

URSULA WOLF

*A Ética a Nicômaco*  
de Aristóteles

TRADUÇÃO  
Enio Paulo Giachini



Edições Loyola

## 2. A DISTINÇÃO ENTRE JUSTIÇA EM SENTIDO GERAL E JUSTIÇA EM SENTIDO ESPECÍFICO (V 2)

Seguindo a linha das indicações metodológicas discutidas, Aristóteles não procede perguntando de imediato pelo conceito de justiça, mas orienta-se primeiramente pelo que jaz como fundamento, perguntando portanto quem é o justo, e isso, em segundo lugar, por meio de seu oposto, portanto com o auxílio da pergunta que é o injusto. E, uma vez que Aristóteles considera que o conceito de justiça tem diversos significados, a investigação da justiça leva a perguntar quais são os significados em que se emprega o conceito de injustiça ou — orientando-se pelo portador — em quais significados se fala que uma pessoa é injusta (1129a31).

A resposta diz (1129a32 ss.): injusto é *primeiramente* o *paranomos* (quem se opõe à lei, o transgressor da lei), aquele que age contra as leis, e nesse sentido é justo aquele que age de acordo com a lei. E uma vez que as leis se relacionam com *todos* os âmbitos da ação esse significado é designado como justiça geral ou universal. *Em segundo lugar*, injusto é o *pleonektes* (o insaciável, o ganancioso), aquele que quer ter mais, ou aquele que é *anisos* (desigual, inimigo da igualdade,

---

4. Essa representação está expressa de maneira bastante clara, por exemplo, no começo do diálogo *Cármides* (159a).

que despreza a igualdade), desonesto. Justo, aqui, é o honesto, aquele que está comprometido com a igualdade. Usualmente, o segundo tipo de justiça se chama “justiça particular”. E, falando com mais precisão, visto que não é a justiça que é universal ou particular, mas o emprego dessa palavra, seria menos equivocado falar de “justiça em sentido geral ou mais amplo” e “justiça em sentido específico ou mais estrito”<sup>5</sup>. A justiça em sentido geral é o tema de V 3, a justiça em sentido específico e suas inumeráveis subsignificações é o tema de V 4-9.

### 3. A JUSTIÇA EM SENTIDO GERAL (V 3)

Na filosofia moral de hoje é usual designar todo o âmbito daquilo que é moralmente correto como o âmbito da justiça, empregando portanto a palavra “justo” com o mesmo significado que “moralmente correto”; ali — diferentemente das questões do bem viver —, com o termo *moral* têm-se em mente todas as questões que têm a ver com nossa ação *em relação aos outros*. Ora, de modo semelhante, Aristóteles define a justiça em sentido amplo de modo que a caracteriza como toda a *arete*; todavia não a considerando para si, mas em seu traço de referência para com os outros (para isso, cf. a seguir b). Mas antes disso ele define o justo como o que é conforme à lei, aquele que corresponde ao *nomos* (a). Ali encontramos dois problemas. Por um lado, somos de opinião de que nem todo aspecto moral pode ser encaixado sob o alcance da lei. Por outro, nem sempre as leis são justas. Como veremos, o primeiro problema não se apresenta a Aristóteles nessa forma, ao passo que ele tem absoluta ciência do segundo.

#### a) O justo como o legal (1129b11-25)

No que respeita à primeira das dificuldades mencionadas, Aristóteles vê as coisas de modo diverso do que é usual hoje. Segundo a concepção liberal hodierna de Estado e de direito, o Estado só é competente para fazer as regulamentações onde surgem conflitos de interesse<sup>6</sup>. Como mostra com clareza sobretudo o texto

5. Diante da óbvia questão de por que se emprega uma e a mesma palavra para esses dois significados distintos, Aristóteles responde que não se trata de uma ambiguidade pura e simples, como no caso da palavra “chave”, que pode designar tanto a clavícula nos seres vivos como a chave para fechar uma porta; ao contrário, devem-se empregar os dois significados. Em V 4 explica-se essa semelhança pelo fato de que ambos contêm uma referência a outras pessoas (1130a33 s.). BAMBROUGH (1965, p. 160) acentua a importância dessa questão.

6. Para isso, cf. TRUDE 1955, p. 69, BOSTOCK 2000, p. 57.

introdutório de *Política* X 10, para Aristóteles, ao contrário, a legislação é responsável também pela educação dos cidadãos, e não apenas impede a colisão entre a aspiração dos indivíduos por felicidade. As leis, portanto, referem-se a tudo; nesse sentido geral, é justo aquilo que edifica e conserva a *eudaimonia* e seus elementos constitutivos para a comunidade política (1129b17-19).

Mas, no que se refere à vida humana na pólis, a *eudaimonia* consiste no exercício da *arete* ética, constituindo-se assim no que prescrevem as leis, o agir de acordo com as *aretai* éticas singulares descritas até o presente, a coragem, a moderação etc. As leis ordenam a fazer as ações próprias da coragem, portanto não fugir, agir com mansidão, portanto não agredir etc., ou seja, deixar de lado aquelas ações que colocam em risco a convivência e que por isso estão sujeitas a punição<sup>7</sup>. Sob a pressuposição de que há leis corretas, aquilo que estas ordenam coincide precisamente com o que constitui o exercício da *arete* ética.

Mas, nas condições políticas reais essa pressuposição nem sempre se verifica, o que representa a segunda dificuldade. Aristóteles se dá conta desse fato, e isso vem demonstrado no enunciado (1129b11) que afirma que, se designamos como justo aquele se pauta pelo direito, pela lei, então em certo sentido tudo que é legal (*nomina*) é justo (*dikaia*). Em grego, no tempo de Aristóteles, *nomos* significava sobretudo o direito positivo, mas também os costumes sancionados pela sociedade<sup>8</sup>. Com o "em certo sentido" Aristóteles mostra que não considera realmente justo tudo que prescreve o direito vigente numa sociedade. Isso é formulado de forma bastante clara no final do parágrafo, em que Aristóteles fala explicitamente da lei constituída de forma correta (b24 s.).

O problema é aprofundado numa passagem que se encontra fora desse contexto em V 10 (1134b18-1135a15). Ali, no âmbito daquilo que é justo politicamente, Aristóteles distingue aquilo que é justo por natureza daquilo que é justo por lei. Não fica totalmente claro se com isso ele tem em mente o mesmo que nós ao distinguirmos direito natural de direito positivo, visto que em sua distinção sobrepõem-se diversos aspectos<sup>9</sup>. Apresenta-se de imediato a distinção entre o que é justo por natureza, estabelecido independentemente da opinião humana (como,

7. JOACHIM (1951, p. 130) acentua com razão que os exemplos apresentados por Aristóteles em b20 ss. representam precisamente casos usuais de ações passíveis de punição, e que são passíveis de punição porque colocam em risco o bem da comunidade.

8. Para isso, cf. TRUDE 1955, p. 55. Mas JOACHIM (1951, p. 130) admite, antes, que a injustiça geral implica fundamentalmente violação do direito penal.

9. A respeito desse problema, cf. HARDIE 1980, p. 204 s.; mais detalhadamente, TRUDE 1955, parte D.

por exemplo, que Antígona acha justo, contra o direito vigente, enterrar seu irmão)<sup>10</sup>, e o que é justo por ser regulado por convenções humanas mutáveis (por exemplo, se como oferenda para determinado deus será melhor sacrificar um bode ou dois carneiros). Mas o que é fixo e imutável não é um critério adequado para o que é conforme à natureza; pois este regula as relações humanas vitais que são mutáveis, modificando-se assim junto com essas relações. Em relação à melhor das pólis, é possível determinar de maneira abstrata como justo aquele direito vigente na melhor constituição política possível, que melhor corresponde à natureza humana. Todavia, como veremos no contexto da equidade em V 14, a melhor das constituições representa o que é justo apenas de maneira geral, o que precisa adaptar-se às circunstâncias mutáveis para ser empregado. Definir a justiça geral por sua relação com a lei deixa em aberto portanto um ponto, a partir do qual devemos ver se é possível preencher essa lacuna por meio da segunda definição.

b) A justiça como a *arete* perfeita, na medida em que está referida a outras pessoas (1129b25-1130a13)

Se as leis exigem que se realizem todas as *aretai* éticas agindo, então justo é aquele que possui a *arete* completa, e a justiça nada mais é que a totalidade das *aretai* éticas. Isso, todavia, acrescido de mais uma qualificação. As leis garantem o bem comum, e portanto não só a *eudaimonia* do indivíduo agente. A justiça é a *arete* completa, não porém de modo puro e simples, mas *pros heteron* (em referência às outras pessoas, tendo por referência os outros, levando em consideração os concidadãos; 1129b27).

Como formula Aristóteles, na medida em que é uma *arete* particular, a justiça é um “bem alheio” (1130a3); quem age justamente faz o que é conveniente a um outro. Isso precisa ser mais bem esclarecido em dois sentidos. Em primeiro lugar, por ações corretas não se compreendem aquelas ações referidas aos outros no sentido mais específico de fazermos alguma coisa diretamente para os amigos e parentes. Essas ações continuam referidas à *eudaimonia* própria, enquanto as outras ações são consideradas justas quando as vemos como ações políticas e públicas, o que nos remete à primeira definição de justiça. O outro,

10. Esse exemplo é apresentado pelo próprio Aristóteles na *Retórica* (1373b9), em que no Livro I 10-15, ao tratar da denúncia e da defesa, discute extensamente questões atinentes ao conceito do justo.

que se beneficia da justiça do cidadão, precisa ser descrito pelos conceitos políticos. Esse outro, o que significa o segundo esclarecimento, é distinto, dependendo de cada constituição do Estado, e pode ser o melhor, o governante, a comunidade etc. Assim, dependendo de cada constituição, o que é justo é o bem para a comunidade, para os melhores ou para os regentes (1129b15 s., 1130a5). Uma boa pólis é aquela que garante o bem para a pólis em seu todo, e assim também para cada indivíduo<sup>11</sup>.

Se perguntarmos a Aristóteles se ele equipara plenamente o alcance da *arete* ética com a da justiça, então sua resposta será que, factualmente, ambas coincidem, mas que conceitualmente são dois fenômenos distintos (1130a10 ss.). Todavia, parece contradizer a tese da igualdade do alcance quando Aristóteles afirma que o exercício da *arete* ética é mais fácil com relação à escolha própria (1129b32), pois se uma é mais fácil que a outra poderíamos imaginar pessoas que praticam a *arete* apenas tendo em vista a *eudaimonia* própria, sem empregá-la na relação com os outros, com o bem comum. Aristóteles poderia responder que sua tese se refere ao alcance do conceito, e que isso deixa em aberto o fato de pessoas que não têm uma reta compreensão desse conceito agirem diversamente. Todavia, aqui há também problemas objetivos. Assim, parecia que a moderação, o trato correto com os apetites sensoriais, fosse questão apenas da *eudaimonia* individual. Mas para Aristóteles ela tem a ver também com uma dimensão social. Como exemplo, ele cita o adultério (1129b21b), em que a falta de domínio dos apetites coloca a pessoa em conflito com as instituições “que sustentam o Estado”, aqui o casamento. Poderíamos pensar também em outros exemplos em que a moderação seria aconselhável para a própria pessoa mas seu contrário inofensivo para a comunidade, quando, por exemplo, a busca de fruição sensível acaba por impedir a pessoa de alcançar os fins profissionais que ambiciona. Aqui, segundo Aristóteles, o mesmo alcance entre a *arete* ética e a justiça comum resulta da ampliação da concepção de Estado referida, que considera ser tarefa da pólis não apenas uma convivência livre de conflitos, mas também a *eudaimonia* dos cidadãos.

11. O fato de Aristóteles acentuar a relação da justiça para com o “bem alheio” poderia servir também para evocar a pertença entre a justiça comum e a justiça em sentido estrito. Essa última justiça consiste no fato de sermos iguais, de não queremos possuir mais, o que implica sempre uma relação do “ser igual aos outros”, “não querer ter mais que os outros”. Deixar claro que também a justiça comum possui uma tal relação para com os outros poderia esclarecer por que há uma semelhança entre os dois significados. É o que vem indicado por JOACHIM 1951, p. 130.

## 4. A JUSTIÇA EM SENTIDO ESPECÍFICO. EXISTÊNCIA E DIVISÃO (V 4-5)

a) Demonstração da existência de uma *arete* específica da justiça (V 4)

Se antes de expor a justiça específica Aristóteles imagina dever fundamentar sua existência, é de supor que com a investigação da justiça ele está pisando em novo terreno, buscando pela primeira vez delinear um desmembramento exato desse campo conceitual. A fundamentação da existência apoia-se em três indícios.

Primeiro (1130a16 ss.): como já foi explicado em V 2, chama-se de injusto aquele que é desonesto (*anisos*), que quer ter mais, que não respeita a igualdade. Ora, quem age de acordo com uma das outras maldades, quando por exemplo deserta por covardia, está certamente praticando algo injusto, mas isso no sentido comum de justiça, e não motivado por desejar ter mais. Ao contrário, quando alguém age movido por essa ânsia de lucro não está agindo a partir de uma das maldades específicas já conhecidas, nem a partir da injustiça no sentido geral. Disso resulta que seu agir deve consistir numa outra maldade específica, que é precisamente a injustiça em sentido específico. Há uma injustiça, portanto, que se constitui numa parte especial da injustiça comum (a contravenção à lei).

Segundo (1130a24 ss.): a injustiça como maldade específica surge de uma motivação própria, que a distingue das outras maldades específicas. Quando alguém comete adultério por cobiça, então é imoderado. Mas, ao contrário, quando alguém comete adultério tendo o lucro em vista, sua motivação é a ganância, e seu modo de agir não é um caso de imoderação mas de injustiça em sentido específico.

Terceiro (1130a28 ss.): as outras subdivisões da injustiça em sentido comum são remetidas a cada vez a uma determinada maldade, o adultério à imoderação, o uso de violência à ira etc. Todavia, se alguém agiu motivado pelo desejo de lucro, isso não se refere a nenhuma outra maldade, a não ser à injustiça no sentido do querer ter mais, de tal modo que esta deve constituir-se numa maldade específica.

Aristóteles constata, portanto, que há uma injustiça específica como uma parte que leva o mesmo nome que a injustiça comum. Como toda e qualquer *arete* específica ou *kakia* específica, esta pode ser determinada pela indicação da afecção ou aspiração correspondente ou por seu âmbito de objetos. Como vimos, a afecção relevante é o querer ter mais, o desejo de lucro. O objeto dessa afecção são bens partilháveis ou dependentes do acaso como a honra, o dinheiro e a segurança (1130b2, 1129b1-11).

b) Subdivisão da justiça em sentido estrito (V 5)

A demonstração da existência de uma *arete* específica da justiça traz consigo a questão sobre o que é essa *arete* e como está constituída. Depois de fazer uma repetição um tanto extensa sobre o que foi tratado até o presente e apresentar algumas indicações sobre questões do tratado sobre a política, Aristóteles começa a investigação da *arete* específica da justiça expondo de início uma série de juízos (1130b30 ss.). Distinguem-se dois tipos de justiça em sentido estrito: em primeiro lugar, a *dianemetike*, que hoje chamamos de justiça distributiva; em segundo lugar, a assim chamada *diorthotike* ou (em 1132a18) *epanorthotike*, justiça (ordenadora, equiparativa, recuperadora, reguladora) para a qual não temos nenhum correspondente preciso nas subdivisões de hoje.

O âmbito da justiça distributiva refere-se aos bens que podem ser distribuídos entre os membros da pólis e cuja constituição é tal que desses bens podemos querer ter sempre mais que os outros. (Com isso já vem indicado que a determinação da justiça específica citada no final de a, que corresponde ao modelo usual de definição de uma *arete* específica, se pode ser considerada adequada, o é então apenas no caso da justiça distributiva.)

Para nós, o segundo tipo de justiça específica, a justiça **ordenadora**, é mais difícil de ser considerada adequada. Como âmbito de objetos dela Aristóteles cita as relações contratuais entre os homens. Dentro dessas relações, ele faz mais uma divisão, entre relações contratuais voluntárias (*hekousion*) e involuntárias. Relações voluntárias se dão ali onde se estabeleceu uma relação contratual intencional, sobretudo em relações econômicas como compra e venda, empréstimo e aluguel. Nas formas involuntárias de comércio distinguem-se dois subtipos, as formas veladas e as violentas. Exemplos de transações involuntárias veladas são o roubo, o adultério; exemplos de transações violentas são a privação da liberdade, o assassinato ou a agressão. É estranho falar de relações contratuais ou transações ali, uma vez que por contrato compreende-se via de regra um negócio entre duas pessoas. Todavia, se pensarmos de modo mais geral no comércio entre os cidadãos entre si e correspondentemente no comércio ou nas relações jurídicas<sup>12</sup>, essa extensão torna-se plausível.

Se nos perguntamos como Aristóteles chega a essas divisões e qual sua intenção, podemos supor duas conjecturas. A primeira admite que Aristóteles esteja distinguindo essencialmente tipos distintos da *arete* estrita da justiça, que se

---

12. Assim TRUDE 1955, p. 99.



baseiam em aspectos distintos da natureza humana<sup>13</sup>. A outra interpretação, a mais usual, afirma que Aristóteles fala de *arete* específica da justiça num sentido unitário, estabelecendo as demais distinções, quem sabe, na intenção de elaborar concretamente e de modo completo esse sentido para os diversos âmbitos de ação nos quais a justiça desempenha alguma função<sup>14</sup>. A favor dessa última conjectura depõe o fato de Aristóteles determinar o justo em sentido estrito, do princípio ao fim, em todos os âmbitos parciais, como o *isos*, como a pessoa honesta, a pessoa que tem uma atitude equitativa, e que considera que essa determinação, provinda seguramente da compreensão prévia, dispensa qualquer esclarecimento.

Controverso é também a que âmbitos da vida se refere Aristóteles na sequência da elaboração. Assim, em parte afirma-se que a justiça comum se reporta à contribuição da ação para o bem comum, enquanto a justiça como *arete* específica diz respeito às ações dos indivíduos como pessoas privadas<sup>15</sup>. Todavia, a aplicação dessas distinções atuais não ajuda muito na compreensão do texto, uma vez que para Aristóteles o homem é um ser político. Vou demonstrar isso na explicitação da justiça distributiva, com o auxílio de um excuro sobre a política (5, c).

O fato de o trecho que fala sobre a equidade pertencer ainda ao tratado fechado sobre a justiça poderia ser deduzido da indicação de que também a *epieikeia* (equidade, o bem na justiça) seria uma atitude de caráter, uma *arete* (1137b34-1138a3). De acordo com isso, equitativa é uma pessoa que se faz o propósito de agir com equidade e cumpre esse propósito. Não se pauta exatamente pela letra da lei, contenta-se, antes, também com menos, pode portanto perdoar de maneira magnânima, mesmo quanto tem o direito a seu favor. A *arete* com que deparamos aqui não é um novo tipo de *arete*, mas uma determinada modalidade de justiça, e quiçá de justiça em sentido geral.

No começo desse trecho, Aristóteles lança a questão sobre qual é a relação da equidade com a justiça. Em princípio parece haver uma aporia (1137a31-b5), segundo a qual as duas não podem ser iguais nem distintas: o equitativo pertence ao âmbito da justiça sem identificar-se com ele. Ora, o equitativo é considerado sobremaneira louvável e bom; mas se é distinto do justo é preciso perguntar como pode ser especialmente bom e mesmo assim estar ao lado do justo.

Em resposta afirma-se (b5-11) que o equitativo é melhor do que um determinado tipo de justo, sem com isso pertencer a um outro gênero. Ambos, o equitativo e o justo, pertencem antes ao gênero da justiça, e o equitativo é superior. A aporia surge pelo fato de que o equitativo é justo, mas não de acordo com a lei, mas como uma correção do que é justo de acordo com a lei (b11-19). Aristóteles chama a atenção aqui para um problema importante, a saber, a questão da relação entre lei e caso singular, e qual é o estatuto da lei nesse caso. Fica menos claro, porém, se nesse texto lapidar, dedicado a esse fenômeno, ele consegue encontrar uma solução adequada ou se nem mesmo chega a um diagnóstico correto.

A tese diz que a correção da lei se faz necessária, uma vez que a lei só pode regular o universal, mas que em certos âmbitos não é possível estabelecer regras com validade absoluta e sem lacunas (1137b14 ss.). Parece que Aristóteles tem em mente, portanto, que no fundo é possível haver leis sob as quais se podem simplesmente subsumir situações, que tais leis, às vezes, são formuladas apenas de modo a referir-se à maioria dos casos.

Na sequência do texto, porém, poderíamos chegar à impressão de que a universalidade inevitável das leis se constitui num problema fundamental, na medida em que a natureza da ação implica que esta se dê sob circunstâncias mutáveis e que não podem ser previstas de uma vez por todas, ao passo que a lei é universal, precisando assim sempre abstrair as circunstâncias concretas e não as levar



em conta (b19-27). Isso evidencia a ideia, que possivelmente ultrapasse a intenção aristotélica, de que a relação entre lei e caso concreto, onde esta se aplica, é fundamentalmente uma questão de interpretação; que aqui não se dão mais apenas lacunas na aplicação, como pensa Aristóteles, que devem continuar sendo preenchidas, mas que a aplicação das leis é um processo ininterrupto de interpretação, o único que fornece um conteúdo às leis.