desprovida de autoridade - *akuron* (1260a10-13)³⁹ – talvez almeje uma justificação do seu governo permanente pelos maridos: quem delibera sem autoridade necessita ser auxiliado ou guiado à ação por outra pessoa.⁴⁰ A própria condição das esposas –

³⁸ Essas duas afirmações – (1) a afirmação de que o macho é mais hegemônico do que a fêmea por natureza (Política 1259b1-3); (2) a afirmação de que a igualdade possível no governo cívico requer alternância de poder (Política 1261a32-b6/1277b7-13) – me fazem considerar implausível a interpretação de Simpson, P.L.P. *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1997, p.63-67) de que, em razão do governo cívico do patriarca sobre a esposa, a relação marital se distinguiria das demais relações domésticas pela igualdade entre marido e esposa, a ausência de alternância entre ambos se explicando pelo caráter *akuron* da deliberação feminina. A falta de autoridade ou controle que Aristóteles atribui às deliberações das mulheres justifica, de fato, o governo permanente que ele atribui ao marido. Mas ela também explica porque o marido seria por natureza mais hegemônico do que a esposa, i.e., ambos seriam desiguais por natureza, de sorte que a alternância característica do governo cívico, i.e., a igualdade *no governar e no ser governado*, não poderia ter lugar em uma relação marital que seria naturalmente desigual.

³⁹ Há divergência na literatura secundária a respeito do que seria a ausência de autoridade da deliberação feminina: Deslauriers, M. “Political Rule over Women in Politics I”, in Lockwood, T., Samaras, T. (ed.) *Aristotle’s Politics: a Critical Guide*. (Cambridge University Press, 2015, 58-63) defende que o termo apenas descreve simplesmente a falta de poder das mulheres na política das cidades gregas, ao passo que Modrak, D. “Aristotle: Women, Deliberation, and Nature”, in Bar On, B.A. (ed.). *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*. Albany, NY: SUNY Press, 1994, p.210-213) e Simpson (1997, p.67) entendem que haveria uma carência deliberativa natural, algo como uma *acrasia* constituinte.

⁴⁰ *Ethica Nicomachea* VIII.10 compara a amizade entre marido e esposa ao governo aristocrático no qual o marido corresponde à parte melhor da relação (1160b32-1161a3). Essa analogia talvez explique como o governo marital possa ser desprovido de alternância e, ainda assim, cívico: as constituições aristocráticas conferem a grupos seletos, de homens virtuosos, o domínio das

livres, porém desiguais – implica uma perda de densidade na relação de justiça entre patriarca e esposa face à relação de justiça cívica entre concidadãos, conquanto uma perda de densidade menor do que na relação de justiça entre patriarca e escravo(s).

A desigualdade que distingue o justo marital do justo cívico se intensifica no caso do justo paterno, i.e., a relação entre patriarca e filhos. Segundo V.6, as crias são como partes do patriarca até que estejam maduras e apartadas, *heōs en ēi pēlikon kai chōristhēi* (1134b11). O texto se refere, por óbvio, à imaturidade das crianças, e Política I.13, ao tratar da capacidade deliberativa delas, afirma que essa capacidade é incompleta (1260a10-14). A capacidade deliberativa infantil ocupa, assim, uma posição intermediária entre a capacidade deliberativa inexistente dos escravos e a capacidade deliberativa sem autoridade das mulheres. Essa gradação das capacidades deliberativas explica porque o justo paternal (*dikaion patrikon*) ocupa, na escala do justo em que o justo cívico é a modalidade primordial, uma posição intermediária entre o justo marital, o mais semelhante ao cívico, e o justo senhorial, o menos semelhante: a imaturidade ou ignorância da criança requer do patriarca um grau de intervenção e comando maior do que o requerido pela deliberação sem autoridade da esposa. A maior deficiência deliberativa das crianças também explica porque o governo paternal, *arché patrikē*, é monárquico (1259b1), pois esse regime está fundado em uma desigualdade considerável entre o monarca e seus concidadãos: no livro III da *Política*, Aristóteles descreve uma forma extremada de monarquia que se justifica somente na circunstância de um homem ser imensamente mais virtuoso do que os seus concidadãos, o que faz com que esses se submetam voluntariamente ao governo monárquico (1288a15-29); essa forma de monarquia é comparada com o governo paternal que o patriarca doméstico exerce sobre seus filhos (1285b29-33).

III. Conclusão: *Justo Primordial e Justo por Semelhança*

O conjunto de considerações acima, a respeito das relações de justiça internas à associação doméstica, nos possibilita uma caracterização fragmentária das relações de semelhança que as modalidades do justo doméstico guardam para com a modalidade primordial ou proeminente do justo, i.e., o justo cívico.

instituições cívicas, em detrimento da maioria que, embora livre, é desprovida de virtude (*Política* 1307a7-22).

Todas as formas do justo, cívica ou domésticas, têm em comum o fato de serem intrínsecas a associações humanas: o justo cívico é intrínseco à cidade/*polis*, ao passo que o justo doméstico é intrínseco ao lar/*oikos*. Em decorrência desse caráter associativo da justiça, todas as modalidades do justo têm em comum o fato de serem intrínsecas a relações inter-humanas.⁴¹ Aristóteles expressa essa situação por meio do verbo *synduazomai*, que pode ser mais propriamente traduzido por ‘convergir’: o justo marital, por exemplo, resulta do fato de macho e fêmea convergirem (*synduazesthai*) com vistas à procriação (1252a27-31); o justo despótico, por sua vez, resulta do fato de que senhor e escravo ‘convergem’ para unir a razão planejadora do primeiro ao esforço corporal do último (1252a31-34); ao longo de EN V.1-5, Aristóteles emprega os verbos *synduazō* (=convergir), *synechō* (=juntar) e *symmenō* (=manter unido) para descrever o modo como humanos convergem para formar as relações de igualdade na cidade (1131b8-9; 1132b31-34; 1133a10-14; 1133a25-28; 1133b4-10). Por outro lado, as características dos humanos que convergem nessas relações e constituem essas associações são diversas o suficiente para impedir uma unidade das modalidades do justo sob um gênero/*genos*. A expressão ‘justo cívico’, por exemplo, designa uma série de relações envolvendo humanos livres, iguais, desejosos de viver com autossuficiência; essas relações são mediadas pelas leis e caracterizadas por um certo tipo de alteridade, que consiste no fato de que agir com justiça é agir *pros heteron*, ‘para o outro’. Já as modalidades do justo doméstico, envolvem tipos humanos e relações humanas que carecem de vários ou mesmo de todos esses atributos do justo cívico. Ainda assim, trata-se de relações de justiça porquanto compartilham de alguns dos atributos do justo cívico: algumas relações envolvem humanos que, embora não sejam iguais no governar e ser governado, são todos livres; outras envolvem humanos que são desprovidos mesmo da liberdade, mas são relações que resultam da convergência associativa de pessoas que compartilham uma vida em comum. Vejamos.

⁴¹ Para uma tentativa bem articulada de esclarecer como as relações de autoridade/governo internas ao lar são fruto da tendência associativa dos humanos, ver Deslauriers (2015, p.48-50). A autora destaca a relevância da afirmação feita em Política 1254a28-31 no sentido de que cada relação doméstica é “um certo comum uno” (*en ti koinon*) que se constitui “a partir de vários” (*ek pleionōn*), aos quais Aristóteles se refere através da conhecida expressão ‘governante e governado’ (*archōn kai archomenon*) ou, individualmente, o componente ‘melhor’ (*kreitton*) e aquele ‘pior’ (*cheiron*). A hierarquia de cada relação interna à associação doméstica depende, assim, do fato de que a existência de algo comum – *koinon* – na relação não elimina a distinção entre os componentes, de sorte que um deles, o *archōn* – i.e., o patriarca – possa operar como origem (*archē*) das ações que envolvem sua esposa e seus filhos (p.48). Desse modo, Deslauriers relaciona as duas acepções da palavra *archē* presentes em Metafísica V.1: a acepção política, na qual a *archē* decide mover ou alterar algo, e que se manifesta na liderança do patriarca que interage com esposa e filhos; e a acepção original ou natural, da *archē* como ‘origem’, pois, ao liderar o processo deliberativo que engendra uma ação doméstica, o patriarca se torna a origem dessa ação.

O justo senhorial, *dikaion despotikon*, é intrínseco à relação patriarca-escravo. Um de seus componentes carece de liberdade. Tampouco pode ser considerado um igual ao patriarca, pois é por ele governado permanentemente e de modo despótico: desprovido de capacidade deliberativa, põe o seu conhecimento técnico de artes vulgares a serviço da subsistência do patriarca. Sua(s) virtude(s) são suficientes apenas para a realização desse serviço, de sorte que sua vida não pode ser considerada autossuficiente segundo o modelo apresentado em EN I.7 (1097b6-21). Por outro lado, a relação patriarca-escravo é constitutiva do lar/*oikos* que, por sua vez, é uma associação que é, ela própria, constitutiva da cidade/*polis* (Em Política I, Aristóteles chega ao exame de relações como a patriarca-escravo dissolvendo a *polis* em componentes cada vez menores: uma cidade em uma pluralidade de vilarejos, um vilarejo em uma pluralidade de lares, o lar nos tipos humanos e suas relações, i.e., patriarca, esposa, filhos, escravos).⁴² No contexto dessa relação, patriarca e escravo, a exemplo daqueles que participam do justo cívico, “compartilham uma vida” (*koinōnōn biou* - 1134a26): ao exercitar o seu corpo e o seu conhecimento técnico segundo o planejamento e conveniência do patriarca, o escravo opera como se fosse uma extensão do corpo do patriarca⁴³, realizando tarefas necessárias à subsistência desse último, mas com as quais não convém que um homem livre se ocupe. Por isso, Política I.4 afirma que o escravo é alguém que, por natureza, pertence inteiramente a um outro humano (1254a8-13). Por isso também que EN V.1-6 considera que a interação com o(s) escravo(s) pertence ao domínio daquelas ações que o patriarca realiza “para consigo mesmo”, *pros hauton* (1134b9-13; 1130a6-7).

Já o justo paterno, *dikaion patrikon*, é intrínseco a uma relação que envolve apenas humanos livres, a saber, o patriarca e o(s) seu(s) filho(s) ou cria(s). Isso significa que há mais justiça nessa relação do que na relação patriarca-escravo(s). O justo paterno é, portanto, mais semelhante ao justo cívico do que o justo senhorial. Mas tampouco há aqui igualdade: a

⁴² Esse procedimento é mencionado algumas vezes ao longo de *Politica* I: 1252a18-34;1253a18-29;1253b1-11;1253b23-33;1259a37-39. Ver Simpson (1997, p.17-18) para uma descrição sucinta do que Aristóteles considera ser a formação orgânica da cidade a partir das relações/associações humanas menores.

⁴³ Lockwood (2003, p.16) menciona a tese, presente na *Ethica Eudemia* (1241b18-23), no sentido de que o escravo pertence a tal ponto ao senhor que não haveria entre eles uma associação, *koinōnia*, pois para associarem-se dois humanos precisam ser, de início, distintos um do outro. Tal simbiose teria por consequência o fato de que, embora não haja afeto na relação patriarca-escravo, a interação entre ambos, na qual o planejamento e deliberação do senhor se une ao esforço físico do escravo tal como a alma se une a um corpo, seria caracterizada por um grau de alteridade ainda menor do que nas relações que o patriarca mantém com sua esposa e seus filhos. Praticar injustiça contra o escravo seria, portanto, agir viciosamente *pros hauton* em um grau maior do que praticar injustiça contra esposa ou filhos.

imaturidade das crianças, i.e., sua capacidade deliberativa incompleta, requer instrução extensiva e comando constante do patriarca, em uma hierarquia governamental de tipo monárquico/*basilikōs*. Sem capacidade deliberativa plena não há prudência, e, sem prudência, não há virtude em sentido estrito, de sorte que a vida da criança não pode ser autossuficiente segundo o modelo descrito em EN I.7 (1097b6-21). Em EN V.6, Aristóteles descreve a condição dos filhos/crias como “antes que tenha alcançado certa idade e esteja apartado”, *heōs an ēi pēlikon kai chōristhēi* (1134b11). A noção de que a criança não existe apartada de seu genitor parece coadunar-se com a ingerência monárquica constante exercida pelo patriarca, bem como com o entendimento de que, agindo junto de seus filhos, o patriarca age *pros hauton*, para si mesmo (1134b11-13). Tal como o escravo, o filho/cria não é, para o patriarca, um *heteros*, um outro, mas a ausência de alteridade dos filhos face ao patriarca possui um elemento afetivo ausente na relação do patriarca com seu(s) escravo(s): o pai governa o filho não apenas segundo sua maior maturidade, mas também segundo o amor, *kata philian* (1259b11-12). Os filhos são fruto da convergência do pai e da mãe, e Aristóteles compara a proximidade entre genitores e filhos à proximidade existente entre uma árvore e seus ramos. Tal proximidade engendra amor entre os membros da associação doméstica, excetuados os escravos.⁴⁴

No caso do justo marital, *dikaion gamikon*, a liberdade da esposa e sua menor desigualdade face ao patriarca transparecem no governo cívico que o último exerce sobre ela. Embora não haja alternância entre marido e esposa, i.e., não haja igualdade no governar e no ser governado, o governo do patriarca sobre a mulher não é monárquico. Que tal governo seja cívico, *politikē*, é um dado que pressupõe um desnível entre marido e esposa quanto à virtude que seria menor do que o desnível entre patriarca e filho(s).⁴⁵ Esse menor desnível também se mostra (e provavelmente se justifica) na caracterização da deficiência deliberativa das mulheres – “sem autoridade”/*akuron* – que, por obscura que seja, indica uma menor desigualdade na relação marital do que nas demais relações domésticas. Daí que o justo

⁴⁴ A proximidade natural entre genitores e crias é descrita em EN 1161b16-32, onde se emprega um vocabulário semelhante àquele de V.1 ou de V.6, i.e., uma descrição algo despersonalizada dos filhos, tratados como “parte” de seus genitores. Por exemplo, os genitores amam suas crias “como sendo algo de si mesmos” (*hōs heautōn ti onta*), ao passo que as crias amam seus genitores “como sendo algo que deles provêm” (*hōs ap’ ekeinōn ti onta* - 1161b18-19). Ver 1161a30-b8 para a ausência de amor na relação do senhor com o escravo. Diante da ênfase de Aristóteles no aspecto amoroso das relações do patriarca com a esposa e os filhos, me parece demasiado redutora a afirmação de Kraut (2002, p.126-127) de que o cuidado do patriarca com seus filhos é, a exemplo de seu cuidado com os escravos, fruto de seu auto interesse.

⁴⁵ Ver, nesse sentido, as observações de Lockwood (2003, p.09-13).

marital esteja mais próximo do justo cívico na gradação do justo que é sugerida pelas relações de semelhança com aquela forma primordial de justiça. Como dito logo acima, a convergência de marido e esposa se dá com vistas à procriação, de sorte que a relação marital está envolta no amor que se estende aos filhos gerados; essa proximidade natural, somada às intervenções do patriarca nas deliberações da esposa - menos controladoras, mas, ainda assim, autoritativas⁴⁶ - insere o exercício do justo marital no domínio das ações que o patriarca realiza para si mesmo, *pros hauton*.

Todas as três relações que compõem o justo doméstico, *dikaion oikonomikon*, se caracterizam por uma estrutura de ação na qual a interação do patriarca com os demais membros do lar que ele governa é sempre um agir “para si mesmo” (*pros hauton*). Embora os detalhes dessa estrutura de ação não se encontrem descritos textualmente com absoluta clareza, é possível ao intérprete esboçar uma explicação: na medida em que o patriarca intervém nas deliberações de sua esposa (suprindo sua falta de autoridade), de seus filhos (suprindo sua imaturidade) e de seus escravos (suprindo sua incapacidade de planejamento), as ações dessas pessoas tornam-se ações também do próprio patriarca; na medida em que ama sua esposa e seus filhos, o bem dessas pessoas torna-se parte do bem do próprio patriarca. Desse modo torna-se possível entender a afirmação feita em EN V.1 1129b31-1130a8 de que as ações virtuosas realizadas “nos assuntos domésticos”, *en tois oikeiois*, são ações executadas “para si mesmo”, *pros hauton*. Torna-se claro, igualmente, porque a injustiça doméstica é improvável (em princípio, até impossível, como sugere 1134b12-13): um ato injusto seria um dano causado pelo patriarca a um ente amado ou, se praticado contra seu escravo, um ato prejudicial à subsistência do próprio patriarca. Em V.1, Aristóteles afirma que o pior humano é aquele que age viciosamente *pros hauton kai pros tous philous*, “para consigo mesmo e para com os amados” (1130a5-7). Um ato injusto doméstico seria um exemplo desse tipo de ação.

Caso essa explicação da ausência de alteridade nas relações domésticas esteja correta, é possível recorrer aos mesmos fatores a fim de explicar a alteridade das relações cívicas, i.e.,

⁴⁶ Em EN VIII.10, i.e., no tratado da *philia*, Aristóteles afirma que a amizade ou amor entre marido e esposa é semelhante ao governo aristocrático, em que a virtude (em sua visão) superior do homem lhe permite governar permanentemente sua esposa, deixando a cargo dela, porém, aquelas incumbências que a ela competem, sob pena de degenerar seu governo aristocrático em governo oligárquico (1160b32-1161a1). Embora o texto não esclareça quais são as incumbências nas quais o marido não deve intervir, o entendimento de Aristóteles no sentido de que uma tal intervenção transforma a aristocracia marital em uma oligarquia é um indício claro de como o justo marital, em razão de seu maior grau de igualdade, é mais semelhante ao justo cívico do que o justo paternal.

o fato de que as virtudes da justiça universal e da justiça parcial sejam exercidas *pros heteron*, “para o outro”. Se o patriarca supre as deficiências deliberativas dos demais membros do lar, isso significa que apenas ele, dentro da associação doméstica, é dotado de plena capacidade deliberativa. Ao agir na associação cívica, esse mesmo homem se depara com outros homens dotados de plena capacidade deliberativa. Eles deliberarão em conjunto, mas nenhum pode ter a pretensão de suprir supostas deficiências deliberativas dos outros. Nenhum cidadão intervirá estrutural e permanentemente nas deliberações do seu concidadão, tornando as ações desse as suas próprias ações. A autonomia deliberativa de cada cidadão faz com que cada concidadão seja, para ele, “um outro”, *heteros*. Do mesmo modo, a convergência dos cidadãos que, oriundos de lares diferentes, formam uma associação cívica, não está envolta no amor/*philia* engendrado pela convergência de marido, esposa e filhos no interior da associação doméstica. Também pela ausência do afeto natural, baseado na procriação, um cidadão percebe cada um de seus concidadãos como sendo “um outro”, *heteros*. Assim, ao praticar ações de justiça universal, as ações lícitas que produzem e preservam a felicidade na cidade, beneficiando pessoas pelas quais não sente afeto natural e sobre as quais não exerce qualquer controle deliberativo, o cidadão age “para o outro” (*pros heteron*) e colabora para o “bem alheio” (*allotrion agathon*). O mesmo se dá quando ele respeita as relações de igualdade típicas da justiça parcial.

Ao longo do presente estudo tenho defendido, com base na natureza recapitulativa do texto de EN V.6, que o justo cívico compreende os atos e relações característicos das virtudes da justiça universal e da justiça parcial. Como afirmei anteriormente, Aristóteles trata do justo cívico ao longo de V.1-5, embora ele explicita a noção apenas em V.6, quando contrasta a justo na cidade com o justo doméstico. Por isso é interessante observar que a explicação acima, que fundamenta a alteridade intrínseca às ações da justiça universal e da justiça parcial sobretudo na autonomia deliberativa dos patriarcas-cidadãos, aponta precisamente em direção aos tipos humanos que o texto de V.6 afirma compartilhar do justo cívico: humanos livres, iguais, que têm em comum uma vida voltada para a autossuficiência. Pois aquele dotado de plena capacidade deliberativa não pode ser um escravo, i.e., alguém que, desprovido de capacidade deliberativa, por natureza pertence integralmente a um outro humano, capaz de planejar suas ações. Quem tem plena capacidade deliberativa é, por natureza, livre. É também alguém capaz de almejar uma vida autossuficiente, i.e., a *eudaimonia*, pois somente quem não sofre de deficiência deliberativa pode aprender a deliberar bem: o bem deliberar quanto à vida boa caracteriza o prudente (1140a25-30), e só quem é prudente possui a verdadeira

virtude (1144b1-17), elemento necessário da vida autossuficiente (1097a25-b6). (Lembremos, nesse ponto, que em 1260a7-36 a deficiência deliberativa está diretamente relacionada à virtude inferior atribuída aos membros do lar submetidos ao governo do patriarca). Nessa mesma toada, a autonomia deliberativa de um cidadão face ao outro, uma decorrência necessária do fato de que todo cidadão possui capacidade deliberativa plena, implica que cada cidadão tem no outro cidadão um par, i.e., seu igual. Essa autonomia engendra, em particular, a igualdade no governar e no ser governado que 1134b13-15 atribui ao justo cívico para distingui-lo do justo doméstico.

É provável, também, que a autonomia deliberativa - com seus corolários da liberdade, da igualdade e da autossuficiência - seja o fundamento para a proeminência que Aristóteles atribui à lei (*nomos*) como aspecto do justo cívico (1134a28-32, b13-14). Pois se nenhum cidadão é instrumento animado do outro, se eles alternam no exercício do poder e ninguém governa os demais permanentemente, e se todos estão em condições de almejar uma vida autossuficiente, é necessário que suas relações no seio da associação cívica sejam mediadas pela lei: a legislação, prescrevendo condutas virtuosas e proibindo condutas viciosas (1129b19-25), distribuindo os ofícios públicos (1130b30-33; 1131a15-29), regulando as trocas comerciais (1131a2-5; 1133a19-31) e estabelecendo punições para os crimes (1131a5-9; 1131b32-1132a10), termina por unificar em certa medida as condutas dos humanos livres e iguais, sem precisar submeter cada um deles aos ditados e deliberações alheias. Essa conexão entre autonomia deliberativa e cidadania está presente na própria tentativa de Aristóteles em descrever ou definir o cidadão, *politēs*, no terceiro livro da Política: aquele que tem a faculdade de participar de ofício deliberante e [de ofício] adjudicante (1275b17-19). A exposição sobre o justo cívico (EN V.6) parece, tanto quanto a exposição sobre o cidadão (Política III.1), tomar o cidadão de uma constituição em alguma medida democrática como exemplo primordial: aqueles que compartilham do justo cívico não apenas têm suas ações e relações intermediadas pelas leis, mas eles também legislam, quando participam das deliberações na assembleia, e aplicam as leis, quando participam das deliberações nos tribunais.⁴⁷ A alternância entre as situações em que se vota a lei, em que se aplica a lei e em

⁴⁷ Ver, nesse sentido, *Politica* 1279a8-21, onde Aristóteles repete que as constituições boas ou retas são aquelas nas quais aqueles que exercem os ofícios públicos tomam em consideração o interesse comum, *to koinēi sympheron*, o que significa ter em consideração, ao exercer o poder, os interesses dos concidadãos que, naquele momento, não estão exercendo os ofícios públicos. Esse funcionamento das constituições retas se dá *kata to haplōs dikaion*, i.e., “segundo o justo sem qualificações” (1279a18-19), e pressupõe a alternância constante de poder entre concidadãos, precisamente a situação na qual os cidadãos podem esperar que uns considerarão os interesses dos outros ao

que simplesmente se obedece a lei, é o cerne do governo cívico (*arché politikē*) que vige na *polis*. Essa unificação das condutas, que a lei opera na associação cívica, encontra eco – semelhança – na unificação das condutas que tem lugar na associação doméstica: aqui a unificação se dá através da submissão das condutas de todos os membros do lar não a leis que eles próprios votam e aplicam, mas aos ditados do patriarca, cuja deliberação se impõe àqueles que lhe são desiguais, na proporção dessa desigualdade.

Justo cívico e justo doméstico têm em comum, portanto, o fato de que resultam da tendência dos humanos a convergir em relações (marido-esposa, pais-filhos, senhor-escravo, cidadão-cidadão, etc) e a constituir associações ou comunidades nas quais aquelas relações ocorrem: o lar, o vilarejo, a cidade. Por outro lado, justo cívico e justo doméstico se distinguem segundo a associação que caracterizam – respectivamente, a cidade e o lar – e segundo a qualidade dos tipos humanos que participam dessas associações: da associação cívica participam somente os livres, iguais e hábeis a buscar uma vida autossuficiente, i.e., os humanos que, por natureza, são deliberantes autônomos; estão restritos à associação doméstica, por outro lado, aqueles que carecem de um ou mais desses atributos, com graus variáveis. Há, de resto, pontos de conexão entre justo cívico e justo doméstico que justificam tomar o justo cívico como forma primordial com a qual as modalidades domésticas do justo guardam semelhança. Um desses pontos é o fato de que a cidade, enquanto associação maior, engloba o lar, a associação menor: a tendência associativa dos humanos se inicia com o lar e culmina com a cidade, a associação sem a qual a vida humana não pode alcançar a autossuficiência.⁴⁸ Essa superioridade da associação cívica frente à associação doméstica se

exercerem o poder. Caso a expressão *to haplōs dikaion* nessa passagem seja, como acredito, semanticamente idêntica à expressão *to haplōs dikaion* em EN 1134a25, i.e., uma referência ao justo cívico, *to polition dikaion*, estaria estabelecida uma conexão conceitual entre ‘justo cívico’, ‘governo cívico’ e ‘constituição reta’ – *politikon dikaion*, *arché politikē* e *politeiai orthai*: as constituições retas (= *politeiai orthai*) seriam aquelas nas quais os pares alternam no exercício dos cargos públicos (= *arché politikē*), porque somente essa alternância é justa para humanos que são livres, iguais e compartilham uma vida voltada à autossuficiência (= *politikon dikaion*). Em sentido semelhante, Zingano (2013, p.203-204) propõe que o justo cívico funciona, na filosofia prática de Aristóteles, como fundamento comum da ética (=estudo do bem individual) e da política (=estudo das cidades e constituições): enquanto noção ética, i.e., relacionada às virtudes que caracterizam o humano bom, o justo cívico é um padrão que impede que a natureza cívica/política do ser humano implique obediência a qualquer lei ou constituição.

⁴⁸ Zingano (2013, p.206) defende que é principalmente a estrutura teleológica do associativismo humano, na qual o lar e o vilarejo são estágios rumo à cidade, i.e., ao *telos* associativo, que justifica a semelhança genuína que as modalidades do justo doméstico guardam com o justo cívico, cada modalidade de justo sendo equivalente ao estatuto metafísico da associação/relação em que é intrínseca. A supremacia da *polis* enquanto *telos* do processo associativo confere ao justo cívico a

reflete naquela superioridade dos tipos humanos que participam do justo cívico frente àqueles restritos ao lar e, desse modo justifica a proeminência do justo cívico face ao justo doméstico. Um outro ponto de conexão, talvez o mais claro, é a própria figura do patriarca-cidadão, que toma parte nas duas associações e nas duas modalidades de justo: ele exerce o justo doméstico enquanto administra as ações dos demais membros do lar, ações voltadas para a sua subsistência, intervindo na medida da deficiência deliberativa de cada um deles face à sua própria capacidade deliberativa; ele exerce o justo cívico quando interage com seus concidadãos, seus iguais na autonomia deliberativa, nos termos das leis e instituições da cidade, praticando diversas das ações virtuosas que compõem aquela condição tida como o bem humano supremo, a *eudaimonia*. A própria atividade característica da associação doméstica - i.e., a subsistência (*to zēn*), com suas práticas de natureza acessória, com suas deliberações deficientes e suas virtudes apequenadas - parece derivativa se comparada à atividade característica da associação cívica, i.e., o bem-viver (*to eu zēn*), com suas práticas valiosas em si mesmas, que envolvem o exercício pleno da capacidade deliberativa e requerem as melhores virtudes do caráter. Na mesma proporção, o justo intrínseco ao funcionamento da associação doméstica, i.e., o *dikaion oikonomikon*, parece ser derivativo, como uma sombra do justo intrínseco ao funcionamento da associação cívica, o *dikaion politikon*.

André Luiz Cruz Sousa

Universidade Estadual de Maringá - UEM

Bibliografia

I. Obras de Aristóteles

Bywater, I. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. (Oxford Classical Texts, 1894).

Jaeger, W. *Aristotelis Metaphysica* (Oxford Classical Texts, 1957).

Ross, W.D. *Aristotelis Politica*. (Oxford Classical Texts, 1957).

primazia face às formas de justo existentes no lar, de sorte que a relação de semelhança não se dispersa em um simples conjunto de paralelismos entre diferentes formas do justo.

II. Comentários e Traduções das Obras de Aristóteles

Gauthier, R.A.; Jolif, Y.J. (ed.). *Aristote. L'Éthique à Nicomaque. Tome II – Première Partie. Commentaire. Livres I-V.* (Louvain-La-Neuve, Éditions Peeters, 2002).

Grant, A. *The Ethics of Aristotle. Illustrated with Essays and Notes. Volume II. Fourth Edition, Revised.* (London: Longmans, Green and Co, 1885).

Jackson, H.. *The Fifth Book of the Nicomachean Ethics of Aristotle.* (Cambridge University Press, 1879).

Ross. W.D. *Aristotle. The Nicomachean Ethics.* Revised by J.L.Ackrill and J.O.Urmson. (Oxford University Press, 1998).

Simpson, P.L.P. *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle.* (Chapell Hill: The University of North Carolina Press, 1997).

Stewart, J.A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle.* (Oxford at the Clarendon Press, 1892).

Tomás de Aquino. *Sancti Thomae De Aquino. Opera Omnia Iussu Leonis XIII P. M. Edita. Tomus XLVII. Sententia Libri Ethicorum. Volumen II. Liber Quintus.* (Romae: Sanctae Sabiniae, 1969).

Zingano, Marco. *Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça. Estudo, Tradução e Comentários.* (São Paulo: Odisseus, 2017).

III. Literatura Secundária

Aubenque, P. « La Loi chez Aristote », in Aubenque, P. *Problèmes Aristotéliens. Philosophie Pratique.* (Paris : Librairie Philosophique J.Vrin, 2011, p.79-91).

Cruz Sousa, A.L. “A Justiça Parcial e a Ganância enquanto virtude e vício do caráter na *Ética a Nicômaco*: ação interpessoal, emoção e prazer”. *Journal of Ancient Philosophy*, v.13, n.2, 2019, p.109-145. <https://doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v13i2p109-145>

Deslauriers, M. “Political Rule over Women in Politics I”, in Lockwood, T., Samaras, T. (ed.) *Aristotle's Politics: a Critical Guide.* (Cambridge University Press, 2015, p.46-63). <https://doi.org/10.1017/CBO9781107280748.004>

Fossheim, H. “Justice in the Nicomachean Ethics Book V”, in Miller, J. (ed.). *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide.* (Cambridge University Press, 2011, p. 254-275). <https://doi.org/10.1017/CBO9780511977626.013>

Kraut, R. *Aristotle. Political Philosophy.* (Oxford University Press, 2002).

Lockwood Jr., T.C. “Justice in Aristotle's Household and City”. *Polis*, Vol.20: 01-21, 2003. <https://doi.org/10.1163/20512996-90000048>

Miller Jr, F.D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics.* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

Modrak, D. “Aristotle: Women, Deliberation, and Nature”, in Bar On, B.A. (ed.). *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle.* Albany, NY: SUNY Press, 1994, p.207-222.

Natali, Carlo. “The search for definitions of justice in Nicomachean Ethics V” in Henry, D./Nielsen, K.M. (ed.) *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics.* (Cambridge University Press, 2015, p.148-168). <https://doi.org/10.1017/CBO9780511846397.009>

Schofield, Malcom. “Aristotle's Political Ethics” in KRAUT, R. (org.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics.* (Blackwell Publishing, 2006, p. 305-322).

<https://doi.org/10.1002/9780470776513.ch14>

Strauss Leo. *Natural Right and History*. (The University of Chicago press, 1953).

Zingano, Marco. “Natural, ethical, and political justice”, in Deslauriers, M./Destrée, P. (ed.) *The Cambridge Companion to Aristotle’s Politics*. (Cambridge University Press, 2013, p.199-222).

<https://doi.org/10.1017/CCO9780511791581.009>

IV. Léxicos e Dicionários

Beekes, R.S.P. *Etymological Dictionary of Greek*. Two Volumes. (Leiden: Brill, 2010).

Chantraine, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*. Avec un Supplément sous la direction de Alain Blanc, Charles de Lamberterie, Jean-Louis Perpillou. (Paris : Klincksieck, 1999).

Denniston, J.D. *The Greek Particles. Second Edition, Revised by K.J.Dover*. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996).

Liddel, H.G./Scott,R. *A Greek-English Lexicon, with a Revised Supplement*. (Oxford: Clarendon Press, 1996).