

# O método de investigação da definição da justiça na *Ethica Nicomachea* V<sup>1</sup>

Carlo Natali

natali@unive.it

Universidade Ca' Foscari, Veneza, Itália

**resumo** O objetivo do artigo é analisar a primeira parte do Livro V da *Ética Nicomacheia*, dedicado a discutir a justiça, para mostrar que o método ali empregado não é dialético. Muitos estudiosos em anos recentes atribuíram a *Ética Nicomacheia* como um todo o método descrito no Livro VII 1, cujo objetivo parece ser aquele de salvar as mais importantes opiniões sobre o assunto. Contrariamente a esta posição, pretendemos encontrar procedimentos característicos das investigações científicas tal como descritos nos *Segundos Analíticos*, II 1-3 e 8-10, que, com respeito ao objeto da investigação, iniciam por responder à questão *ei estin* e prosseguem em busca da definição de sua essência através de passos sucessivos, um dos quais é a indicação de uma definição nominal. Neste modo de proceder, faz-se bastante uso dos *endoxa*, mas o argumento não é dialético.

**palavras-chave** Aristóteles; *Ética Nicomacheia*; método; dialética; Livro V; *Segundos Analíticos*; justiça

Em artigos anteriores, procuramos defender a tese que Aristóteles na EN I-IV, quando procura definir as noções de virtude e felicidade, não se serve do assim chamado “método dialético” ou “método da ética” descrito em EN VII 1 e consistente em estabelecer os *phainomena*, aquilo que parece verdadeiro, em desenvolver as aporias neles presentes e, essas estando resolvidas, em preservar os *endoxa*, ou seja, as opiniões reputáveis, ou, ao menos, a sua maioria. Esse método foi muito discutido em anos mais recentes: curiosamente os estudiosos que dele se ocuparam não observaram que na maior parte da *Ética Nicomacheia* Aristóteles não o segue e se

Recebido em 13 de agosto de 2013. Aceito em 27 de setembro de 2013.

dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 10, n. 2, p.153-168, outubro, 2013

inspira, ao invés, nos procedimentos de investigação das definições científicas por ele descritas nos *Segundos Analíticos* II, capítulos 1-3 e 8-10.<sup>2</sup> Em particular, nos quatro primeiros livros da *Ética Nicomaqueia*, encontramos em primeiro lugar a passagem da questão *ei esti* para a questão *ti esti* e, em seguida, a descoberta da definição essencial do objeto estudado, alcançada ao se passar por vários estágios, dos quais um dos principais é a indicação de uma definição nominal. Isso não exclui, como se verá, um amplo uso dos *endoxa*, mas em um tipo diferente de argumentação. Neste artigo, gostaríamos de estender a investigação à primeira parte do Livro V. A segunda parte será estudada em um artigo com esse propósito, ainda não publicado.<sup>2</sup>

O livro V da EN é dedicado a um único tema, a justiça (*dikaiosunê*). Neste sentido é, juntamente com o subsequente livro VI, um caso especial na EN, dado que todos os outros livros contêm ou mais de um assunto ou somente uma parte de um assunto.

O livro V se inicia com a indicação que a investigação sobre a justiça procurará estabelecer quais ações (*peri poias... praxeis*) e quais mediedades (*poia mesotês estin*), isto é, a mediedade em relação a quais extremos (*tinôn mesôn*, 1129a 2-5), ela estuda. As questões aqui colocadas fazem lembrar aquelas que direcionaram toda a discussão das virtudes particulares nos livros III-IV: “digamos de cada virtude particular qual é, sobre o que se volta e de que modo (*tines eisin, kai peri poia kai pôs*)” (1115a 4-5). O exame das virtudes particulares de EN III-IV tinha o objetivo principal de confirmar que as virtudes são mediedades e estados habituais, que derivam de ações similares àquelas a que dão origem, que são voluntárias e dependem de nós e que nos tornam capazes de agir como estabelece o raciocínio correto (1114b 26-29). Aquele exame tinha a função de confirmar a definição geral da virtude dada no livro II, mas também uma função prática de mostrar de que tipo seria o raciocínio correto em cada campo particular de ação humana. O livro V aborda todos estes pontos, mas ainda muitos outros, e dá vida, ao fim, a uma espécie de monografia geral sobre a justiça, de amplitude notável. Ela é comparável ao estudo geral da *eudaimonia* ou àquele sobre a *philia* de ENVIII-IX, antes que ao estudo de uma virtude particular como a coragem ou a generosidade. Assim, a origem do livro V parece diversa daquela dos livros II-IV, e o próprio livro não parece ter sido escrito em conexão direta com o que lhe precede.

Aristoteles prossegue afirmando:

“Estabelecamos que a nossa investigação seguirá o mesmo modo de proceder (*methodos*) das anteriores” (1129a 5-6).

A frase provocou muita perplexidade nos críticos, entre os quais não há acordo sobre o que seja este *methodos*. Não há dúvida que o termo é empregado no sentido de ‘modo de investigar’ e não no sentido de ‘investigação, disciplina’, como já observara Bonitz<sup>3</sup>. Trata-se, de todo modo, de um uso bem atestado do termo em Aristóteles e preponderante nas obras de lógica: *methodos* não indica a ‘investigação’ em geral, mas o modo como Aristóteles procede na busca da definição. As traduções como *line of enquiry* (Irwin), *approach* (Rowe), *démarche* (Bodeüs) parecem-nos as mais apropriadas.

A questão é, sobretudo, a quais modos de proceder se refere Aristóteles. Parece-nos que se trate do ‘método dos Analíticos’, que, após haver sido usado nos livros I-IV, apresenta-se aqui novamente, ainda que de forma simplificada. A nossa discussão do livro V irá se limitar a tratar este ponto e a fazer algumas observações sobre a estrutura geral do capítulo, sem tocar em outras importantes questões como, por exemplo, se entre as duas formas principais de justiça há homonímia, sinonímia ou se uma é parte da outra<sup>4</sup>.

Em primeiro lugar, parece-nos que Grant tinha razão ao afirmar que, no começo da investigação, na EN V 1, Aristóteles se ocupa primeiramente de estabelecer o significado do termo ‘*dikaïosunê*’ e não de definir imediatamente a natureza da virtude designada por ele<sup>5</sup>. Com efeito, a passagem que segue contém uma definição nominal do termo ‘*dikaïosunê*’:

“Vemos, pois, que todos pretendem chamar (*boulomenous legein*) ‘justiça’ aquele estado habitual que torna os homens capazes de realizarem, com base nele, as ações justas, isto é, aquele com base no qual agem justamente e querem a justiça; o mesmo vale para a injustiça, com base na qual realizam ações injustas e querem a injustiça.” (1129a 6-10).

Tal definição deriva da linguagem comum e é expressa nos mesmos termos em que vinha expressa a definição nominal da *eudaimonia* em EN I 2. Em ambos os casos, temos primeiramente a citação do nome:

- (A) *tên gar eudaimonian kai hoi polloi kai hoi charientes legousin* (I 2, 1095a 18),
- (B) *pantas tên toiautên hexin boulomenous legein dikaïosunên* (V 1, 1129a 7).

E imediatamente a seguir, em ambos os casos, segue a explicação do significado:

(A) “e assumem que viver bem e ter sucesso sejam a mesma coisa que ser feliz” (I 2, 1095a 18-20)

(B) “aquele estado habitual que torna os homens capazes de realizarem, com base nele, as ações justas, isto é, aquele com base em que agem justamente e querem a justiça” (V 1, 1129a 8-9).

A definição nominal de ‘justiça’ é assumida como ponto de partida geral válido, ainda que em linhas gerais (*en tupôi hupokeistô tauta*, 1129a 21). Ela nos diz que a justiça, como as outras virtudes, é uma *hexis*, a qual se efetiva em ações correspondentes a ela, e que tem um oposto, a injustiça. Esta segunda característica será útil para encontrar as várias espécies de injustiça e mesmo para diferenciar a justiça, enquanto mediedade, das outras virtudes. Como toda definição nominal, esta também serve para colocar-nos no bom caminho para estabelecer se o objeto a ser estudado existe (*ei esti*).

No entanto, ela deve ser tornada mais exata, através de uma especificação. Antes de mais nada, Aristóteles estabelece que uma *hexis*, como a justiça, não se comporta como uma *dunamis* ou uma *epistêmê*, isto é, não é capaz de originar comportamentos opostos, mas somente comportamentos corretos. Este é um primeiro ponto de partida para a resposta à questão *peri poiás praxeis*, “a quais ações ela dá origem” (1129a 3-4); mas sobretudo utiliza-se dos dados da definição nominal para determinar melhor a natureza do objeto da investigação. Assim, o domínio das opiniões dá-nos algumas indicações preliminares úteis para a investigação da definição. Em seguida, através de uma série de argumentos dialéticos, Aristóteles estabelece que, sendo duas as formas de injustiça, aquela que é contra a lei e aquela que não respeita a igualdade, haverá também duas formas de justiça, uma que comanda que respeitemos tudo o que prescrevem as leis, escritas e não escritas, e uma que prescreve que não queiramos mais do que nos cabe. Vejamos como ele procede. Diz Aristóteles:

“Frequentemente o estado habitual contrário é reconhecido a partir de seu contrário, mas frequentemente os estados habituais são reconhecidos também a partir daquilo em que se encontram. Com efeito, no caso em que a boa constituição física é evidente, também a má constituição física será; e no caso em que a partir das coisas saudáveis é evidente a boa

constituição física, também as coisas saudáveis serão evidentes a partir dela” (1129a 17-21).

Portanto, se o contrário de um termo é dito de muitos modos, também o termo oposto se dirá de muitos modos. O argumento é de natureza dialética, é válido apenas na maioria dos casos (*hōs epi to polu*, 1129a 24; ‘frequentemente’, *pollakis*, 1129a 17) e não nos parece muito forte<sup>6</sup>. Com efeito, nos livros precedentes, algumas virtudes, como a coragem e a generosidade, possuíam mais de um contrário, sem serem, por isso, ditas de muitos modos.

Além disso, trata-se de um modo de argumentar *logikōs*, puramente formal; para provar o ponto será necessário um argumento *phusikōs*, baseado na própria coisa, que é em si mesmo mais forte.

Como quer que seja, agora temos razões para pensar que devemos colocar a questão *ei estin*, ‘se o objeto estudado existe’, em relação a duas entidades distintas, isto é, as duas formas diversas de justiça que chamamos, de acordo com o uso comum, ‘justiça geral’ e ‘justiça particular’.

Com efeito, o capítulo ENV 2 é seguido por alguns capítulos, V 3-9, dedicados a estabelecer *ei estin*, isto é, se as duas formas de justiça, geral e particular, existem realmente e *ti estin*, o que cada uma delas seja.

ENV 3 não se limita a estabelecer a existência da primeira forma de justiça, aquela dita em geral, mas também determina sua natureza e definição<sup>7</sup>. Assim, V 3 contém o exame completo desta espécie de justiça.

Neste capítulo, Aristóteles desenvolve a sua argumentação em quatro distintos momentos: primeiro, mostra que a justiça geral existe (*ei estin*, 1129b 11-25), em seguida, diz o que ela é, dando uma definição (b 25-27), a seguir cita as opiniões que confirmam esta definição (b 27-1130a 5) e, finalmente, conclui com um breve elogio da virtude ela mesma (a 5-8).

A seção sobre *ei estin*, em primeiro lugar, recorda a conclusão do capítulo que precede: “dissemos que quem contraria a lei é injusto e quem segue a lei é justo” (1129b 11). A seguir, prossegue:

- (1) é claro (*dêlon*) que tudo isto que a lei estabelece é em certo sentido (*pōs*) justo (1129b 12), pois:
- (2) tudo o que determinam os legisladores é de acordo com a lei (b 12-13),
- (3) a lei se pronuncia sobre todos os comportamentos legais para o que é útil à cidade (b 14-17),

(4) chamamos (*phamen*) justas todas as coisas prescritas pela lei (b 13-14), portanto:

(5) chamamos (*legomen*) justas em um sentido do termo as ações que produzem e preservam a felicidade da comunidade política (b 17-19),

(5') [mas essas são típicas da virtude, subentendido],

(5'') [portanto existe uma virtude relativa a este tipo de justiça, subentendido];

O argumento (1-5) está baseado em *endoxa*. Ele estabelece que existe um tipo de *dikaion* correspondente a 'aquilo que é estabelecido pelo legislador' e que disso se pode inferir a existência de uma espécie de justiça relativa a ele, segundo o princípio estabelecido em 1129a 18: "Frequentemente os estados habituais são reconhecidos pelo seu objeto".

A premissa (3) é demonstrada nas linhas subsequentes (1129b 19-25) com uma breve indução, na qual se estabelece que na Grécia antiga o *nomos* prescrevia comportar-se segundo todas ou segundo a maior parte das virtudes éticas distinguidas por Aristóteles. Ele cita o exemplo das ações corajosas, o comportamento temperante, a mansuetude e a seguir em geral *ta kata tas allas aretas*, as ações de acordo com as outras virtudes (b 23): a lei prescreve realizá-las em vista do bem comum, segundo virtude ou de modo similar à virtude.

A tal indução, como veremos agora, faz-se referência também nas linhas subsequentes; ela não vem portanto utilizada apenas para determinar *ei esti*, se existe a justiça no sentido geral, mas também para determinar o que ela seria; assim é útil a ambos os objetivos de V 3. A definição de justiça em sentido geral que resulta é a seguinte:

"Este tipo de justiça é (a) virtude completa (b) não em absoluto (*haplós*), mas em relação aos outros (*pros heteron*)<sup>8</sup>" (1129b 26-27).

O terceiro momento da demonstração parte da definição há pouco estabelecida e tem por objetivo argumentar dialeticamente para confirmá-la. São objeto de confirmação ambos os pontos da definição, (a) e (b).

Em 1129b 27-30, argumenta-se em favor do ponto (a) com base em opiniões correntes (*dokei*, b 28) e em uma citação de Teognis (v. 147, b 30). O ponto (b) é defendido, ao contrário, em 1129b 30-a 5, com base em uma afirmação um tanto sibilina:

“muitos, de fato, são capazes de fazer uso da virtude naquilo que lhes diz respeito, mas não no que diz respeito aos outros” (1129b 28-1130a 1).

Não nos é claro qual seja o ponto deste argumento, que foi interpretado de muitos modos<sup>9</sup>. Segue um outro *endoxon*, a opinião de um dos Sete Sábios, Bias (1130a 1-3).

As linhas subsequentes, 1130a 3-5, dão uma confirmação ulterior à definição dada. Aristóteles demonstra que a partir dela pode-se explicar como surgiu uma falsa opinião corrente, que diz:

“julga-se (*dokei*) que somente a justiça, dentre as virtudes, seja um bem para os outros (*allogtrion agathon*), porque é dirigida ao próximo” (1130a 3-4).

Este procedimento lembra as confirmações da definição da felicidade que encontramos em EN I 9 e também em uma passagem de ENVII que examinaremos mais adiante<sup>10</sup>. Uma breve peroração e um elogio deste tipo de justiça fecham o capítulo (a 5-8). Em resumo, o capítulo segue, de forma muito esquemática, o percurso que vimos em EN I 1-9. Faltam somente as análises das aporias para tornar a semelhança inteiramente completa.

Quanto à outra espécie de justiça, aquela ‘particular’, o problema *ei esti* é discutido no capítulo seguinte, ENV 4<sup>11</sup>. Que esta seja a questão, está dito explicitamente no início do capítulo:

“com efeito, existe uma justiça deste tipo (*esti gar tis*), como agora diremos” (1130a 14-15)

Aristóteles volta mais uma vez ao princípio que as *hexeis* são reconhecidas a partir de seus contrários, 1129a 17-18. A partir de tal princípio, pode-se demonstrar o seguinte:

- se existe um tipo de injustiça ‘particular’, diversa do desobedecer às leis em geral, então:

- existe também um tipo particular de justiça<sup>12</sup>.

Para estabelecer o primeiro ponto, Aristóteles procede através de dois argumentos. No primeiro argumento, Aristóteles parte dos *sêmeia* (“Sinal que ela existe é o seguinte”, 1130a 16), como já o vimos fazer anteriormente. Os sinais citados são constituídos, todos, de avaliações morais que podem ser dadas ao comportamento dos maus (a 16-22)<sup>13</sup>. Existem aqueles que realizam atos imorais, sem, no entanto, pretender mais do que lhes

cabe, e outros, ao invés, que querem mais do que lhes cabe. Com base em um tal sinal, pode-se concluir *hoti estin*, que existe um tipo de injustiça ‘particular’ relacionada à distribuição de bens. Ela é *meros* da anterior:

“Assim, existe também uma segunda forma de injustiça (*estin ara allê tis adikia*), que se deve entender como uma parte da injustiça geral, e um certo tipo de injusto, parte do injusto total, que é aquele contrário à lei” (1130a 22-24).

No segundo argumento, faz-se referência aos fins: Aristóteles indica que no caso da injustiça ‘particular’ a razão (*to heneka tou*) do mau comportamento é a busca do ganho desonesto, e não a busca do prazer ou outras causas, como acontece nos outros tipos de comportamento imoral (a 22-34). A injustiça particular, portanto, tem um fim distinto daquele dos outros vícios.

No terceiro argumento, Aristóteles soma os dois argumentos precedentes<sup>14</sup>. Ele observa que todos os maus atos que não visam atingir um ganho desonesto são censurados porque constituem uma forma de injustiça, enquanto é censurada como ‘injustiça’ a busca de ganho desonesto (1130a 24-32). A conclusão dos três argumentos, então, soa assim:

“É claro que existe (*phaneron hoti esti*) uma certa forma de injustiça além daquela geral, diversa e particular, sinônima (*sunônumos*) à outra, pois a sua definição pertence ao mesmo gênero da anterior: ambas encontram sua eficácia na relação com o outro, mas a segunda diz respeito à honra, à riqueza, à salvação, ou a qualquer outro termo que se use para abarcar todos estes bens, e é causada pelo prazer (*hêdonê*) que se obtém do ganho” (1130a 32-b 4).

Esta conclusão dá-nos a resposta à pergunta *ei esti* e define o oposto da justiça ‘particular’. De fato, sabemos agora que existe um certo tipo de injustiça diferente daquela geral e, portanto, por implicação, que existe também um tipo de justiça diverso daquela geral. No entanto, sabemos também que esta injustiça tem por fim o ganho dos bens externos; é produzida pelo prazer que se obtém do ganho e, quanto à forma, ela pertence ao mesmo gênero do oposto da virtude geral, pois ambas “têm a sua eficácia na relação com o outro (*pros heteron hekousi tên dunamin*)” (1130b 1-2), somente que o objeto ao qual tendem é diferente<sup>15</sup>.



Se tal é a injustiça particular, a justiça particular será aquela que tem os mesmos objetos da injustiça ‘particular’ e é similar com relação ao gênero, mas cuja causa motora será o prazer de respeitar a igualdade (*isos, isotês*, 1129a 34, 1131a 22), e de recusar –se a um ganho desonesto.

Esta definição da justiça ‘particular’ não está completa, porque não mostramos qual o tipo de *mesotês* ela seja e entre quais extremos se ache. A resolver este ponto são dedicados os capítulos que se seguem, V 5–7, e, somente após ter encontrado um tal *meson*, poderemos dar a definição da justiça particular. Neste sentido, a passagem do capítulo V4 a V5 corresponde à passagem da questão *ei estin* à questão *ti estin*.

De fato, V 5 abre-se com uma frase que indica claramente que agora Aristóteles assume a tarefa de esclarecer a essência (*ti estin*) da justiça particular:

“Está claro que existem várias formas de justiça e que, além daquela que corresponde à virtude inteira, existe ainda outra; é preciso compreender qual seja e de qual espécie ela seja (*tis de kai poia tis lepton*)” (1130b 6–8).

Segue-se uma repetição, em linhas gerais, do que se disse nos capítulos anteriores: existem dois tipos de injusto, distintos como *paranomon* e *adikon*, portanto existem dois tipos de injustiça e dois tipos de justiça, uma total e outra particular. Este capítulo foi objeto de muitas suspeitas e a repetição inicial desencadeou críticas as mais ásperas. Na nossa opinião, todavia, trata-se somente de uma destas recapitulações a cuja leitura os livros I–IV habitaram-nos<sup>16</sup>. A primeira é virtude completa, a segunda é parte da justiça total. A primeira diz respeito às ações prescritas pela lei e, neste ponto, Aristóteles acrescenta algumas novas considerações sobre o problema da educação dos jovens (1130b 8–30). Que seja uma repetição consciente daquilo que já se disse é indicado pelo fato que ele faz por três vezes referência explícita a passagens anteriores: “distinguiu-se” (*dioristhai*)” (1130b 8); “a injustiça da qual falamos anteriormente (*hê proteron eiremenê adikia*)” (1130b 10); “diferentes das anteriormente mencionadas (*hetera ekeinôn*)” (1130b 14). Com qual objetivo Aristóteles aqui se repete?

A comparação com EN I pode nos ajudar a compreender isso. Também naquele livro, em um certo momento, e antes de enfrentar a questão da definição da felicidade, Aristóteles dedicou uma parte do capítulo I 5, voltado a estabelecer a essência da felicidade, a uma recapitulação dos pontos

principais estabelecidos até ali, antes de enfrentar a questão mais importante (1097a14-25). Trata-se, da parte de Aristóteles, de um modo de garantir a atenção do próprio público e favorecer a compreensão. É possível pensar que o trecho que estamos analisando agora tenha a mesma função<sup>17</sup>.

Um novo elemento é encontrado a partir de 1130b30 e seguintes. Nesta seção, a justiça é dividida em duas espécies (*eidê*, 1130b 31): uma, que divide as honras e todos os bens *prima facie* entre os cidadãos da *polis*, e a outra, que estabelece a correção nas suas relações, especialmente quando ela é perturbada pela injustiça e pelos delitos. Em geral, estas duas espécies de justiça particular são chamadas pelos intérpretes de ‘distributiva’ e ‘corretiva’. A justiça corretiva é, a seguir, dividida em duas partes, e uma destas duas é ainda dividida em outras duas; temos finalmente uma *diairesis* ao menos em parte parecida com aquela descrita por von Fragstein<sup>18</sup>.

A questão que vem a seguir e que ocupa muitas das páginas que estamos examinando da ENV é qual seja o justo meio relativo àquele tipo de justiça. A questão é particularmente complicada, porque agora não se trata de encontrar uma mediedade no domínio das paixões e ações, como nas outras virtudes, mas é preciso estabelecer exatamente qual seja a medida dos bens a serem distribuídos, qual seja o critério da sua correta atribuição e qual o modo correto de reparar os erros e os delitos decorrentes de uma má distribuição ou de um abuso de uns sobre os outros. A discussão que segue, portanto, não diz respeito ao plano subjetivo, aquele das emoções do agente, e nem mesmo àquele da intensidade de suas ações, mas à valoração dos bens e das qualidades das pessoas envolvidas. Como diz Aristóteles:

“necessariamente tem-se o justo com ao menos quatro termos, pois as pessoas entre as quais há uma relação justa são duas e duas as coisas com respeito às quais há uma justa relação” (1131a 18-20).

Segue-se uma complicada divisão do justo distributivo e do justo corretivo, baseada em uma série de proporções diversas. Essa divisão pode ser encontrada em todos os manuais e não nos é necessário repeti-la aqui. O objeto do estudo quantitativo é *to dikaion*, ‘o justo’, expressão com a qual se indica, com toda a evidência, a correta quantidade de bens. Os maus extremos aos quais este se opõe serão o ter bens demais ou muito pouco em relação ao próprio mérito. O juiz, na justiça corretiva, restabelece este justo quando ele é violado:

“recorrer ao juiz é como recorrer ao justo e o juiz quer ser como um justo personificado (*dikaion empsuchon*)” (1132a 20-22).

O justo, como é dito ao fim da ENV 7, é “intermediário entre um certo tipo de ganho e um certo tipo de perda” (1132b 18-19). No texto, a frase é referida somente a um certo tipo de justo corretivo, mas ela pode valer para toda a justiça particular.

O fio do discurso é interrompido, em ENV 8, com uma análise da retribuição. Não podemos examiná-la aqui. Ele é, de todo modo, um *meson*, ainda que diverso dos anteriores.

O problema de estabelecer a natureza e a essência da justiça particular encontra ao fim uma solução. Em ENV 9, Aristóteles extrai a conclusão da seção dedicada a ela, procurando derivar, das análises relativas ao justo meio na quantidade dos bens, uma indicação de qual seja o justo meio relativo à ações justas no sentido particular. Neste capítulo, não mais é retomada a alusão ao desejo e às paixões, que havíamos notado anteriormente; assim, a análise do modo no qual esta virtude é um tipo de justo meio permanece incompleta<sup>19</sup>. Em qualquer caso, o seu argumento parece ser o seguinte:

- o justo, como se disse, é intermediário entre o ganho e a perda (1133b 29)

- fazer ou sofrer injustiça são ter mais ou menos daquilo que nos cabe (31-32)

- o agir justamente é *meson* entre fazer e sofrer injustiça (30-31).

Este argumento nos indica qual seja o justo meio nas ações que dizem respeito à virtude da justiça particular. A tese que Aristóteles propõe aqui não convenceu todos os intérpretes<sup>20</sup>.

O próprio Aristóteles, no entanto, percebe que aqui o *meson* é dito de modo diverso daquele das virtudes precedentes, pois acrescenta:

“(ela) é um tipo de mediedade, mas não do mesmo modo que as outras virtudes: ela o é porque diz respeito ao justo meio (*all’hoti mesou estin*)” (1133b 32-33).

Mantendo em vista o modo particular de ser mediedade da justiça particular, podemos encontrar uma definição desta virtude, que seja bem sucedida em aplicar a este caso particular a definição geral de virtude dada em EN II 6, 1106b 36-1107a 5<sup>21</sup>.

Nesta definição, que é relativa às *praxeis*, falta somente alguma menção à esfera emotiva, aos *pathe*<sup>22</sup>. Tal definição é a seguinte:

“Isto quer dizer que a justiça é a virtude pela qual se diz que o homem justo coloca em prática o justo (1), com base em uma escolha (*praktikos kata proairesin*) (2), isto é, atribui os bens a si mesmo em relação a um outro ou a um outro em relação a um terceiro (3), não de forma a ter ele mesmo a maior parte do que é preferível e dar uma parte inferior disto ao seu próximo – e do que é danoso, o contrário (4) – mas de modo a dar partes iguais de acordo com a proporção (*kat’analogian*), e o mesmo faz com um outro em relação a um terceiro (5)” (1134a 1-6).

Citemos, então, mais uma vez a definição geral de virtude ética do livro II e veremos como a definição que precede é calcada sobre ela:

“A virtude é um estado habitual que produz escolhas (a), consistindo em uma mediedade com relação a nós (b), determinado racionalmente (c), e como o determinaria o homem sábio (*phronimos*) (d), mediedade entre dois males, um segundo o excesso e o outro segundo a falta (e)” (1106b 36-1107a 3).

Podemos observar que na definição precedente estão presentes todos os elementos que compõem a definição de virtude em geral, ainda que em ordem diversa: (1) corresponde a (d), (2) a (a), (3+5) a (b e c), (4) a (e).

Em conclusão, após ter recordado brevemente que a injustiça tem as características contrárias à justiça (1134a 6-12), Aristóteles resume numa fórmula tudo o que havia dito:

“Com relação à ação injusta, o muito pouco corresponde a sofrer injustiça, o demasiado a fazê-la” (1134a 12-13).

Deste modo, a pesquisa principal se conclui. O estilo desta primeira seção é mais intrincado do que aquele da EN e, em muitas passagens, obscuro, mas o método de investigação nela contido não mostra novidade relevante com relação aos livros I-IV; por isso, Aristóteles diz, ao iniciar, que a sua investigação seguirá o mesmo método das pesquisas precedentes. Assim, se a nossa análise é correta, Aristóteles aplica ao problema da investigação da definição do *ti estin* da justiça o mesmo método usado nos livros precedentes, isto é, o métodos dos Analíticos.

<sup>1</sup> Este artigo foi originalmente publicado em Cortella, L., Mora, F. Testa, I (org.), *La socialità della ragione: Scritti in onore di Luigi Ruggiu* (Milano: Mimesis Edizioni, vol. 134, 2011 – pp. 103–115), sob o título “Il metodo della ricerca per la definizione della giustizia in Etica Nicomachea V”, e traduzido para o português por Inara Zanuzzi.

<sup>2</sup> C. Natali, «*Rhetorical and Scientific Aspects of the Nicomachean Ethics*» in «*Phronesis*» LII, 2007, pp. 364–81; Id., *Particular virtues in the Nicomachean Ethics of Aristotle*, in R.W. Sharples (ed.), *Particulars in Greek Philosophy*, Brill, Leiden 2010, e «*Posterior Analytics and the definition of happiness in NE I*», «*Phronesis*» LV, 2010, pp. 302–322.

<sup>3</sup> H. Bonitz, *Index aristotelicus*, II ed., De Gruyter, Berlin 1961, p. 449b 3

<sup>4</sup> A questão é discutida desde o tempo de Aspásio, cf. *Aspasii in ethica Nicomachea quae supersunt*, ed. G. Heylbut, Reimer, Berolini 1889, p. 160, 27 sg.

<sup>5</sup> A. Grant, *The Ethics of Aristotle*, Longmans & Green, London 1874, II p. 98; da mesma opinião é R.A. Gauthier, cf. Aristote. *L'ethique à Nicomaque*, Introd. trad. et notes par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, II ed., Peeters, Lovain – Paris 1970 II pp. 329–30, e R. Laurenti, *Aristotele. Il libro della giustizia*, Adriatica, Bari, s.a., p. 126.

<sup>6</sup> J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, ed. and comm. Methuen, London 1900, p. 205, corretamente aponta nos Tópicos, VI 9 a fonte deste procedimento sobre modos de definir as hexeis, em particular 147a 17–22. Esta regra tem exceções mesmo nos Tópicos, cf. 106b 2–3. Ver também J.A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1892, I p. 382.

<sup>7</sup> Io. Magiri, *Corona virtutum moralium, universam Aristotelis... Ethicen exacte enucleans... adjecto ubique Aristotelis contextu graeco-latino...* (1628), ed. R. Walker, Vincent, Oxford 1842, p. 219; Grant, II p. 102; Gauthier, II p. 414; Laurenti, p. 136; T. Irwin, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Hackett, Indianapolis–Cambridge 1999, II ed, p. 229.

<sup>8</sup> O ponto (b) está implícito no fato que a justiça geral é de acordo com a lei e a lei por natureza é dirigida aos outros, cf. S. Broadie – C. Rowe, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, transl. introd and comm., Oxford University Press, Oxford 2002, p. 337.

<sup>9</sup> Veja-se também *Magna Moralia* 1193b 12–18: o temperante e o corajoso são justos em relação a si mesmos, o justo é tal em relação aos outros. O autor dos MM parece ter compreendido mal o pensamento de Aristóteles, cf. Stewart, I p. 393. Além disso, G. Ramsauer, *Aristotelis ethica Nicomachea*, ed. et comm., Teubner, Lipsiae 1879, p. 292, e H.H. Joachim, *Aristotle. The Nicomachean ethics, a commentary*, ed. by D.A. Rees, Clarendon Press, Oxford 1955, pp. 130–131, objetam ao aqui dito que existem muitas virtudes, como a generosidade, a mansuetude, aquela da ‘conversa civil’, por natureza dirigida a outros. Eles supõem que a diferença entre a justiça e as outras virtudes seja a seguinte: as outras virtudes são realizadas pelo sábio por si na esfera da família e dos amigos, enquanto a justiça é realizada também com todos os outros, cidadãos e estrangeiros. Essa solução parece, porém, muito fraca.

<sup>10</sup> 1154a 22–25: “Deve-se dizer não apenas a verdade, mas também a causa do erro, pois isto presta um serviço à credibilidade do discurso: quando pareça razoável a causa pela qual aquilo que não é verdadeiro se apresenta como verdadeiro, isto faz sim com que se creia mais na verdade”.

<sup>11</sup> Cf. Magirus, p. 224–5; Grant, II p. 104; Ramsauer, p. 294; Stewart, I p. 402; Joachim, p. 131; Dirlmeier, p. 403; Laurenti, p. 139.

<sup>12</sup> Cf. Magirus, p. 225.

<sup>13</sup> Grant, II p. 105, considera estes argumentos como um simples apelo à linguagem; o mesmo fazem Stewart, I p. 402, e Gauthier, II p. 344; no entanto, na linguagem estão depositadas as opiniões e os valores morais das pessoas.

<sup>14</sup> Gauthier, II p. 345.

<sup>15</sup> Aristóteles às vezes usa na sua ‘investigação política’ o motivo das quatro causas; para um outro exemplo, veja-se sua definição da moeda em Pol. I 1257a 35–40. Encontra outros exemplos no mesmo livro V, E.J. Weinrib, *Aristotle's forms of justice*, in S. Panagiotou, *Justice, law and method in Plato and Aristotle*, Academic Printing, Edmonton (Can.) 1987, pp. 149–150.

<sup>16</sup> Cf. as críticas de H. Rassow, *Forschungen über die Nikomachische Ethik des Aristoteles*, Böhlau, Weimar 1874, pp. 15–26; Ramsauer, p. 300; Gauthier, II pp. 346–347. Contrariamente, Grant, II p. 104, Dirlmeier, p. 403 e Laurenti, p. 147, mantêm que a repetição aqui presente seja útil para distinguir a justiça geral da particular.

<sup>17</sup> Burnet, p.231, pensa que tais repetições sejam também uma característica do estilo oral.

<sup>18</sup> A. von Fragstein, *Studien zur Ethik des Aristoteles*, Grüner, Amsterdam 1974, p. 163.

<sup>19</sup> Grant, II p. 122, e Gauthier, II p. 397, sustentam erradamente que aqui Aristóteles comece a discutir um novo ponto, a justiça como disposição subjetiva. Que, ao invés, V 9 seja a conclusão da investigação assentada em V 1 é visto justamente por muitos outros (Magirus, p. 256; Ramsauer, p. 324; Stewart, I p. 473; Burnet, p. 230; H. Jackson, *The Fifth Book of the Nicomachean Ethics of Aristotle*, ed. et comm., Cambridge University Press, Cambridge 1879, p. 100; Joachim, p. 151; F. Dirlmeier, *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, üb. und komm., Akademie Verlag, Berlin 1956, p. 415; von Fragstein, p. 172–3; Laurenti, p. 176; Irwin, p. 232; Broadie, p. 345).

<sup>20</sup> Magirus, p. 256, e Jackson, p. 100, sustentam que nesta seção Aristóteles admite que a sua concepção do *meson* não é aplicável à justiça. É crítica também a posição de Ramsauer, p. 324. O juízo pareceu excessivo a outros estudiosos, que enfatizaram que Aristóteles diz somente que o *meson* é diferente no caso da justiça e no caso das outras virtudes (Burnet, p. 230; Joachim, p. 151; Dirlmeier, p. 415). Laurenti, pp. 176–9, sustenta que a teoria do *meson* em Aristóteles é instável do começo ao fim e cheia de dificuldades encobertas; na sua opinião também nas outras virtudes particulares nem sempre existe verdadeiramente um *meson* entre dois extremos.

<sup>21</sup> Isto foi visto muito bem por Magirus, pp. 256–7: a justiça tem um oposto apenas, mas em um certo sentido é uma mediedade, a qual deve ser citada na sua definição.

<sup>22</sup> Existe um debate amplo sobre em que se diferencie o *meson* da justiça e o *meson* das outras virtudes. Alguns pensam que o *meson* da justiça seja somente externo e objetivo, relativo aos bens e às ações, mas não às paixões (Grant, I p. 122; Ramsauer, p. 324; Dirlmeier, p. 415; Laurenti, p. 179). Outros se opõem a esta ideia e mantêm que a diferença está apenas no fato que a justiça tem somente um contrário, a injustiça, e não dois como as outras virtudes (Stewart, I pp. 473–5; Joachim, p. 151; Gauthier, II pp. 407–8; Irwin, p. 232). Outros acrescentam também o fato que o *meson* das outras virtudes não é determinado quantitativamente e aquele da justiça o é, como Broadie, p. 238.

## Referências bibliográficas

- ASPASIUS. 1889. *In ethica Nicomachea quae supersunt*. Ed. G. Heylbut. Berlim: Reimer.
- BONITZ, H. 1961. *Index aristotelicus*. Berlim: De Gruyter, Berlin, IInd ed.
- BROADIE, S. & ROWE, C. 2002. *Aristotle. Nicomachean Ethics*, transl., introd. and comm. Oxford: Oxford University Press.
- BURNET, J. 1900. *The Ethics of Aristotle*, ed. and comm. London: Methuen.
- DIRLMEIER, F. 1956. *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, üb. und komm. Akademie Verlag, Berlin.
- GAUHTIER, R.A. & JOLIE, J.Y. 1970. *Aristote. L'éthique à Nicomaque*, introd., trad. et notes, Peeters, Lovain – Paris, II ed.
- GRANT, A. 1874. *The Ethics of Aristotle*. London: Longmans & Green.
- IRWIN, T. 1999. *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Hackett, Indianapolis–Cambridge, II ed.
- JACKSON, H. 1879. *The Fifth Book of the Nicomachean Ethics of Aristotle*, ed. et comm. Cambridge: Cambridge University Press.
- JOACHIM, H.H. 1955. *Aristotle. The Nicomachean ethics, a commentary*, ed. by D.A. Rees. Oxford: Clarendon Press.
- LAURENTI, s.a. R. *Aristotele. Il libro della giustizia*. Bari: Adriatica.
- MAGIRUS, I. 1842. *Corona virtutum moralium, universam Aristotelis... Ethicen exacte enucleans... adjecto ubique Aristotelis contextu graeco-latino...*, (1628), ed. R. Walker, Vincent, Oxford.
- NATALI, C. 2007. Rhetorical and Scientific Aspects of the *Nicomachean Ethics*. In: *Phronesis* LII, pp. 364–81.
- NATALI, C. 2010. Particular virtues in the *Nicomachean Ethics* of Aristotle. In: R.W. Sharples (ed.). *Particulars in Greek Philosophy*. Leiden: Brill.
- NATALI, C. 2010 (2). *Posterior Analytics* and the definition of happiness in NE I. *Phronesis* LV, 2010, pp. 302–322.

RAMSAUER, G. 1879. *Aristotelis Ethica Nicomachea*, ed. et comm. Teubner, Lipsiae.

RASSOW, H. 1874. *Forschungen über die Nikomachische Ethik des Aristoteles*, Böhlau, Weimar.

STEWART, J.A. 1892. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.

VON FRAGSTEIN, A. 1974. *Studien zur Ethik des Aristoteles*. Grüner, Amsterdam.

WEINRIB, E.J. 1987. Aristotle's forms of justice. In: S. Panagiotou. *Justice, law and method in Plato and Aristotle*. Edmonton (Can.): Academic Printing.