

## Justiça distributiva: fundamento ético-político da relação igualdade-liberdade<sup>1</sup>

Distributive justice: ethical-political foundation of the  
equality-freedom relationship

Jadir Antunes<sup>2</sup>

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

Wellington Trotta<sup>3</sup>

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

57

### RESUMO

O objetivo deste trabalho consiste em apresentar o resultado de nossas investigações sobre o justo distributivo, segundo Aristóteles, nas obras *Ética a Nicômaco* (*EN.*) e *Política* (*Pol.*) e a contribuição de Agnes Heller no livro *Além da justiça*. Nesse sentido, o texto ficou dividido em três tópicos, além da Introdução, a saber: 1. O justo distributivo em *Ética a Nicômaco*; 2. O justo distributivo em *Política*; 3. A contribuição de Agnes Heller sobre o justo distributivo uma sucinta Conclusão não ao modo de peroração, mas à guisa de reflexão.

### PALAVRAS-CHAVE

Política; Cidade; Felicidade; Justiça; Justiça Distributiva

### ABSTRACT

The objective of this work is to present the results of our investigations into distributive justice, according to Aristotle, in the works *Nicomachean Ethics* (*EN.*) and *Politics* (*Pol.*) and the contribution of Agnes Heller in the book *Além da Justiça*. In this sense, the text was divided into three topics, in addition

---

<sup>1</sup> Este texto faz parte de um dos requisitos do Relatório do Estágio Pós-Doutoral do PPGFil da UNIOESTE, campus Toledo.

<sup>2</sup> E-mail: [jadir.antunes@yahoo.com.br](mailto:jadir.antunes@yahoo.com.br)

<sup>3</sup> E-mail: [welltrotta@gmail.com](mailto:welltrotta@gmail.com)

to the Introduction, namely: 1. Distributive justice in Nicomachean Ethics; 2. Fair distribution in Politics; 3. Agnes Heller's contribution on distributive justice is a succinct Conclusion not as a peroration, but as a reflection.

## KEYWORDS

Politics. City. Happiness. Justice. Distributive Justice

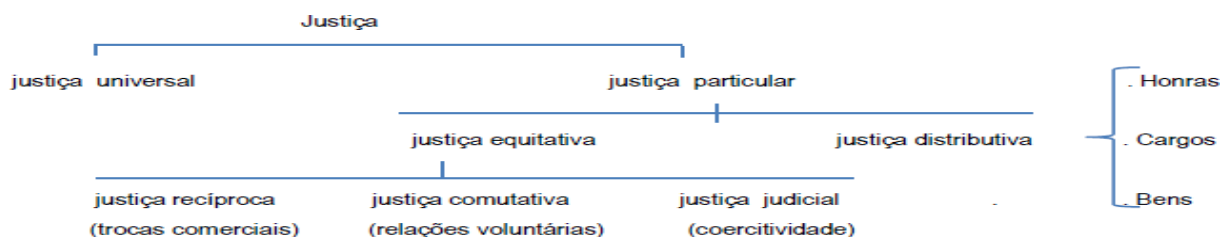
## INTRODUÇÃO

No início do livro V de *Ética a Nicômaco* (1129a,2), Aristóteles, didaticamente, expõe sua ideia de justiça a partir dos atos justos, e de injustiça por meio de atos injustos, relacionando- as, assim, respectivamente: *legalidade, generosidade e equidade; ilegalidade, desmedida e iniquidade*. Dessa forma, Aristóteles afirma que a justiça é um conceito que se efetiva nas atividades dos cidadãos, o que demonstra seu bom caráter, por isso, ao mesmo tempo em que a justiça é pensada por meio de ações, também é percebida como estrutura jurídico-política da *polis* sem a qual se impossibilita a vida e a perfectibilidade do caráter do cidadão por meio da educação (instituição ético-política). O pensamento político de Aristóteles navega na dialética, porque captura da realidade tem implicações e determinações existenciais.

No tópico dois do livro V de *EN*. (1130a, 14), Aristóteles enuncia que há, do ponto de vista da relação Cidade-cidadão (justo distributivo) e cidadão-cidadão-Cidade (justo equitativo) e outras configurações de justiça. São elas: a justiça geral ou universal por meio do *nomos* e a justiça particular, desdobrando esta em duas outras formas de justiça: a distributiva e a equitativa em que esta, por sua vez, subdivide-se em sinalagmática e corretiva. Entretanto, esta e outras classificações dependem da interpretação quanto à tradução e/ou às ilações dos comentadores. Nesse caso, optamos por seguir a linha de raciocínio de Ursula Wolf (2010, p.95), embora nosso limite esteja restrito à investigação do justo distributivo na relação Cidade-cidadão; como na figura abaixo:

58

Figura 1



Em linhas gerais, a justiça no sentido universal ou total relaciona-se ao fato de que ela se dirige a todos por meio do *nomos* (νόμος) quer de natureza legal ou da ordem dos costumes, uma vez que ambos perfazem as convenções que ditam a vida dos antigos gregos. Para estes, leis e costumes faziam parte de seu universo valorativo e coercitivo, porque as leis geralmente vêm dos costumes como podem voltar a eles para retificá-los ou não, logo o justo geral “é a observância do que aparece consignado no

*corpo legislativo como regra social de caráter vinculativo*” (BITTAR, 2005, p. 115). Portanto, o justo total é um justo legal, porque possui na lei o elemento mediador capaz de alinhar laços integradores entre os cidadãos, por isso violar “as leis está-se a atingir não só este ou aquele de seus membros especificamente, mas todos de uma só vez, visto que a lei é a garantia e a sustentação do corpo social” (Ibidem).

No que tange ao justo particular que se subdivide em justo distributivo e equitativo, este se relaciona às ações entre os cidadãos no campo das trocas, dos contratos, voluntariamente ou judicialmente quando, entre os cidadãos, haja conflito quanto aos bens, valores etc., ou violação dos bens de um por conta da ação do outro e violações morais e à pessoa etc. Para Aristóteles, nesse tipo de justo, a igualdade é aritmética, porque os cidadãos são iguais entre si e a preocupação do filósofo está focada nos bens transacionados, compartilhados etc., por isso não interessa se foi um justo ou injusto quem causou danos a um justo ou injusto, mas sim aos danos e a como repará-los sem se ater à reciprocidade como forma de vingança (EN.1132a,1).

A preocupação de Aristóteles na sistemática do justo equitativo consiste em apresentar um conjunto de elementos de ordem principiológica que faculte refletir sobre a esfera das relações sociais afeitas à política. Assim, a justiça equitativa, embora particular no quadro da justiça geral, é política, porque disciplina as relações que os cidadãos estabelecem entre si; sua configuração é *cidadão-cidadão-Cidade*, outra face da dimensão política da justiça. Assim, o objetivo deste trabalho consiste em apresentar o resultado de nossas investigações sobre o justo distributivo, segundo Aristóteles, nas obras *Ética a Nicômaco* (EN.) e *Política* (Pol.). Nesse sentido, este texto ficou dividido em quatro tópicos, além da presente Introdução. 1. O justo distributivo em *Ética a Nicômaco*; 2. O justo distributivo em *Política*; 3. A contribuição de Agnes Heller sobre o justo distributivo no livro *Além da justiça* e uma sucinta Conclusão não ao modo de peroração, mas à guisa de reflexão.

## 1 O JUSTO DISTRIBUTIVO EM ÉTICA A NICÔMACO

A ideia do justo distributivo aristotélico tem seu ponto de partida em EN., mas é em *Política* que apreendemos outros elementos mais consistentes e elucidativos, visto que, naquela obra, o estagirita apenas apresentou o conceito sem desenvolvê-lo com mais detalhes apesar de suas intuições acerca desse tipo de justo. No final do tópico dois do livro V de EN., Aristóteles apresenta seu conceito de justiça distributiva assim: “a justiça particular e o sentido do justo que lhe é conforme têm duas formas fundamentais. Uma tem o seu campo de aplicação nas distribuições da honra ou riqueza bem como de tudo quanto pode ser distribuído em partes pelos membros de uma comunidade (na verdade, é possível distribuir tudo isto em partes iguais ou desiguais por uns e por outros)” (EN.1130b,30).

Inicialmente, esse tipo de justiça não está na ordem direta do cidadão-cidadão: Cidade, própria da justiça equitativa, mas da relação Cidade-cidadão, no que diz respeito ao que deve ser distribuído pela Cidade aos cidadãos e o que por eles pode ser obtido conforme o que ficou determinado pela Constituição (governo) que

organiza a vida política dos cidadãos em cada Cidade. Depois disso, Aristóteles volta-se aos bens a serem distribuídos como honras, riquezas, cargos e outros elementos do conjunto distributivo sempre de acordo com o estabelecido pelas leis da Cidade. De imediato, o filósofo observa que o igual e o desigual são postos pela política, e esta, segundo o sistema aristotélico, é matriz do princípio que institui o Direito e faz com que liberdade e igualdade sejam bens inerentes à vida política. Dessa forma, nada para além da política é razão suficiente para justificar-se, porque ela é, necessariamente, a organizadora institucional da Cidade como moradia (*ethos*) na qual o cidadão existe.

Partindo da premissa de que o homem é um animal potencialmente virtuoso, já que é político, Aristóteles define virtude, excelência moral, como justo meio (EN.1106a,25) entre os extremos, sendo um quanto ao excesso e outro em razão da carência, nisso consistindo a ideia de justiça que, para o filósofo, é o mesmo que igual; logo o justo meio reflete o igual por ser, ao mesmo tempo, proporcionalidade; nesse sentido, o ponto axial do justo distributivo aristotélico centra-se na ideia da proporção retirada da Geometria (EN.1131a,10).<sup>4</sup> E esse apelo à geometrização argumentativa guarda as marcas do pensamento platônico sobre o aristotélico e a construção do critério possível e respeitado por todos em razão de sua *apoditicidade*, além da aceitação do fato de a tradição científica grega sempre ter buscado inspiração no universo da Matemática, por isso nela Aristóteles procura estabelecer um plano teórico e outro de efetiva aplicação prática. Assim, para o estagirita:

É necessário, pois, que a justiça implique pelo menos quatro termos, a saber, duas pessoas, no mínimo, para quem é justo que algo aconteça e duas coisas enquanto partes partilhadas. E haverá uma e a mesma igualdade entre as pessoas e as partes nela implicadas, pois a relação que se estabelece entre as pessoas é proporcional à relação que se estabelece entre as duas coisas partilhadas. Porque se as pessoas não forem iguais não terão partes iguais, e é daqui que resultam muitos conflitos e queixas, como quando pessoas iguais têm e partilham partes desiguais ou pessoas desiguais têm e partilham partes iguais (EN.1131a,20).

Aristóteles não foi matemático de ofício, embora extraia da Matemática muitas reflexões que o ajudavam na operação de suas pesquisas no campo da Lógica, elaboração do conjunto dos seus textos analíticos denominados *Organum*. Da mesma forma, Aristóteles recorre à ciência dos números e ângulos para consubstanciar seus pontos de vista e, nesse caso, conforme citação acima, adota a ideia de proporção oriunda das discussões matemáticas à época para sua teoria da justiça, especialmente no caso da justiça distributiva. Para Zingano, Aristóteles aplica a teoria alargada das proporções à sua teoria do justo distributivo, porque considera razoável operar com conceitos matemáticos quando o problema se relaciona à harmonia, trabalhando com

---

<sup>4</sup> A aplicação da teoria matemática da proporção ao justo por parte de Aristóteles tem como efeito, como vimos, a domesticação das regras práticas sob a forma de generalizações, o que encontramos realizado nas leis e constituições” (ZINGANO, 2017, p. 36-37).

quatro termos na proporção do justo distributivo. As quatro proporções operadas por Aristóteles são dois cidadãos e duas *benesses* recebidas por eles da Cidade, logo, só se pode julgar se houve ou não justiça na distribuição dos bens, se os cidadãos são iguais ou desiguais e os bens proporcionais a cada um deles conforme a Constituição.

Todavia, como a política é a condição necessária à virtuosidade dos cidadãos e, por conseguinte, à vida boa, porque sua ausência ensejaria a barbárie, Aristóteles subordina o justo distributivo aos arranjos institucionais que os cidadãos constroem de acordo com os interesses da Cidade. Nesse caso, o filósofo segue na ideia do mérito como critério objetivo capaz de legitimar o partilhamento dos bens que os cidadãos julgam imperiosos às suas necessidades existenciais, além de mencionar que o mérito é proporcional às exigências da Constituição da Cidade. Por isso, Aristóteles pondera que o mérito pode ter por princípio a liberdade quando a Constituição for democrática; o dinheiro, se for oligárquica; a virtude, se se pautar conforme a Constituição aristocrática (*EN.1131a,27 e Pol.1294a,10*), muito embora, na aristocracia, o número dos iguais seja pouco, por isso o estagirita prefere o sistema da *politeia*, pois, além de constituir os muitos também reclama a virtuosidade como distinção.

Para Aristóteles, a justiça distributiva relaciona-se a certo tipo de proporção, porque esta medida não pertence ao universo exclusivo da quantidade numérica abstrata, mas também à “quantidade em geral”, porque a proporção é uma equação entre relações pelo fato de ser uma igualdade de razões envolvendo, como já dito, quatro termos. Logo, Zingano, acerta ao destacar que “ao conceber a justiça, segundo um tratamento matemático, Aristóteles reconhece, simultaneamente, que é uma virtude como as outras – por buscar um termo médio – e que difere sensivelmente das outras, por permitir um tratamento matemático por conta da noção de igualdade” (ZINGANO, 2017, p. 178).

A justiça é, portanto, uma espécie de proporção. A proporção não existe apenas como relação peculiar entre a unidade numérica [formal], mas é própria da quantidade numérica em geral. Isto é, a proporção é uma equação entre relações e implica pelo menos quatro termos. Que a proporção descontínua implica quatro termos é evidente, mas assim também acontece com a proporção contínua. Neste caso utiliza-se um termo como se fossem dois repetidos, como quando a linha A se relaciona com a linha B e a linha B se relaciona com a linha C. A linha B é, assim, nomeada duas vezes, de tal sorte que é contada duas vezes. A proporção terá, portanto, quatro termos. A justiça implica, também, no mínimo quatro termos, e a razão que existe entre cada par de termos é a mesma. Ela é repartida de modo semelhante por pessoas e coisas. Assim, tal como no primeiro par de termos, A se comporta com B, desse modo também, no segundo par de termos, C comporta-se com D, e, por alternância, tal como A se

relaciona com C, do mesmo modo, então, B relaciona-se com D (EN.1131a,30ss).<sup>5</sup>

Estabelecido, de um modo geral, segundo Aristóteles, que a justiça é uma relação *de e entre* os iguais, porque o igual é sempre justo por configurar a mediania, o justo distributivo como especificidade da justiça total repousa sobre o princípio da igual proporcionalidade porquanto, sendo a Harmonia um ramo da Matemática, também suas leis se adequam à justiça por também ser, nesse caso, um seguimento da Harmonia geral. Assim, não podemos esquecer, então, que o sentido de harmonia quanto ao justo distributivo se relaciona à média ponderada em que cada um tem sua parte conforme o mérito e o fim ao qual se propõe cada atividade, logo, mérito diz respeito ao reconhecimento e ao *telos* quanto à realização da atividade ideal.

Outro aspecto ainda no quadro da reflexão geométrica é quanto às proporções contínuas e descontínuas. Toda proporção é sempre uma igualdade de razões porquanto é relação das partes de um todo entre si, ou entre cada uma delas e o todo, quanto a tamanho, quantidade ou grau que, segundo Aristóteles, precisa de quatro termos (isso na perspectiva da proporção contínua), a saber:  $\frac{A}{B} = \frac{B}{C}$  ( $\frac{8}{4} = \frac{4}{2}$ ); logo, é possível falar em quatro termos, porque foi mencionado duas vezes. Assim, na mesma linha de raciocínio da proporção contínua, Aristóteles pontua que *o justo diz respeito a quatro termos, e a relação entre dois deles é igual à que existe entre os outros dois, isto porque há uma semelhança entre as pessoas e entre as coisas. Por fim, o termo "A está para B, o termo C está para D; ou, alternando, assim como A está para C, B está para D"* ou seja:

62

$$\frac{A^1 \text{ — } B^2}{C^3 \text{ — } D^4} = \frac{A^1 \text{ — } C^3}{B^2 \text{ — } D^4}$$

Uma vez que os matemáticos afirmam que a proporção geométrica se relaciona ao todo em si e, da mesma forma, às partes correspondentes entre si, esse todo é tomado pela distribuição conforme junção das somas  $a+c$  e  $b+d$  como justo distributivo. Por outro modo, o justo distributivo efetiva-se à medida que haja mediações relacionais entre os cidadãos e justa conformidade entre as coisas recebidas, porque toda proporção é um justo meio entre os excessos de dar e ganhar mais, como não receber ou receber menos. O justo meio, sempre presente no pensamento ético-político de Aristóteles, é mais uma vez a condição de pedra angular do justo distributivo pelo fato de buscar o termo médio entre o mais e o menos, pois sendo toda a proporção o mesmo que justo meio, o cidadão só pode receber o seu quinhão da parte

<sup>5</sup> "O centro nevrálgico da argumentação aristotélica reside na concepção de justiça absoluta. A qualificação 'absoluta' não possui aqui qualquer ressonância estática ou transcendente, bem pelo contrário, chama a terreno o princípio da proporcionalidade (analogia). A justiça distributiva não se apoia na divisão simétrica (subjacente às concepções igualitárias e desigualitárias de uma distribuição), mas sim na média ponderada e proporcional entre duas partes desiguais. Essa média é que constitui, para Aristóteles, a verdadeira igualdade, de tal forma que uma justa distribuição deveria implicar uma partilha igual para partilhantes iguais, e uma partilha desigual para partilhantes desiguais. Assim, justiça em sentido absoluto, resultará numa espécie de proporção, cujo critério consistirá em tratar de forma igual os iguais e de forma desigual os desiguais" (Nota 40 da p. 609 de *Política*).

da Cidade conforme a sua Constituição que dita a *esfera pública* sobre os que dela fazem parte. Dessa forma, o justo distributivo tem duas naturezas: uma lógica, outra ético-política.

A Geometria oferece a Aristóteles uma série de elementos cognitivos capaz de fazer com que sua ideia de justo distributivo tenha eficácia em contrário ao justo distributivo oligárquico, por um lado, e ao democrático, por outro.<sup>6</sup> A concepção de proporção extraída da Harmonia, em certo sentido, ofereceu ao estagirita base para que sua proposta de justo distributivo se vinculasse ao mérito que não fosse nem o dinheiro e muito menos o número dos cidadãos nas assembleias. Aristóteles, de outra forma, entende que o seu justo distributivo tem um fundamento teórico consistente porquanto passa pela política. Dessa forma, abstrai por fundamento tudo aquilo que é oriundo e desejante do bem comum, uma vez que os oligarcas só veem os ricos, e os democratas, somente os pobres. O elemento que visa ao bem comum com largueza é o mérito que passa pela virtude, pois, se ela consiste na perfeição em tudo o que se faz no campo das ações, a virtuosidade liga-se ao justo meio, que é o sentido exato de virtude como excelência, portanto, o justo distributivo, para Aristóteles, busca uma proporção baseada na virtude dos cidadãos. Conforme Aristóteles, *“os matemáticos chamam a esta proporção geométrica. Sucede na proporção geométrica que um todo está na mesma relação com o outro todo como cada um dos termos entre si”* (EN.1131b,13).

A complexidade da justiça distributiva não se contenta com mérito- riqueza-nascimento e nem liberdade-igualdade; ela se baseia nas virtudes-necessidades do cidadão como *quantum* razoável pelo qual passa a noção de justo meio, deixando para a Constituição *“republicana” - politeia -*, formas de criterização de mediania. Assim, Aristóteles pontua que o *“justo neste sentido é então a proporção. Injusto, enquanto a aceção oposta, é o que viola o princípio da proporção. Acontece, pois, por violação do princípio de proporção que um tem de mais ou outro de menos, tal como se passa com os fatos da vida, porque quem praticar a injustiça tem de mais e quem sofrer a injustiça tem de menos relativamente ao bem que de cada vez estiver em causa”* (EN.1131b,17).

A prática do desproporcional é sempre o motivo pelo qual os cidadãos se rebelam (*stasis*) contra os governos desviantes das Cidades, porque, em diversas situações, uns desejam muito mais em razão de se julgarem melhores por conta da condição do nascimento; outros um tanto mais, porque a igualdade requer que os mais pobres recebam tratamento especial por parte da Cidade; outros anseiam o mais, porquanto virtuosos, são os bons e, nesse caso, a honra lhes cabe como identidade de benefício. Em síntese, Aristóteles assinala que a justiça geométrica é aquela que equaciona a

<sup>6</sup> “E como a justiça é relativa às pessoas, e uma justa distribuição é aquela em que os valores relativos das coisas correspondem aos das pessoas que as recebem - ponto que já tratamos na Ética - os que advogam a oligarquia e a democracia concordam no que constitui a igualdade das coisas, mas discordam no que constitui a igualdade dos indivíduos. A razão foi já mencionada, a saber: julgam mal em causa própria. Mas existe ainda uma outra razão: estão induzidos em erro porque falam de uma justiça relativa, mas presumem estar a falar da justiça absoluta. Uns presumem que a desigualdade num aspecto - por exemplo a riqueza - implica a desigualdade em tudo; os outros acreditam que a igualdade num aspecto - por exemplo a liberdade - significa igualdade em tudo. Mas nenhum deles consegue dizer o essencial” (Pol.1280a,16).

distribuição dos bens de acordo com critérios políticos que forjam o solo em que os cidadãos vivem e a média ponderada das relações proporcionais, pois, para ele, todas as Constituições trazem algo de bom, até mesmo aquelas desviadas, e não é novidade que o conceito de cidadão do filósofo seja extraído da forma governativa democrática que propugna pelo partilhamento das funções políticas da Cidade por parte de todos os cidadãos, o que demonstra quanto o estagirita é observador da realidade e que seus sistemas interpretativos não são fechados, mas abertos às exceções por serem variáveis por conta da própria realidade.

Após essas observações, acreditamos que Aristóteles subordina a justiça distributiva a três princípios que se completam: o lógico, o ético e o político. O lógico efetiva-se por meio da média ponderada; o segundo pelo que o cidadão ofereceu à Cidade e, por conta disso, tem no mérito o reconhecimento; o último é o fim da atividade, sintetizando o pensamento dele quanto à justiça distributiva. Se virtude significa primeiramente o fazer perfeito de cada atividade, como o navegador exemplar que domina as técnicas de navegação e bem organiza sua tripulação em alto mar, virtuoso é aquele que age com perfeição quanto àquilo que se propõe; assim, as funções públicas devem ser destinadas aos que a praticarão com perfeição, com virtuosidade. Portanto, não se entregam flautas aos que não sabem tocá-las bem (*Pol.1282b,30*). Segundo Tomás de Aquino:

64

Aristóteles explica como o meio-termo da justiça distributiva é dirigido pela proporcionalidade. Ele diz que, em conformidade com a proporcionalidade, a coisa justa é descoberta pelo menos segundo quatro termos proporcionais. De fato, as coisas que são distribuídas e as pessoas que as recebem são divididas segundo uma mesma proporção. Podemos explicar da seguinte forma: imaginemos um termo "a" referente a duas libras; um termo "b", a uma libra; um termo "g", uma pessoa – porexemplo, Sócrates que trabalhou durante dois dias –; e um termo "d" indicando outrapessoa – por exemplo, Platão que trabalhou somente um dia. O elemento "a" (duas libras) está para "b" (uma libra), tal como "g" (Sócrates que trabalhou dois dias) para "d" (Platão que trabalhou um dia). Essa afirmativa é correta porque, entre ambas asproporções, há uma relação de dobro, a dupla proporção (duas libras / uma libra estápara dois dias de trabalho / um dia de trabalho) (2012, p. 47-48).

Logo, segundo Aquino, pode-se fazer a seguinte representação abaixo:

A: 2 libras---B:1 libra = A---G (Criton: 2 libras por dois dias de trab.)

G: Criton---D: Platão = B---D (Platão: 1 libra por um dia de trab.)

Nesse sentido, a proporcionalidade traz a marca da igualdade por identificar-se com o justo meio que materializa o justo distributivo levando em conta a teoria das



proporções dos quatro termos: a média ponderada. Com isso, Aristóteles crê ter viabilizado o justo político em razão da preocupação da Cidade com seus cidadãos e as justas demandas por distribuir o que compete a cada cidadão ou ao *demos* nos termos acima. Por outra, Aristóteles não defende a justiça igualitária, porque não personifica a justiça que seria, pelo justo meio, proporcional. Ainda pondera que “*se as pessoas não forem iguais não terão partes iguais, e é daqui que resultam muitos conflitos e queixas, como quando pessoas iguais têm e partilham partes desiguais ou pessoas desiguais têm e partilham partes iguais*” (EN.1131a,23).

Esse talvez seja o ponto mais difícil da exposição de Aristóteles no que concerne à igualdade e às suas implicações no cotidiano dos cidadãos, ou seja: em quais situações eles são iguais e em quais outras são desiguais? Nessa passagem, existem muitas leituras e, nesse caso, faremos o mesmo por não compartilhar das premissas liberais *de que os indivíduos são desiguais entre si e de que a sociedade não deve premiar os que não se dedicam com esforços contínuos na busca da prosperidade, logo, para os liberais, qualquer projeto político de igualdade é contraproducente pelo fato de ferir a liberdade como força propulsora das potencialidades. Isso em razão do fato de que a desigualdade é um dado da natureza, ao passo que a igualdade não é lógica, politicamente, mas apenas uma construção socioeconômica na ordem do desejo.* Parece-nos que Aristóteles não concordaria com esse conjunto de princípios liberais, porque, se os cidadãos forem desiguais em alguma medida, cabe à Cidade, por meio da política, equacionar este problema. No livro VIII de EN., que trata da amizade, assevera Aristóteles:

65

A honra é o presente tanto da excelência como do benefício que se faz. O lucro é a ajuda na necessidade. Também parece ser isto o que se passa na vida pública. Aquele que não contribui em nada para o bem público não é honrado, porque um bem da comunidade só é conferido a quem age em prol desse bem comum, e a honra é um bem comum. Mas não é possível ao mesmo tempo enriquecer às custas da comunidade e ser honrado. Ninguém aceita receber na vida sempre a parte mais pequena. Assim, concede-se honra àquele que sofreu uma perda de dinheiro e dá-se dinheiro a quem recebe subornos. Pois a honra é a justa contrapartida dada de acordo com o princípio do mérito. É a honra que restabelece a igualdade e assim conserva a amizade, tal como foi dito. Assim também deveriam ser as relações entre amigos desiguais. Aquele que é beneficiado em dinheiro ou em excelência tem de dar contrapartidas ao seu amigo, tem de honrá-lo o mais possível. (EN.1163b,5).<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> “Do ponto de vista aristotélico, a sociedade política liberal moderna só pode surgir como um conjunto de cidadãos de lugar nenhum que se agrupam em troca de proteção em comum.” (MACINTYRE, 2001, p. 266).

Aristóteles argumenta contra aqueles que participam da ideia segundo a qual, na Cidade, as contradições são permanentes por serem os cidadãos desiguais, e esta desigualdade é o motor da vida, porque os talentos são postos à medida que os seres humanos se lançam na disputa (*ágon*) pelo melhor possível, cabendo à Cidade apenas contornar o insuportável e conter a *guerra de todos contra todos*. Contudo, lendo o estagirita com vagar, somos tomados por outra forma de pensar a organização da vida política, isto é: são as instituições políticas responsáveis por viabilizarem a melhor vida possível por meio das leis, instituições políticas, do judicante na aplicação da lei sempre em proporção, e da educação comunitária na construção de laços integrativos. Mas ainda persiste o problema da partilha de honras e bens.

A partilha no justo distributivo justifica-se pelo mérito que o cidadão desfruta ou não no seio da Cidade, sendo que tal mérito passa pelo reconhecimento de que a Cidade tem por aquilo que o cidadão fez por ela, assim o honrando com distinções, pois o mérito como virtuosidade é a aprovação por parte da Cidade que provoca pertencimento e o devido lugar nela. Portanto, os que doam à Cidade seus esforços não podem receber dela o mesmo que recebem os que nada fazem por ela, por isso Aristóteles separa os iguais dos desiguais, à guisa dos bons tocadores de flauta. Esse princípio de que os iguais devem ser contemplados igualmente e os desiguais, desigualmente, à primeira vista, parece reacionário servindo de alicerce aos muitos discursos liberais que evitam a ideia de igualdade como construção política a reparar o que a natureza *desigualou*, porque a igualdade, para eles, nivela por baixo os “esforçados” e os “preguiçosos”. Mas, ouvindo os textos de Aristóteles por eles mesmos, somos surpreendidos pelos conceitos de igualdade e de diferença completamente distintos daquele oferecido pela tradição liberal que inverte a realidade ao modo ideológico pela idealidade subjetivista e acumulativa.

Pois bem, simularemos um exemplo. O senhor Astrol Termópilas, professor da disciplina Direito Constitucional da turma A de Graduação do Curso de Direito do Instituto de Pesquisa e Ensino Aristóteles, resolveu oferecer, como recompensa, um exemplar de *Ética a Nicômaco* àquele que fizesse a melhor redação, em sala de aula, sobre os trinta anos da Constituição Brasileira de 1988. Sabendo disso, a turma G de Direito Constitucional do Curso de Mestrado do mesmo Instituto disse que o Professor Astrol não estava sendo justo em premiar uma turma em detrimento da outra, visto ter passado a mesma tarefa para ambas, embora fossem de níveis acadêmicos bem diferentes. O Professor Astrol, não tendo outro livro para distribuir ao melhor texto da turma G, encontrou uma saída para distribuir o mesmo livro, agora às duas turmas: disse que os alunos das duas turmas poderiam fazer a mesma redação no mesmo dia, na mesma hora e no mesmo auditório que abrigassem todos os alunos das duas turmas. Porém, estabeleceu uma distinção que julgou razoável: os alunos da graduação, turma A, poderiam elaborar a redação consultando livros da disciplina, vedando, por outro lado, o uso de livros por parte dos alunos do mestrado, turma G, com o que todos concordaram por conta das *desigualdades* existentes quanto aos níveis acadêmicos dos dois grupos.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Parece-nos estranho que a Cidade possa dizer o que seja felicidade, embora creiamos que Aristóteles não seja

## 2 O JUSTO DISTRIBUTIVO NO LIVRO *POLÍTICA*

No livro III de *Política*, Aristóteles anota que a ideia de “*cidadão é uma questão frequentemente disputada. Não há acordo geral, de facto, em torno de uma definição única de cidadão, pois o homem que é tido por cidadão numa democracia, muitas vezes não o é numa oligarquia*” (Pol.1275a,3). Nesse caso, havendo divergência quanto ao conceito de cidadão, como o estagirita se situa no meio dessa barafunda? Aristóteles se vale do conceito democrático e afirma que “*não há melhor critério para definir o que é o cidadão, em sentido estrito, do que entender a cidadania como capacidade de participar na administração da justiça e no governo*” (Pol.1275a,23). Esta passagem, no entanto, é decisiva para explicar a máxima aporética de EN. 1131a,25. Nesse sentido, insistimos no conceito abrangente de cidadão em uma outra passagem de *Política*: “*a natureza da cidadania decorre, de modo evidente, destas considerações. Chamamos cidadão àquele que tem o direito, de participar nos cargos deliberativos e judiciais da cidade. Consideramos cidade, em resumo, o conjunto de cidadãos suficiente para viver em autarquia*” (1275b,17).

Uma Cidade, no pensamento de Aristóteles, tem natureza autárquica, porque busca ser autossuficiente em relação às demais na condição de autogoverno, pois o filósofo não ignora o fato de que uma Cidade, do ponto de vista econômico, necessite ter relações políticas saudáveis com outras Cidades devido à impossibilidade de produzir a um modo independente todos os bens necessários aos seus cidadãos. Todavia, autarquia, no que concerne ao cidadão, expressa autogoverno no que diz respeito à deliberação que cada um tem sobre si mesmo em relação aos demais membros da comunidade, isso porque a amizade<sup>9</sup> entre os cidadãos não implica a anulação de cada um diante de todos, pelo contrário, o todo é a unidade consciente como síntese das amizades e, pelo visto, os que não entendem assim fazem confusão quanto ao pensamento ético-político de Aristóteles. Portanto, cidadão é aquele que tem o direito-dever de ter vida política na Cidade. Dever no sentido de que os “*cidadãos ainda que sejam desiguais, têm uma tarefa comum que é a segurança da comunidade*” (Pol.1276b,28), muito embora “*a prudência é a única virtude peculiar ao governante [...] A virtude peculiar aos governados não pode ser a prudência, (mas sim a opinião verdadeira. Os governados podem ser comparados aos fabricantes de flautas e os governantes aos tocadores*” (1277b,25). Governante e flautista devem ser virtuosos, à guisa de analogia.

---

nenhum refratário à ideia de deliberação como sentido efetivo de liberdade e felicidade enquanto escolha. O que o filósofo demarca é a Cidade como centralidade dos laços integrativos, porque a vida não é insanidade de desejos, mas o palco das ações nobilitantes de uns para com outros, por isso a amizade é elemento decisivo no seu pensamento ético-político, porquanto torna-se necessário como materialização dos cuidados que todos devem guardar entre si, o que transforma as disputas em expressão dos feitos de cada um na busca do melhor possível, contrário às toscas ideias liberais.

<sup>9</sup> “Devemos imaginar a amizade, então, como sendo o compartilhamento de tudo o que há em comum no projeto de criação e no sustento da vida da cidade, compartilhamento inserido no caráter imediato das amizades particulares de cada indivíduo. Essa ideia de comunidade política [de Aristóteles] como projeto comum é estranho ao mundo individualista liberal moderno” (MACITYRE, 2001, p. 265).

Tais considerações são importantes, porque delas sairão observações necessárias ao entendimento do justo distributivo estudado em *EN*. Este tópico, porém, toma forma mais adequada porquanto, em *Política*, o filósofo nos remeter à pesquisa das formas de governo de muitas Cidades gregas e suas especificações quanto aos cidadãos, levando em conta os muitos regimes de governo, logo espécies de cidadania: “em alguns regimes será impossível, como sucede, por exemplo, num regime de tipo aristocrático, em que os cargos são distribuídos com base na virtude e no mérito. Neste caso, não pode dedicar-se à prática da virtude o homem que tem uma vida de trabalhador artesanal ou não qualificado. Também nas oligarquias, o trabalhador não qualificado não pode ser cidadão já que a participação nos cargos políticos depende de um grande montante de riqueza” (*Pol.1278a,17*).

Sendo os cargos públicos espécie de honraria que cabe ao cidadão exercer, tanto podem se constituir em um dever do exercício ou em um direito de desfrutar devido ao fato de muitos destes cargos serem remunerados. Contudo, no exemplo acima, Aristóteles afirma que, na constituição aristocrática, um regime reto, o critério distributivo passa pelos talentos que o cidadão possui pelas suas qualidades advindas da educação que pôde receber, desenvolvendo, assim, suas potencialidades, logo estas consistem na base nuclear do mérito. Porém, resta acrescenta que a constituição democrática tem muitas variáveis e, desse modo, o justo distributivo tem variáveis caso a caso. Outro bom exemplo é o fato de que “nas oligarquias, trabalhador não qualificado não pode ser cidadão já que a participação nos cargos políticos depende de um grande montante de riqueza” (*Pol.1278a,22*). Em Tebas, havia uma lei que determinava que somente quem estivesse afastado do comércio por no mínimo dez anos poderia assumir funções de governo.

68

Mesmo tendo classificado a oligarquia como forma de governo desviado, corruptivo da aristocracia, Aristóteles menciona que, naquela Constituição, a cidadania é ampliada pelo fato de muitos artesões terem condições econômicas de sobra para o exercício de funções políticas relevantes, mesmo não tendo berço e/ou virtudes. Por outro lado, não deixa de conferir que o justo distributivo, na forma oligárquica, tem por base os bens do cidadão, bens estes fora dele, porque não fazem parte dele em si. Por isso, as formas oligárquicas são desvios não somente pelo fato de que nelas o interesse comum seja ditado pelos governantes sustentados pelos poucos homens com riqueza, mas em virtude de que os governantes são escolhidos por motivos não virtuosos, como os que Aristóteles defende na *politeia* (e em suas variáveis), Constituição superior às formas de governo aristocrática e oligárquica.

Embora nossa exposição, neste tópico, não seja novidade, porque, de outra forma, já passamos por ela, nela voltamos como espiral e ampliamos a reflexão sobre o justo distributivo; isso devido ao fato de entendermos ser necessário dar voz ao próprio filósofo para que ele diga qual o fim da Cidade, ou melhor, o porquê de constituí-la: “o homem é por natureza um ser vivo político. Apesar de não carecer de auxílio mútuo, os homens desejam viver em conjunto; também é verdade que estão unidos pela utilidade comum, na medida em que, a cada um, corresponde uma parcela de bem-estar. Este é o fim principal, quer da comunidade quer de cada indivíduo. Mas os homens também se reúnem e mantêm a comunidade política, pura e simplesmente, para viver” (*Pol.1278b,18*).

O trecho acima, de *Política*, nos remete ao livro *Os econômicos*, no qual se afirma que “a polis resulta, por conseguinte, de um agregado constituído por casas, terras, que seja autossuficiente e capaz de garantir o bem-estar” (1343a,10), mas este bem-estar só será possível, pensa Aristóteles, sob a melhor forma de governo que, para ele, é a *politeia* por ser o governo de muitos e que não parte do dinheiro, muito menos do berço ou da condição dos muitos, mas da política que busca o bem comum.<sup>10</sup> Nesse caso, como dialético, compara as formas de governo entre si e descarta o vicioso em favor do virtuoso, aliás, a política, segundo ele, é inclusiva, porque não exclui as frações da Cidade, mas as recompõe por meio da justiça, pois “a cidade deve ser uma comunidade de homens livres” (Pol.1279a,20), sendo as relações entre esses seres humanos livres pautadas por ações nobilitantes como inspiração ético-política. Ma, se a política é uma atividade que persegue boas estruturas institucionais e sendo uma delas a excelência da justiça, a justiça distributiva, por conseguinte, é a síntese dos esforços com vista à felicidade<sup>11</sup> por da educação e das normas jurídicas capazes de garantir, no jogo das relações humanas, a possibilidade da expansão do livre curso das qualidades dos cidadãos. Assim, para Aristóteles, há um problema que agora podemos enfrentar: o mérito da justa distribuição de honras, riquezas e outros bens:

Ambos os regimes defendem uma certa concepção, mas apenas relativa e nenhum deles se refere à justiça suprema na sua integridade. Por exemplo: há quem considere que a justiça consiste na igualdade. Assim é, com efeito, mas não para todos e apenas para os que são iguais. Outros consideram que é justa a desigualdade; e na verdade assim é, mas unicamente para aqueles que são desiguais e não para todos. Ambos os arguentes ignoram os destinatários dos princípios de justiça e cometem erros de juízo. A razão é que estão a julgar em causa própria, e na maior parte dos casos os homens são maus juizes quando os seus próprios interesses estão em causa. E como a justiça é relativa às pessoas, uma justa distribuição é aquela em que os valores relativos das coisas correspondem aos das pessoas que as recebem (Pol.1280a,10).

69

A crítica que Aristóteles desfere aos partidários da igualdade e da desigualdade como critérios definidores da justiça absoluta e, por extensão, da justiça distributiva,

<sup>10</sup> “Aristóteles procura neste passo, e ao longo do livro III, radicar a experiência humana em comunidade política um patamar de fundamentação ontológica” (Nota 13, p.606 de *Política*, 1998).

<sup>11</sup> Às vezes usamos a expressão ‘bem-estar’ no lugar de ‘felicidade’ que geralmente traduz *eudaimonia-eúδαιμονία*, porque bem-estar dá uma ideia do *eu* em atividade que busca o que diz respeito à melhor vida possível, ao passo que felicidade implica uma condição de beatitude, uma escala superior de vida. Para Aristóteles, felicidade refere-se ao complexo propósito em que cada um estabelece para si o prazer, a riqueza e a honra política como elementos de plenitude, mas o que ele aponta, de peculiar, é para o fato de existirem atividades superiores como a busca da verdade, por exemplo. Vida contemplativa.

respectivamente, quanto às Constituições democrática e oligarca, tem sua raiz no problema do mérito intrínseco ou não do cidadão, ou do reconhecimento que ele desfruta diante dos outros em razão de sua contribuição à Cidade, ou à sua atividade conforme o *telos*. Aqui temos que fazer uma pausa para voltarmos ao problema do mérito, já que não estamos estudando um pensador jurídico situado somente no saber do Direito, mas um lógico, um biólogo, um físico que articula esses saberes para compreender a vida ético-política, e que sistematiza as formas de governo, porque nelas o mérito será destacado conforme a virtude cívica de cada cidadão. Assim, para os defensores da democracia, a justiça distributiva repousa sobre os princípios da liberdade e da igualdade, porque os não ricos constituem a maioria dos cidadãos da Cidade, logo, com esse argumento, desejam igualar-se aos ricos que são poucos e que, por desfrutarem da riqueza econômica, têm acesso aos cargos políticos ao distribuírem os poderes da Cidade entre si, repartindo os benefícios derivados da legislação oligárquica. Por conseguinte, os oligarcas defendem a desigualdade como critério em vista de serem a minoria diante dos muitos não ricos.

Aristóteles reconhece a igualdade - *isótheta-ισότητα* -<sup>12</sup> como elemento básico da justiça política, porque é um valor que advém dos melhores costumes - *ethos-εθός* - entre os gregos. Dessa forma, compartilha da ideia do meio - *meson-μέσον* - como centro do equilíbrio entre os extremos, de onde deriva sua concepção de mediania como virtude - *aretē-ἀρετή* -: o meio termo - *ēs μέσον* - entre os extremos que se configuram em evitar o excesso - *pleïon-πλεῖον* - e a falta ou defeito - *ēlatton-ἐλαττον*. Esse meio termo,<sup>13</sup> que optamos por chamar de justo meio é a *mesotes*, por consistir no critério objetivo de proporção recíproca na distribuição de cargos, honras e riquezas entre os cidadãos da Cidade, e essa atribuição - *time-τιμή* - passa pelo mérito - *axia-ἀξία* - em que consiste a excelência como termo médio. Para Tabosa:

O critério para impedir a distribuição equivocada de funções é a impossibilidade objetiva para determinar esse mérito. O justo em termos de distribuição em Aristóteles não está fundamentado no mérito entendido como dignidade do indivíduo, ou seja, como algo interior ao indivíduo, mas pelo mérito entendido como capacidade. Ou seja, cada um deve receber de acordo com suas

<sup>12</sup> O termo igualdade no grego antigo tinha muitas concepções como, por exemplo, *isonomia-ισονομία* que é constituído de *isos-ισο*, que significa igual, e *nomos-νομία*, que se trata de norma de um modo geral como moral, legal ou costumeira, configurando o *princípio segundo o qual todos os homens são submetidos à mesma lei e gozam dos mesmos direitos e obrigações* no que tange à vida política. Mas o sentido igualdade que aqui empregamos vem do vocábulo *isótheta-ισότητα*, em que *isos-ισο* denota igual, e *τητα-theta* ‘comum’ acrescido do sufixo ‘dade’, juntado a adjetivos para formar substantivos que expressem a ideia de estado, situação ou quantidade. Assim, igualdade significa o estado em que duas ou mais pessoas têm o mesmo valor, a mesma grandeza, a mesma importância, a mesma consideração e são portadores de igual respeito diante da comunidade em que vivem (BAILLY, 2000).

<sup>13</sup> “Quando procuramos o porquê ou a essência da coisa, nesse caso estamos a inquirir qual é o termo médio [...] O termo médio é a causa, sendo ele o objeto de todas as nossas inquirições” (*Anal. post.*, 90a,6).

capacidades, em outros termos, proporcional ao que cada um traz  $\chi\rho\epsilon\iota\alpha$  (necessidade/utilidade) em comum (2016, p. 10).<sup>14</sup>

O mérito, para Aristóteles, não se associa à riqueza ou à pobreza dos cidadãos, nem tampouco ao número destes, se são muitos ou não, e tampouco à condição do cidadão na Cidade. No entendimento do estagirita, o mérito tem relação com aquilo que o cidadão representa para a Cidade em virtude do que já fez por ela ao longo de sua vida. Nesse sentido, o mérito tem por validade as realizações do cidadão em favor da Cidade, pois, ao beneficiá-la, estará beneficiando o conjunto dos que nela vive procurando a justiça como bem comum.

O termo português 'mérito' vem do latim *meritum* - *mereo* - que significa ganho, lucro, proveito ou valor, ao passo que *meritus*, particípio de *mereo*, tem o sentido de merecido, justo, justificável, que procedeu bem com alguém que serve ou que serviu ao exército etc. *Axia* tem o sentido de valioso, que tem valor, cujo caráter é valoroso. Nesse sentido, moralmente, o justo distributivo se reporta ao merecido que mereceu por sua distinção, por ter efetiva participação na vida política da Cidade, que serviu à comunidade. Portanto, honras e benefícios que a Cidades delega aos cidadãos não dizem respeito à posição *a priori* de alguém na Cidade, mas como esse cidadão age ou agiu para com a Cidade na figura dos outros cidadãos. Dessa forma, o mérito não é um merecimento dado pela condição da pessoa, mas um complexo sistema de reconhecimentos àquele que se distinguiu por muitos motivos. À primeira vista, essa concepção de Aristóteles está tomada de valores aristocráticos ou antidemocráticos aos olhos de hoje, mas, ao que nos parece, tem sua singularidade racional à medida que perguntamos sobre o papel da política e seu significado no mundo grego, e, para nós, mesmo depois das leituras feitas pelos pensadores modernos, Maquiavel e Hobbes, em que cada um, a seu modo, tentaram desconstruir o pensamento ético-político de Aristóteles em nome de uma concepção política cuja moral lhe fosse subordinada e descolada da Ética como teoria geral da justiça e instância crítica da política. Para a erudita Úrsula Wolf, a justiça distributiva tem duas percepções por parte de Aristóteles: a individual, tratada na *EN.*; e a cidadina, estudada nas relações políticas (2010, p.106). Mas, entendemos que, em ambas as perspectivas, o filósofo deseja dizer que a virtude é o ponto axial quanto à distinção que a Cidade proporciona ao indivíduo. Isso está bem explícito quando Aristóteles não nega que, de todas as formas de governo, a *politeia* é aquela que expressa a excelência, porque tem nas virtudes o esteio das relações cidadinas, visto que "os homens não se associaram apenas para viver, mas, sobretudo, para a vida boa" (Pol.1280a,30), sendo que "a finalidade e o

71

<sup>14</sup> "Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas[39] forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades! (MARX, 2012, p. 33).

*objetivo da cidade é a vida boa*” (Pol. 1280b,40), indo além das alianças militares e dos tratados comerciais entre as cidades.

Nesse caso, Aristóteles não acredita que as formas de governo oligarca e democrática atendam às Cidades em expectativas e exigências, porquanto são parcialmente oriundas de grupos políticos que não veem a Cidade como uma totalidade articulada em proveito dos cidadãos. Dessa forma, alguns e muitos não representam a Cidade, mas o conjunto dos cidadãos deveria expressar a justiça por meio das virtudes, porém, para isso, a *educação comunitária* consistiria em uma obrigação da Cidade para com os cidadãos, instruindo-os da melhor maneira possível, de forma que os feitos de cada um pudessem ser compartilhados por todos como síntese dos esforços pessoais e coletivos, sendo, portanto, o mérito o critério da justiça distributiva. Não nos esqueçamos de que a amizade, para Aristóteles, não se restringe à mera relação de dois ou mais indivíduos, porém à formação de relações afetivas ligadas como cadeias de transmissão a empolgar a *polis*, relação social típica de ideais com preocupações mútuas (fraternidade, solidariedade, laços integrativos). Nesse caso, Aristóteles afirma que a amizade prescinde da justiça por ser algo vital na relação social.

Todavia, a justiça distributiva, do ponto de vista político, necessita da “arte ética” de produzir ações virtuosas, porque, em última instância, ela define moralmente o político no seu ofício de produzir boa governança e, nesse caso, o homem público deve ter em vista que *“o bem, em política, é a justiça que consiste no interesse comum. A opinião geral é de que a justiça consiste numa certa igualdade”* (Pol.1282b,17). Por outro lado, a igualdade, em se tratando de justiça distributiva, não se calca na proporção aritmética própria da dimensão das relações pessoais, mas na forma geométrica das proporções em que o mérito se vincula ao ofício, à arte, à técnica do cidadão como devoção à Cidade por meio de préstimos. E, segundo o estagirita, o bom governante é o bom flautista:

Entre tocadores de flauta igualmente hábeis na sua arte, não seriam, de preferência, os bem-nascidos a ser dotados de flautas, pois não é o mais bem-nascido que toca melhor; a quem desempenhar melhor o seu trabalho, deve ser dado o melhor instrumento. Se ainda assim não ficou claro o que referimos, mais evidente ficará se insistirmos neste ponto. Se um tocador de flauta se destaca na sua arte, mas é inferior em bom nascimento e beleza; e mesmo que qualquer destas qualidades (i.e., bom nascimento e beleza) sejam um bem superior ao da arte da flauta; e mesmo que tais qualidades superem a arte da flauta numa proporção superior à que o melhor tocador de flauta supera os seus companheiros de arte; não obstante, é a ele que deveremos dar as melhores flautas. Mas se fosse como acabamos de dizer, a superioridade de riqueza e o bom nascimento deveriam contribuir para o desempenho dessa função, mas o facto é que não contribuem (Pol.1282b,30).



Aristóteles enfatiza que a virtude, inicialmente a arte de bem executar um ofício, transformando-se em qualidade moral, e é critério de distinção quanto à justa distribuição de honras, bens, cargos etc., porque, nesse sentido, está aqui a raiz do mérito. No entanto, estas considerações do estagirita oferecem muitos problemas no que concerne aos dias de hoje em que a democracia deixou de ser forma de governo ou regime político para transformar-se em *modus operandi*, um estilo de vida burguês liberal, valor a ser perseguido; e que a imagem do mérito se associa aos privilégios do bom nascimento e das melhores condições materiais de vida. Mas, sendo a virtude a arte do bom desempenho, o mérito, nesse caso, consiste na ideia de que a melhor flauta deva ser entregue ao flautista e, em última instância, ao melhor flautista, não obstante possa parecer contrassenso se tomarmos nossa democracia burguesa como parâmetro para pensar o sistema constitucional do filósofo.

O mérito, para Aristóteles, não se circunscreve ao simples merecimento como um lugar ocupado no jogo das classes sociais, mas conquista do cidadão quando as instituições políticas, tais como justiça e educação, são distribuídas, por exemplo, aos cidadãos de forma inteligente e na consecução do bem comum por mais que essa expressão talvez não represente nada em nossos dias. Busquemos, então, a origem do mérito entre os gregos.

O herói do mundo homérico é, antes de tudo, um chefe; em primeiro lugar, um comandante de sua casa – *oikos-oïkos* – sobre a qual exerce “soberania ilimitada”, não estando submetido a nenhuma autoridade externa ou mesmo aos elementos coercitivos do conjunto social, tendo, por outro lado, a segurança da legitimidade sobre seu clã, porque exerce sua qualidade de guerreiro para intimidar os que, do lado de fora da casa, desejam lhe retirar o mando. Para exemplificar isso, tomo o caso de Ulisses que, por não retornar em tempo a Ítaca, depois da guerra contra os troianos, teve as suas casa e esposa cobiçadas por senhores de outras casas, tudo em virtude da ausência do *déspota*.

Nesse caso, a “sociedade homérica” só reconhece uma virtude no herói, seu poder de luta manifesto na habilidade com as armas e, decorrente disso, em sua capacidade de fazer com que seus liderados morram em favor dele. Todavia, um herói não precisa demonstrar sua virilidade somente quando seu domínio é ameaçado. Consideremos o exemplo de Aquiles (e outros heróis), que luta ao lado dos seus iguais-rivais em heroísmo, pois um herói não cria fama ao lutar contra um desigual, um inferior; isso não lhe trará honra, feito, memória, mas desonra. Assim, Aquiles duelou contra o respeitável Heitor, por exemplo. “O herói não pode escolher os valores pelos quais luta. Ele representa o valor, mais ainda, é o valor e essa condição o vincula às expectativas dos seus súditos e dos seus pares, que formam a consciência que ele tem de si mesmo” (VEGETTI, 2014, p. 35).

Nessas condições, o herói é bom em si e para si, tal qual Nietzsche descreve muito bem no início de sua *Genealogia da moral*. Todo herói é um *agáthon-αγάθων*, aquele que, sendo bom, desfruta da honra em ser como ele é, senhor de si e pouco se importa com o destino e com as opiniões dos não *agathon*, muito embora deseje também

ser reconhecido pelo seu rival ou par em moralidade guerreira. Assim, todo herói é um “capaz de” a todo momento, porque dele se espera toda força reputável fora e dentro do *oikos*, já que nisso consiste sua *areté*, virtude. A virtude do *agathon* nem de longe se parece com a do político, homem da Cidade. O herói mítico é como aquele que vive nas asperezas do campo e, por vezes, na solidão, por isso é barbudo e cabeludo na representação do selvagem, sendo capaz de sobrepor-se aos rivais e adversários. Não podemos esquecer, contudo, que a virtude heroica, aristocrática, não é abandonada pelo político, mas transformada a partir de novas exigências cidadinas: da casa, *oikos*, à Cidade, *polis*.<sup>15</sup>

A honra<sup>16</sup> do herói também pode advir das habilidades em discursar no conselho de iguais-rivais, porque também é outro feito que demonstra outra qualidade de força: a força da persuasão. Nesse caso, ele desfruta da honra na forma de admiração e inveja, disposições emocionais que parecem se excluir pela ambivalência, mas retornam ao herói como mérito e, por isso, ele merece ter o *status* que tem no seu ambiente. A fama - *kleos*-κλέος -, que é obtida como patrimônio de si, é a condição de sua honra - *time* -, que faz com que ele saboreie o prazer do merecimento. Porém, outra virtude é exigida do *agathon*: o reconhecimento das virtudes de outro *agathon* como força vital, por isso são iguais-rivais: Aquiles é igual-rival de Agamenon como o é igual-inimigo de Heitor. Logo, honra, mérito, virtude, fama etc. expressam valores aristocráticos de merecimento por conta do lugar que o herói desfruta em sua casa e/ou para além dela, valores estes que os oligarcas pretendem comprar com seu dinheiro, ou são radicalmente transformados pelas ações dos democratas que não inventam, mas os trazem para si como condição existencial a fundar um regime político a partir da liberdade e da igualdade; valores idealizados em princípios a reger todos os cidadãos não virtuosos e não ricos.

No entanto, segundo Aristóteles, “a superioridade de riqueza e o bom nascimento deveriam contribuir para o desempenho dessa função, mas o facto é que não contribuem” (*Pol.*1282b,30), porque as melhores flautas devem ser dadas não somente aos flautistas, mas as melhores nesta arte em razão do *telos*, fim, ou seja, se tudo o que existe tem um fim e esse objetivo visa à virtude como perfeição, a *areté* dos flautistas é tocar muito bem a flauta, porque para isso ela foi feita. Destarte, o estagirita opera um giro de muitos graus na ideia de justiça distributiva pois, segundo ele, os virtuosos devem ocupar as magistraturas pelo simples fato de serem virtuosos, e serão os melhores na condução dos negócios da Cidade. Essa virtuosidade como condição do mérito, Aristóteles toma de Platão ao mesmo tempo em que a inverte, não para ser uma especificidade do rei-filósofo, mas como condição de todo cidadão que tem talentos desenvolvidos por meio de hábitos educados, uma vez que, para o filósofo, a educação colabora na perfectibilidade do caráter humano. Segundo MacIntyre (1991):

<sup>15</sup> Grosso modo, um processo evolutivo que talvez tenha influenciado Hegel em sua *Filosofia do Direito*.

<sup>16</sup> “O conceito de honra na sociedade da qual Aristóteles era porta-voz [...] A honra do indivíduo era o que lhe era devido, bem como a seus parentes e a sua família porque tinham seu devido lugar na ordem social. Desonrar alguém é deixar de reconhecer o que lhe é devido” (MACINTYRE, 2001, p. 201).

[A justiça distributiva] Consiste na aplicação de um princípio de merecimento a uma variedade de situações. Mas os princípios de merecimento só têm aplicações em contextos que satisfaçam duas condições. Deve haver algum projeto comum para a realização de cujos objetivos os que são considerados mais merecedores contribuirão mais do que os que são considerados menos merecedores; e de haver uma visão comum de como tais contribuições devem ser medidas e como as recompensas devem ser classificadas (p. 121).

Nesse caso, haveria necessidade de arranjos políticos que pudessem estabelecer justos critérios de distribuições de honras, cargos e riquezas ao modo da repartição equitativa, isso porque, em se tratando de justiça, a igualdade deve ser compreendida como um sistema de equidades, pois, se alguém contribuir com mais, pode obter mais merecimento em proporção ao seu esforço e ao seu préstimo. Então, as medidas podem e devem ser razoáveis quanto à classificação das recompensas meritórias. Assim, os cidadãos, segundo MacIntyre, devem elaborar um pacto prevendo as diversas situações em que a Cidade agiria conforme distribuição por justo meio, concordando com a ideia aristotélica de que a política é arquiteta dos princípios jurídicos. Mas a ideia de justiça distributiva aristotélica passa pela consideração de como e em que circunstâncias o mérito deve conduzir a recompensa que expresse justiça, equidade, e, por isso, a Cidade só poderá agir justamente se o acordo tiver consenso de todos, uma vez que a Cidade é um palco de múltiplas colaborações.

Partindo dessas observações, constatamos primeiro que *Ética a Nicômaco* e *Política*, obras separadas-interligadas como complementariedade, somente são propositivas, porque operam muitas críticas refutadoras e assimiladoras do *ethos* grego quanto aos costumes e ao sistema de valores que o sustentam, e as saídas propostas por Aristóteles são impregnadas desses valores, pois, sendo um grego, seu projeto ético-político é grego e a saída não poderia ser não grega, a começar pelo justo meio que domina a mente grega pela ideia de proporção existente na sua própria arquitetura, por exemplo, ou na escultura, que expressa o contorno perfeito das linhas, a clareza das formas e beleza conjugados. Para MacIntyre (1991, p. 133):

A justiça é uma questão daquilo que é equitativo, isto é, *tò isón*, o igual. A igualdade da justiça consiste em casos semelhantes serem tratados de forma semelhante e em diferenças proporcionais de mérito serem tratadas de acordo com essa proporção. Desse modo, uma distribuição é justa, se e somente se preserva entre dois casos, onde os receptores são desiguais em mérito.

Possa ser que sim, mas as críticas propositivas por parte de Aristóteles em sala de aula, aos seus alunos, têm distância homérica em face da realidade de cada cidade grega por motivos que vão desde a tradição posta pelos costumes às impossibilidades de ordem prática, sendo esta geralmente não pensada pela logicidade quanto ao aspecto político. Aliás, a logicidade de uma teoria, por mais bem organizada que seja,

não resiste às imponderabilidades dos quotidianos repletos de desejos, interesses e outras contingências espetaculares. Para tanto, o platônico estagirita se socorre da ideia de educação como instituição política que viabilizaria a virtuosidade como campo necessário ao projeto de Cidade não ideal, mas possível na linha do razoável, pois “*ser virtuoso é um pré-requisito para tal racionalidade*” (Idem, p. 122).

Nesse caso, o *ethos* é mais convincente do que o *logos* não por relação de importância ou *episteme*, mas porque naquele reside o centro das decisões das relações cidadinas para não dizer humanas, já que as crenças são muito mais profundas que um determinado plano lógico, até porque já estão postas como tradição por meio dos costumes. Mas, como Aristóteles é uma mescla de reformador político e social, pensamos que essa dosagem ajudou a separar o imaginável do possível, por isso suas utopias não foram tão acirradas quanto às de Platão, pois, para o estagirita, a natureza estava no *bios-physis* e não no *logos-poiesis*. Assim sendo, conforme Aubenque, “*se a prudência é a virtude intelectual que permite a cada vez definir a norma, o equânime deverá possuir no mais alto grau a virtude da prudência para aplicá-la em seu domínio próprio, o da justiça distributiva dos bens*” (2008, p. 76).

Agora podemos aliar justo distributivo à equidade de maneira mais consistente devido ao jogo das proporções que ambos manipulam por conta de suas naturezas e da elasticidade que produzem na realidade jurídica. Pensar justiça distributiva dissociada da equidade presta um desserviço à reflexão sobre a justiça em sua totalidade, porque ela, a distribuição justa, tem a finalidade de operar conforme caso a caso. Diante disso, o discernimento na linha do prudencial torna o cidadão ciente da relação *logos-ethos* e o conduz à reflexão de que os costumes são valorosos somente, porque deles nasce o sentimento de justiça que a razão procura reinterpretar como um tecelão na trama das linhas de sua tela por meio dos muitos pontos que desenha: a arte de estreitar os espaços sem suprimi-los, mas com o propósito de torná-los proporcionais entre si. Concordamos com Berti de que “*entre as duas formas de justiça examinadas por Aristóteles, apenas a primeira, justiça distributiva, presta atenção aos indivíduos e às suas diferenças, considerando, sobretudo o mérito que eles têm*” (2014, p. 89).

Dessa perspectiva, o justo distributivo, na configuração dada por Aristóteles, ressalta os indivíduos e suas diferenças pelo mérito que seria uma construção de cada um no universo das relações sociais, ao passo que a justiça corretiva, mais uma vez, não se atém às qualidades dos indivíduos, porque todos são iguais aritmeticamente, porquanto visa ao ressarcimento e não à distribuição: a justiça distributiva atribui; a corretiva pune, restaura. Mas, se pensarmos a Cidade como empreendimento de cidadãos que buscam nela viver por diversos motivos, é interessante pensar que o justo distributivo é adequado por não ser ela uma espécie de sociedade em que o empreendimento é posto por todos em comum, mas que exige regras para estabelecer ganhos em virtude do investimento de cada membro (HUTCHINSON, 2009, p. 288).

De fato, a premissa da qual Hutchinson parte está correta não só sob o ponto de vista da sociedade como empreendimento e das análises que Aristóteles elabora para compreender as disputas entre democratas e oligarcas. Mas também, por outro lado, precisa ser dito que Aristóteles estreita suas observações a partir do melhor da tradição do *ethos* grego, destacando o lugar em que cada um ocupa em razão do mérito

conquistado no problemático jogo das relações sociais, obtendo, assim, a dignidade política como reconhecimento. Porém, esse reconhecimento mesmo tendo origem no épico mundo homérico, não mais consubstancia o de Aristóteles, porque, desde Sócrates, a virtude teve um giro que ensejou ao estagirita pensar em uma Cidade constituída por cidadãos virtuosos do ponto de vista moral e intelectual que pudessem erigir uma condição social de bem-estar aos que nela vivem. E o merecimento que a justiça distributiva aristotélica permite especular também pode ser vista na qualidade das pessoas como, por exemplo, a condição física de duas mulheres. Tomemos o caso das passageiras do metrô do Rio de Janeiro. Uma mulher de vinte anos tem que pagar o bilhete para adentrar a estação e tomar o trem, sendo que seu assento não está garantido, pois só se sentará caso haja disponibilidade de uma poltrona. Por outro lado, no caso da mulher de oitenta anos, além de ela ter o direito à gratuidade do bilhete, no interior dos vagões, existe uma quantidade de assentos destinados às mulheres de sua condição biológica para sentar-se, porque tal idade não oferece a mesma resistência física que a mulher de vinte anos tem. Nesse caso, houve um conjunto de proporções que nos levar a crer que a justiça distributiva de Aristóteles, na sua integralidade, pode nos servir de reflexão, não nos esquecendo, porém, das temporalidades referentes aos textos, mesmo dos pensadores gigantes.

Assim, a justiça distributiva aristotélica é revitalizada porquanto nossa sociedade conhece a liberdade embora despreze o seu fundamento que é a igualdade, elemento forjador de sociedades bem organizadas. Porém, o espírito de igualdade não se baseia no *um por um* como em muitos casos se exige, mas nas proporções estabelecidas pela política como arte de buscar soluções em vista do bem comum ou da maximização das oportunidades iguais para os cidadãos. Não somos ingênuos. Já dissemos antes que Aristóteles parece estranho ao nosso mundo liberal, porém um tanto familiar, porque sua visão ético-política propõe a virtude como condição do mérito, da honra, do reconhecimento, da dignidade, da possibilidade de os talentos serem honrados distintamente sem se constituírem em privilégios, elementos corrosivos das sociedades como a nossa cuja corrupção dos agentes públicos tem peculiaridades. Esse problema cabe uma digressão que consideramos oportuna.

Segundo o *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, o termo 'corrupção' vem do latim *corruptio*, *ōnis*, que significa *deterioração*, exemplificado nestes casos: "*modificação, adulteração das características originais de algo; derivação: sentido figurado, depravação de hábitos, costumes etc.; devassidão; ato ou efeito de subornar uma ou mais pessoas em causa própria ou alheia, ger. com oferecimento de dinheiro; suborno; uso de meios ilegais para apropriar-se de informações privilegiadas, em benefício próprio.*"

Todas essas acepções cabem para nosso intento. Quando um agente público estabelece tratativas com indivíduos ou empresas da iniciativa privada em que o propósito é obter diversas vantagens ilícitas, inclusive pecuniárias, em detrimento de sua função pública, este descaso paracom o serviço público prejudica o erário público e, por fim, ignora as necessidades dos que se servem dos serviços públicos, expressando total desprezo por pessoas e valores, além de não se identificar com elas por se considerar superior a elas, logo desigual em relação ao conjunto dos cidadãos.

Assim, nos atos de corrupção, há um despreço pelo outro e pela moralidade baseada na razão pública que sustenta os valores da administração do Estado.

Nesse sentido, pouco importa se a justiça distributiva tenha ou não por fim corrigir os erros do sistema para igualar os que estão ou são desiguais por diversas razões. Talvez esses corruptos entendam que tanto o Estado como a riqueza produzida pela sociedade sejam de propriedade deles, pois os oligarcas-liberais não reconhecem os outros valores e muito menos os respeitam em suas condições existenciais, olvidando as conquistas maturadas pelos agentes públicos preocupados com os arranjos institucionais inteligentes em que a justiça tenha papel protagonista na equação de conflitos inerentes às relações sociais. Logo, os atos de corrupção consistem, do ponto de vista aristotélico, na *desmedida* por caracterizarem-se como excesso ou vício contrário ao justo meio, uma desproporção que configura no ato injusto ao lado de outros elementos ilegítimos que são a ilegalidade e a iniquidade.

### 3 O JUSTO DISTRIBUTIVO EM AGNES HELLER

Agnes Heller nasceu em Budapeste, Hungria, 1929 e morreu em 2019, Balatonalmádi. Estudou filosofia na Universidade Eötvös Loránd, Budapeste, onde foi aluna e discípula de György Lukács, tendo em 1978 se exilado na Austrália onde passou a lecionar na Universidade de Trobe e depois trabalhou na Nova Escola de Pesquisa Social, em Nova Iorque. Suas áreas de atuação na Filosofia são, a saber: História da Filosofia, Filosofia Grega Antiga, Pensamento Marxiano, Ética, Filosofia Política e Problemas do Quotidiano. Os principais livros de Heller são *Sociologia da vida cotidiana*, *A revolução da vida cotidiana*, *Teorias das necessidades de Marx*, *Aristóteles y el mundo antiguo*, *Além da justiça*, *Uma teoria da história*, *O homem do Renascimento* etc.

Segundo Agnes Heller, em seu livro *Aristóteles y el mundo antiguo*, o filósofo se distingue dos que o antecederam e de seus coetâneos por um detalhe peculiar: o estagirita analisa os fatos a partir da lógica de que um ato é desdobramento de uma causa, empiricamente, ou seja, o plano concreto da existência e das possibilidades existentes são perfeitamente possíveis na relação dialética de ato e potência (HELLER, 1981, p. 176). Ainda, para Heller, o pensamento de Aristóteles pôde captar com agudeza os diversos planos da realidade dos objetos, vide, por exemplo, o caráter polissêmico da ideia de justiça estudada por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, que é tomada desde excelência moral até o sentido de conjunto de instituições jurídico-políticas, além de determinar a relevância da justiça distributiva como subcaso de justiça. Para Heller, em *Além da justiça*, Aristóteles teve o mérito de descobrir:

O caráter polissêmico da noção de 'justiça' e distinguiu claramente os diferentes usos desse termo. Entretanto, dentre essas distinções ele preservou intacto o conceito ético-político de justiça. Justiça enquanto 'a soma total das virtudes' é o conceito de justiça (certeza), que tem sua contraparte política, o sistema. É na política, o Estado justo, que a virtude do bom cidadão e aquela do bom homem coincidem (HELLER, 1998, p. 111).

De acordo com Heller, Aristóteles manteve o sentido ético-político de justiça por considerar que os atos justos se constituem no seio da comunidade política, e, nesse caso, cada ação deve corresponder ao interesse previamente determinado pelos costumes válidos e pela lei como valor bom na medida em que os legitima politicamente. Esse valor bom é aquele que pode harmonizar o direito de um com o direito de todos no universo político, o que enfatiza ser, na medida do razoável, a coincidência entre bom cidadão e bom homem na *polis*, cujo regime deveria ser constitucional (*politeia*), em que os cidadãos exerceriam cargos políticos (judiciais, administrativos e deliberativos) em razão da própria natureza política do homem. Contudo, ressalto que o bom cidadão nem sempre coincide com o bom homem, visto que este se pauta pela excelência moral, enquanto aquele deve traçar a existência conforme a Constituição que organiza as instituições jurídico-políticas da cidade.

É bom frisar que o sentido ético-político da justiça no pensamento de Aristóteles tem dois aspectos que se entrelaçam. Na perspectiva Ética, ela é tomada como totalização das virtudes, ao passo que, na esfera política, é pensada como conjunto das instituições que viabilizam a Cidade como centro material e espiritual dos cidadãos; este é o universo das relações nobilitantes, enquanto aquele diz respeito às trocas no que concerne à possibilidade da bioético-política.

Nesse sentido, a justiça é fundamental porque ela é o maior bem da política, por isso se torna correto dizer, por outro lado, segundo Aristóteles, que a igualdade é o bem da justiça. Todavia, essa igualdade defendida por Aristóteles é a igualdade proporcional que consiste, conforme Heller (1998, p. 35-36), no mastro ou ponto axial em que se separam os iguais dos desiguais, uma vez que a igualdade absoluta seria uma forma de injustiça por ignorar singularidades. Essas singularidades Heller capta da ideia de justiça distributiva aristotélica em que a igualdade relativa de riquezas refere-se *a nem tão muito e a nem tão pouco*, mas riqueza média como condição necessária de boa vida, boa Cidade, bom cidadão etc. (Idem, p. 247).

Ao contrário dos tempos modernos, a filosofia antiga não dissociava os saberes provenientes da Ética, da Política, do Direito e da Filosofia Social, pelo contrário, filósofos como Aristóteles, por exemplo, que tinha classificado as esferas do saber, dialeticamente, analisava os fenômenos morais, políticos, jurídicos e sociais em uma perspectiva de totalidade em virtude de os elementos estarem deveras, na ordem dos fatos, associados porque se relacionam entre si necessariamente. Nesse sentido, Heller resgata a ideia e o debate em torno da justiça como um problema próprio desses campos filosóficos, tanto que, a filósofa no livro *Além da justiça*, procura articular essas áreas da Filosofia para investigar o valor e a virtude de justiça como elementos de unidades articuladas desses saberes (Idem, pp. 9-11).

A partir dessa articulação, Heller desenvolve uma série de conceitos sobre justiça que ora destaco os mais pertinentes para os fins deste trabalho: 1. justiça formal (estática) - conjunto de normas e regras destinado aos membros de um agrupamento social (Idem, p. 15-17); 2. justiça ético-política - as virtudes morais como justiça, bondade, mérito etc. deveriam fundar e reger uma ordem política projetada como justa nas relações sociais independentemente de qualquer tipo de sanção (Idem, p. 79-81); 3.

justiça dinâmica - aplicação de normas e regras por parte dos membros da sociedade (Idem, p. 165-166); 4. justiça sociopolítica - refere-se aos elementos punitivo e distributivo da sociedade que não são pensados sob o ponto de vista de certezas morais, mas sobre princípios morais conectados com outros aspectos como política, ciência, produção econômica etc. (Idem, p. 213-214); 5. conceito incompleto ético-político de justiça - *“busca estabelecer uma base normativa comum para diferentes modos de vida [...] Modos de vida podem ser ligados dessa forma (a) se eles têm certas normas em comum e (b) se são ‘igualados’ por normas comuns”* (Idem, p. 301).

Do exposto, destaco que a justiça distributiva, segundo Heller, deve ser pensada a partir de moldes dados pelo conceito ético-político de justiça, ou seja, justiça distributiva deve estar fundada em preceitos morais válidos do agrupamento social (Idem, p. 249) não *in abstracto*, mas levando em consideração formas particulares de vida (Idem, p. 258). Por outro lado, para Heller, igualdade distributiva consiste em que *“cada membro de uma sociedade (nação ou comunidade) recebe uma cota igual de riqueza criada por uma sociedade”* (Idem, p. 259), logo a desigual distribuição baseia-se em cotas desiguais de riqueza, no que contraria o princípio de que *“justiça distributiva nada mais é do que um aspecto do conceito ético-político de justiça”* (Idem, p. 279).

A justiça, na concepção aristotélica, visa o todo da Cidade como justiça total, por isso a justiça não é parte da virtude, ela é a virtude perfeita, pois sendo legal é sempre lei, portanto eleva a importância das instituições jurídicas à condição de mecanismo de viabilização da vida cidadina, dessa forma ressalta que a cidadania é uma condição *cultural* a partir da vida urbana. Violar a justiça é violar a igualdade, já que esta é parte importante da justiça, que possibilita a liberdade do cidadão. Assim, violar a igualdade é atentar contra o sentido estrito da lei e a função da justiça é separar e reunir o partilhável e o participável, constituí-los e instituí-los, pois, dessa forma, a justiça é a instituição por excelência da sociedade que transforma homens em cidadãos porque, sendo a totalidade da Cidade, faz com que o cidadão participe do partilhável, cujo fundamento é a justiça como igualdade e proporcionalidade.

Ressaltamos que a produção filosófica de Heller se divide em dois grandes grupos, segundo Mafra, (2010): o primeiro está ligado à análise da História da Filosofia, fazendo parte desse grupo trabalhos históricos e analíticos de grande valor teórico, científico e de indiscutível aprofundamento conceitual; o segundo grupo destaca-se pela tematização e reflexão de grandes noções conceituais, entre as quais, a teoria das necessidades e a quotidianidade são temas paradigmáticos. Agnes Heller, em *Além da justiça*, enumera as seguintes ideias de justiça: 1. A cada um a mesma coisa; 2. A cada um de acordo com seus méritos; 3. A cada um de acordo com seu trabalho; 4. A cada um de acordo com suas necessidades; 5. A cada um de acordo com sua posição; 6. A cada um de acordo com seu direito legal (HELLER, 1998, p. 45).

Nem todas as espécies de conceitos éticos de justiça implicam um conceito político de justiça [...] Nem todos os conceitos ético-políticos de justiça protegem uma ordem sociopolítica, onde todas as normas são morais [...] o que tem de ser considerado como moralmente bom, virtuoso ou meritório normalmente é definido em conjunto com a



imagem da ordem política projetada como justo (HELLER, 1998. p 79).

O justo distributivo helleriano encontra-se na ideia de justiça sociopolítica:

1. "Aristóteles, que cunhou o termo 'justiça distributiva', recomendou uma igualdade relativa de riqueza - nem tanto, nem tão pouco, mas 'riqueza média' - como uma condição de boa vida, bom cidadão, boa cidade" (1998. p. 247);

2. "A distribuição de bens materiais tem sido sempre preocupação com imagens e teorias de justiça, mas, mesmo quando o aspecto teve a maior importância, ele foi sujeito e entendido dentro de uma teoria geral de justiça e encaminhado de acordo com a estrutura de um completo conceito sociopolítico de justiça" (Ibidem);

3. "Desejo tornar claro que as questões levantadas sob o título 'justiça distributiva' devem ser manejadas dentro dos modelos de um conceito ético-político de justiça" (1998, p. 249);

4. "Eu não apresentarei qualquer modelo alternativo 'padronizado' de justiça distributiva porque acredito que a justiça ou injustiça de distribuição não pode ser definida *in abstracto*, mas pode apenas ser definida como elemento de uma forma particular de vida." (Idem, p. 258);

5. "Por igualdade distributiva quero dizer que cada membro de uma sociedade (nação, comunidade) recebe uma quota igual de riqueza disponível criada por essa sociedade [...] Por desigualdade distributiva, quero dizer que, de acordo com certos padrões (ainda não especificados), algumas pessoas obtêm uma quota maior do que outras" (1998, p. 259).

81

## CONCLUSÃO

A palavra política tem diversas implicações em razão dos seus múltiplos significados que guardam em si, por isso é um termo polissêmico, tendo sua origem no grego antigo πολιτικά-*politika*, adjetivo em que ao mesmo tempo é: 1. nominativo plural, forma neutra de πολιτικός-*politikós*; 2. forma neutra plural acusativa de πολιτικός-*politikós*; 3. forma vocativa plural neutra de πολιτικός-*politikós*. O adjetivo πολιτικός, político, tem como termo feminino πολιτική-*politikí* que também é traduzido por política. A palavra πολιτικά-*politika* é constituída pelo prefixo πόλις-*polis* que significa Cidade - universo dos indivíduos associados -, e, por outra, ικα, sufixo feminino que tem sua origem em ική-*iké*, sendo ικά forma plural e feminina de ικός-*ikos*, sufixo adjetivado introduzido em substantivos que têm o sentido de "característico de, similar a, típico de", ou seja, forma substantivos que designam "disciplina, prática ou atividade". Sendo assim, πολιτικά-*politika* é um conjunto de práticas e atividades do πολιτικός-*politikós* no que se refere aos negócios, aos arranjos, às soluções que dizem respeito à Cidade.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> "Observamos que toda a cidade é uma certa forma de comunidade e que toda a comunidade é constituída em vista de algum bem. É que, em todas as suas ações, todos os homens visam o que pensam ser o bem. É, então, manifesto que, na medida em que todas as comunidades visam algum bem, a comunidade mais elevada de todas e que engloba todas as outras visará o maior de todos os bens. Esta comunidade é chamada "cidade",

Logo, política é um ofício que visa a composição de conflitos em que se substitui a espada pela palavra, pelo argumento racional, pelo *logos*. Por sua vez o termo πολιτικε-*politike*, em que πόλις-*polis*, prefixo, quer dizer Cidade e ικε-*ike*, sufixo, indica “arte de”, nesse caso política é a arte, técnica ou perícia de administrar a Cidade a partir de leis criadas pelo poder político institucionalizado. Portanto, Cidade é o espaço em que os indivíduos moram, trabalham, divertem-se e organizam-se em um sentido comunitário em contrário à vida sem lei. Assim, o significado de *polis* relaciona-se à comunidade na qual a administração do espaço comum não está afeta ao palácio, uma vez que não existe rei, e muito menos ao templo, em virtude de o sacerdote não ter poderes divinos, arividades apenas cívicas.

Pode-se considerar política, então, do ponto de vista da arte (perícia), sem prejuízo conceitual, como ação humana que, para ser consciente, necessita de formação teórica que a Ciência Política (Ética e Política) forneceria com vista à melhor organização institucional da Cidade a partir daquilo que ficou definido como *soberano bem* para o cidadão por meio da reflexão ética (EN.1095a,14ss). Segundo observação de Bodéus, “essa convicção, no filósofo, explica por que as questões de que ele trata nas *Éticas*, de maneira a estabelecer de modo crítico em que consiste o *soberano bem do homem*, são questões que ele apresenta com a cor de uma busca explicitamente chamada de política” (2007, p. 14).

Nesse caso, parece estar claro que o conceito de justiça proposto por Aristóteles esteja conforme nosso tempo, embora sua abordagem quanto ao justo distributivo necessite de esclarecimentos para não cairmos em anacronismos de duplicidade histórica: nem o filósofo quis dizer no seu tempo o que imaginamos hoje e nem devemos transpor, a partir de hoje, o que queríamos que ele tivesse dito em sua própria época. Os anacronismos têm suas seduções movidas por uma paixão a um filósofo ou por utopismo como forma de crítica aos tempos modernos.

Se a justiça distributiva, segundo Aristóteles, em *Política*, para alguns, visa somente à distribuição dos cargos públicos; para outros, de acordo com EN., propõe, de certa forma, uma distribuição para além dos cargos públicos, mesmo que de forma abstrata e imprecisa. No entanto, nosso entendimento é de que ambas as críticas estão incorretas e isoladas; nesse caso, ler os livros em conjunto ajuda no melhor entendimento de como o estagirita compreendia o justo distributivo. Claro que a perspectiva dele difere da nossa por razões óbvias, mas não se pode olvidar o impulso dado pelo filósofo na construção do melhor conceito desse tipo de justiça tão cara na relação Estado e cidadãos. Uma crítica consistente ao ideário de justiça distributiva aristotélica alega que o filósofo defende o mérito e a honra como condições de merecimento; a honra em razão do *status*, o mérito devido à *virtuosidade* do cidadão. Logo, segundo tais observações, houve, por parte de Aristóteles, uma sintonia com o *ethos* grego e nele ficou preso seu esforço de pensar um justo distributivo à parte dos costumes da velha aristocracia guerreira. Do nosso ponto de vista, tal observação procede parcialmente, porque o estagirita defende uma ideia de mérito associado à ação virtuosa, como no caso dos flautistas que, para ele, teriam preferência na distribuição das flautas, já que são exímios tocadores do instrumento. Quanto à relação

---

aquela que toma a forma de uma comunidade de cidadãos” (Pol. 1252a,1-6.).

entre justiça distributiva e o *status*, posição do cidadão, esta não procede, porque, no que se refere à honra, Aristóteles entende que é uma retribuição da Cidade àquele que se destacou por um feito em benefício dela, quanto ao interesse do bem comum.

Se por *status* se compreende que o cidadão é homem adulto com posse suficiente para não depender dos ofícios “econômicos”, além de não ser escravo, mulher e mancebo, cremos que tal *status* é excludente, embora essa exclusão não seja privilégio de Aristóteles e muito menos do mundo helênico, mas de um universo muito maior que perdurou por mais de dois milênios. Aristóteles não era um “democrático” e nem acreditava na eficácia da propriedade comunal. Vejamos um exemplo de justo distributivo para o filósofo (*Ath. Pol.* 24,3):

Concedeu-se, portanto, à multidão abundância de sustento, conforme Aristides havia proposto; acontecia, de facto, que o rendimento de tributos, de impostos e dos aliados permitia alimentar mais de vinte mil homens [...] para além destes, quando mais tarde se retornou a guerra, havia dois mil e quinhentos hoplitas [...] os órfãos e os guardas das prisões. Na verdade, todas estas pessoas eram mantidas à custa de dinheiro público.

Logo, quem sustenta que as cidades gregas não tinham preocupação central com a questão da propriedade erra por muitos motivos, mas somente dois destacamos: primeiro, era necessário aos cidadãos, sobretudo aos mais pobres, alguma condição de vida; segundo, porque esta mesma condição de vida poria contrapeso nas tensões sociais entre os que tinham alguma condição e os que viviam obscuramente. Na mesma passagem de *Constituição de Atenas* (24.3), Aristóteles relata que muitos “funcionários” ligados à Cidade eram sustentados pelo “erário público” por diversos motivos. Assim, segundo Aristóteles:

O regime actual, aperfeiçoado por costumes e regulado por leis justas seria muito superior porque ofereceria as vantagens de ambos, quero dizer, as vantagens da propriedade comum e as da propriedade privada. Com efeito, a propriedade deve ser, até certo ponto, comum, mas de um modo geral privada. Assim, a separação dos interesses não conduzirá a reclamações recíprocas e alcançará melhores resultados, porque cada um se dedicará ao que lhe é próprio; por outro lado, e segundo o provérbio, a virtude fará que, quanto ao uso da propriedade, “os bens dos amigos sejam comuns” (*Pol.*1263a,21).<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Não podemos confundir diferença com desigualdade. Desigualdade é antônimo de igualdade, enquanto semelhança é antônimo de diferente. A) *Diferente*: 1. Qualidade do que é diferente. 2. Falta de semelhança; DESSEMELHANÇA; DISSIMILITUDE [+ de, em, entre: diferença de idade: diferenças entre a criança e o adulto: diferença em vários aspectos Antôn.: semelhança ] 3. Variedade, diversidade: a diferença das cores do espectro solar. 4. Distinção: Não faz diferença entre ricos e pobres 5. Modificação, mudança, alteração [+ de, em :

O estagirita apela à sua equação do justo meio para formular a ideia segunda qual a Cidade deve contemplar, ao mesmo tempo, as propriedades comum e privada quanto aos três clássicos tipos de uso, gozo e disponibilidade dos bens móveis, imóveis e semoventes, levando em consideração que *“a separação dos interesses não conduzirá a reclamações recíprocas e alcançará melhores resultados, porque cada um se dedicará ao que lhe é próprio”* (Ibidem). Essa adequação entre propriedades comunal e privada deriva de sua crítica à concepção de propriedade existente na República de Platão, destacando, contudo, que *“é claramente preferível que a propriedade seja privada, mas que a sua utilização seja comum; cabe ao legislador definir o modo específico de conseguir isso”* (Pol.1263a,37), porque assenta-se no prazer de utilizar seus bens em proveito dos amigos, estrangeiros etc. sem estar preso ao egoísmo (Pol.1263b,5). Inclusive, afirma David Ross que:

A teoria da justiça distributiva soa um tanto estranha aos nossos ouvidos. Não estamos habituados a considerar o Estado como um distribuidor de riquezas entre os cidadãos. Pensamos nele, mas como um distribuidor de fardo sob a forma de impostos. No entanto, na Grécia, o cidadão considerava-se, tal como foi dito, mais como um acionista do Estado que como um contribuinte, e a propriedade pública, por exemplo, a terra de uma nova colônia, foi frequentemente dividida entre eles, enquanto a assistência pública aos necessitados também era reconhecida (1987, p. 216).

84

Aristóteles sempre pensa justiça distributiva do ponto de vista do justo meio, da analogia - αναλογία - com base na proporção e correspondência geométricas, intuito de não favorecer mais e nem desfavorecer os que dela necessitam. Contudo, críticas podem ser feitas à ideia de justiça distributiva aristotélica, entretanto o que importa, no cálculo dos resultados desta pesquisa, é repensá-la com o propósito de refletir a questão do mérito: a concepção de que o critério, o metro da justiça distributiva no pensamento liberal parece não honrar o conjunto daqueles que, de fato, contribuem para a riqueza da sociedade. Nesse sentido, falamos do conjunto dos trabalhadores que, conforme a perspectiva jusdistributivista liberal, ainda ecoa nas formulações jurídico-políticas brasileiras, enquanto as demandas dos trabalhadores não foram incorporadas aos orçamentos das esferas da administração pública. Segundo Aristóteles, tanto na natureza como nas relações sociais, as diferenças estão

---

diferença de comportamento: diferença no tom de voz] B) *Semelhança*. 1. Atributo ou qualidade de semelhante. 2. Relação entre pessoas, coisas ou ideias que se parecem, que têm aspectos comuns; ANALOGIA. 3. Feição exterior; APARÊNCIA; ASPECTO. 4. Cotejo entre dois seres ou duas coisas; COMPARAÇÃO: Parece impossível traçar uma semelhança entre as duas candidatas entrevistadas. C) *Igualdade* 1. Qualidade, condição ou estado do que é igual. Antôn.: desigualdade. 2. Uniformidade, identidade, regularidade. 3. Equidade, equivalência, justiça. 4. Mat. Expressão que determina correspondência de igualdade, em valor numérico, entre seus termos, na forma  $A = B$  (p.ex.:  $4 + 1 = 3 + 2$ ). [lat. aequalitas, atis]; D) *Desigualdade* 1. Condição do que é desigual ou diferenciado: Não é justo que haja desigualdade salarial para desempenho de tarefas iguais. 2. Ausência de equilíbrio: É patente a desigualdade de forças entre as partes. 3. Variação, inconstância, volubilidade (desigualdade de horários). 4. Em que não há regularidade, que está desnivelado (desigualdades na topografia) 5. Ausência de uniformidade (desigualdade na coloração); DESUNIFORMIDADE 6. Desproporção.

postas e, se os homens desejam realizar o *telos* da vida política, os valores a serem instituídos e cultivados são liberdade e igualdade, ainda que sejam mediados pela política como forjadora do bem comum.

Uma última palavra. Apesar das contribuições de Agnes Heller no livro *Além da justiça*, no que tange à justiça distributiva, a filósofa húngara não destoa do cerne da compreensão aristotélica acerca dessa concepção de justiça, a proporcionalidade. Tanto que a autora destaca que “[...] *por igualdade distributiva quero dizer que cada membro de uma sociedade (nação, comunidade) recebe uma quota igual de riqueza disponível criada por essa sociedade [...]. Por desigualdade distributiva, quero dizer que, de acordo com certos padrões (ainda não especificados), algumas pessoas obtêm uma quota maior do que outras.*” (HELLER, 1998, p. 259).

Essa desigualdade distributiva tem por fim restaurar ou instaurar a igualdade distributiva quando houver desproporcionalidade dos bens em que uns têm pouco e outros tanto têm mais. Assim, Aristóteles quanto Heller compreendem que o cerne da política é a vida ética, mas para isso é preciso que se leve a sério a justiça como um bem virtuoso indispensável nas relações humanas.

## REFERÊNCIAS

- ANTUNES, J. Aristóteles e o problema do dinheiro e da justiça nas trocas. Em: *Problemata*. V.6, n.2, (2015), p. 260-282.
- AQUINO, T. *Da Justiça*. Tradução de Tiago Tondinelli. Campinas: Vide Editorial, 2012.
- ARISTOTELES. *Organon IV – Analíticos Posteriores*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de António C. Amaral e Carlos C. Gomes. Lisboa: Ed. Vega, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre et alii. Lisboa: Imprensa Nacional, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Constituição dos atenienses*. Tradução de Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Antônio de C. Caeiro. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Ética Nicomachea V I–15. Tratado da Justiça*. Tradução Marco Zingano. São Paulo: Editora Odysseus, 2017.
- AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Ed. Paulus, 2008.
- BERTI, E. *Novos estudos aristotélicos III – Filosofia prática*. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- BODÉÛS, R. *Aristóteles: a justiça e a cidade*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- \_\_\_\_\_. Os fundamentos naturais do direito e da filosofia aristotélica. In: ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*. Tradução de Paulo Baptista Caruso MacDonald. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, pp. 339-378.
- DÜRING, I. *Aristóteles*. Traducción de Bernabé Navarro. México - DF: UNAM, 1990.
- FLEISCHACKER, S. *Uma breve história da justiça distributiva*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.
- HELLER, A. *Aristóteles y o mundo antiguo*. Traducción José Francisco Yvars e Antonio Prometeo Moya. Barcelona: Ediciones Península, 1983.

- \_\_\_\_\_. *Além da justiça*. Tradução de Savannah Hartmann. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- HÖFFE, O. *Aristóteles*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed Ed., 2008.
- HUTCHINSON, D.S. Ética. In: BARNES, Jonathan. (org.). *Aristóteles*. Tradução de Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida: Ed. Ideias e Letras, 2009, pp. 255-297.
- JAEGER, W. *Aristóteles*. Traducción de José Gaos. México/DF: Fondo de Cultura, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Paideia*. A formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Editora Marins Fontes, 1995.
- MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quê? Qual racionalidade?* Tradução de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Depois da virtude*. Tradução de Jussara Simões. Bauru: Edusc, 2001.
- MARX, K. *O capital* – Vol. I. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. In: *Os economistas*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- MAFRA, J. F. O cotidiano e as necessidades da vida individual: uma aproximação da antropologia de Agnes Heller. *Educação & Linguagem*, v. 13, nº 21, pp. 226-244, 2010.
- MORRAL, J. B. *Aristóteles*. Tradução de Sérgio Duarte. Brasília: Editora da UnB, 2000.
- NATALI, C. *Aristóteles*. Tradução de Maria G.G. Pina. São Paulo: Editora Paulus, 2016.
- ROSS, D. *Aristóteles*. Tradução de Luiz Felipe Ferreira. Lisboa: Editora Dom Quixote, 1987.
- SILVEIRA, D. C. Complementaridade entre uma ética das virtudes e dos princípios na teoria da justiça de Aristóteles. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v.52, nº 2, pp. 35-55, 2007.
- VEGETTI, M. *A ética dos antigos*. Tradução de José Bartolini. São Paulo: Ed. Paulus, 2014.
- VERGNIÈRES, S. *Ética e política em Aristóteles*. São Paulo: Ed. Paulus, 1998.
- ZINGANO, Marco. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Editora Paulus e Discurso Editorial, 2009.
- \_\_\_\_\_. Prefácio. In: ARISTÓTELES. *Ethica Nocomachea V I-15*, Tratado da Justiça. Tradução de Marco Zingano. São Paulo: Editora Odysseus, pp.9-11, 2017.
- WOLF, U. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

Submetido: 12 de maio de 2024

Aceito: 11 de junho de 2024