

O PROBLEMA DO MÉRITO COMO CRITÉRIO PARA A RECIPROCIDADE PROPORCIONAL SEGUNDO ARISTÓTELES

ADRIANA SANTOS TABOSA¹

RESUMO: Esse artigo é uma breve análise sobre o problema do mérito como critério para a reciprocidade proporcional segundo Aristóteles.

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles; Ética; Igualdade; Mérito.

ABSTRACT: This paper is a brief analysis about the problem of merit as a criterion for proportional reciprocity according to Aristotle.

KEYWORDS: Aristotle; Ethics; Equality; Merit.

Na Grécia arcaica a relação entre *timē* e *axia* fundamentava as estruturas sociais, as estruturas mentais e ocupava um lugar central na constituição de um pré-direito.

A arcaica *isomoiria* baseada na equação *timē-axia-moira* evoluirá e estabelecerá os procedimentos da *isonomia* de um direito constituído na *polis*.

Timē significava atribuir uma recompensa a alguém segundo o seu mérito (*axia*). *Axia*, era a recompensa, o signo exterior da estima pública, isto é, a *axia* era a recompensa conforme o mérito. Por essa razão esses conceitos estão relacionados.

Esse repartir de modo igualitário apoiado na equação *timē-axia-moira* pode ser exemplificado nos jogos funerários e na distribuição do butim descritos na *Ilíada*. Os jogos funerários obedecem a regras que têm significações definidas e atestam costumes muito antigos. Nos ritos fúnebres em honra a Pátroclo, Aquiles reúne grande assembleia. Das naus ele traz prêmios, bacias, tripés, cavalos, mulas, bois, prisioneiras e ferro (*Ilíada*, XXIII, vv. 258-270). O espaço material dos jogos é estabelecido pela assembleia dos guerreiros. O espaço definido pela assembleia é um espaço centrado.

A expressão *es meson* significa, além do que se situa ao meio, o meio entre dois extremos, o signo de igualdade entre dois membros de uma proporção, o que está no meio, à disposição de todos, por em comum. Essa expressão perpassa toda uma tradição. Desde as assembleias de guerreiros sentados em círculo, onde os bens tomados ao inimigo são depositados “no centro”, até a divisão das cidades idealizadas por Platão, cujas moradias devem ser instaladas

“no centro e em círculo” (*Leis*, V, 746 a-b). O *meson* é o lugar público por excelência, seja por sua posição geográfica, seja pelos interesses de um grupo onde as decisões devem estar submetidas ao olhar de todos e que pertence a todos em comum.

O *es meson* que representa a semelhança e centralidade presentes nas instituições e nos comportamentos do grupo de guerreiros evoluirá no futuro da sociedade grega para a cidade, como ideal de *isonomia*. O ideal de *isonomia* é a representação de um espaço centrado e simétrico. A *isonomia* implica em semelhança, pois aqueles que participam da vida pública fazem-no na qualidade de iguais.

O *meson* tem papel fundamental na discussão sobre o problema do mérito como critério para a reciprocidade proporcional em Aristóteles. A *mesotes* aristotélica é o meio entre dois extremos.

Na discussão sobre a reciprocidade proporcional a *mesotes* não deve ser entendida como um meio-termo numérico, mas diferente para cada pessoa e de acordo com cada situação. Para Aristóteles, o justo no modo de relação de igualdade na distribuição se constitui como o meio entre o demasiado e o muito pouco. Na distribuição de cargos, honras e nas relações de troca no interior de uma comunidade, o justo se determina em uma relação de quatro elementos: duas pessoas, para as quais deve haver uma distribuição, e de duas coisas, que serão distribuídas. Todavia, se as pessoas não são iguais, as coisas também devem ser distribuídas de modo desigual. O problema da distribuição reside neste ponto. Segundo Aristóteles, (*Et. Nic.* 1131 a 20-29), a causa das disputas surge do fato de iguais possuírem coisas desiguais e de desiguais possuírem coisas iguais.

O problema identificado por Aristóteles é que o critério da distribuição se fundamenta no mérito da pessoa, critério no qual cada um deve receber proporcionalmente à sua *axia*. Em outras palavras, a causa do problema situa-se no fato de que a distribuição deve se estabelecer pela *axia*. Aristóteles indica que não há um critério objetivo na determinação da *axia*, o que banaliza o julgamento sobre a igualdade na distribuição.

Na Grécia arcaica a relação *timē* — *axia* se fundamentava em um critério objetivo. A estima pública, o reconhecimento pelo outro era atestado de modo concreto e objetivo, uma vez que os melhores bens eram conquistados pelos melhores guerreiros nos combates dos jogos funerários.

[Aquiles] Aos Argivos, erguendo-se disse: “Atreide e vós, Aqueus belas cnêmides, por serem os pugilistas mais fortes, de punhos resistentes na luta. Ao que Apolo agracias com mais valor, e assim pensem os Dânaos, este levará para a tenda a mula; já o vencido ficará com a copa”. Falou. E avançava um homem alto e rijo, pugilista exímio, Epeio Panopeu. Tocou a mula sólida e disse: “Que apareça o que vai receber a copa duplicada. Dentre os Aqueus, só eu conduzirei a mula, vencedor da pugna, já que sou o melhor. Admito que, em combate, não o seja. Ninguém, em todos os embates, poderá ser exímio. Digo e é certo. Ao outro vou escoriar a pele e rebentar os ossos. Que muitos companheiros o cerquem, solícitos, para o carregar, logo que eu o dome com meus próprios punhos”. Disse e os parentes e amigos ficaram em silêncio, todos. Só se opôs a Epeio, Euríolo, símile divino, filho de

Mecisteu, o rei Talaiôneo, que a Tebas, uma vez, fora à tumba de Édipo, tombado em batalha, e nos jogos bateu Cadmeus, a todos. O Tideide, lança exímia, em torno, instava-o com palavras e grandes augúrios de vitória. Primeiro, cinge-lhe a cintura; depois, lhe enfaixa os punhos com correias de boi. Prontos os dois, puseram-se na arena, bem no centro. Erguem em guarda os punhos, se engalfinham, entrebatendo as mãos pesadas, ao rilhar terrível das mandíbulas, o suor dos membros a escorrer. O divino Epeio ao contendor, que ronda e estuda, acerta-lhe um golpe à cara. Este não conseguiu manter-se em pé; seus esplendentes membros desabam. Quando, ao ressoprar de Bóreas, salta um peixe, entre as algas da paria, e a onda negra o recolhe e de novo o eclipsa, assim rolou o vencido. Epeio, grande coração, o soergue com os braços e o entrega aos companheiros fiéis que o retiram da arena de rastros, cuspidos muito sangue, a cabeça a balançar em pêndulo. Fizeram-no sentar-se, ainda inconsciente, e com o amigo e a copa foram-se. (*Ilíada*, XXIII, vv 662-699).

Com o surgimento da *polis*, a relação *timē* — *axia* perde o seu caráter objetivo, já que na *polis* nenhum cidadão pode demonstrar sua capacidade e ter o seu reconhecimento público por meio de um combate. O fato de alguém ser forte e rápido é relevante na competição esportiva, mas não representa um critério para a distribuição de funções no Estado. (*Pol.* 1283a 10).

Aristóteles afirma na *Política* (1280a 11) que o justo na distribuição deve se basear na igualdade. Ele também

reconhece a *axia* como indício de igualdade. Contudo, Aristóteles identifica o problema da indefinição dessa *axia*. Para ele, essa *axia* não deve residir em um valor interno da pessoa, mas em um valor, um reconhecimento que advém à pessoa por sua contribuição para a comunidade política ou para o seu *telos*.

Esse artigo divide-se em três partes. A primeira parte é uma breve análise sobre a *mesotes* aristotélica. Pois, conforme foi mencionado anteriormente, a discussão sobre a *mesotes* está relacionada ao problema do mérito como critério para a reciprocidade proporcional. A segunda parte é uma exposição da análise aristotélica sobre a relação de proporção na distribuição justa e, por fim, a terceira parte discorre sobre o problema da indefinição do mérito como critério para a justiça política.

1 - O MEIO NA RECIPROCIDADE PROPORCIONAL

Na Grécia arcaica o meio (*meson*) ultrapassa a representação geográfica, do que se situa ao meio; representa o signo de igualdade entre dois membros de uma proporção. O meio é o espaço onde se esboçam algumas concepções essenciais dos primórdios do pensamento político dos gregos: a *isonomia*.

A *mesotes* aristotélica corresponde a esse meio. Segundo Aristóteles (*Anal. Post.*, II, 2, 90a 6)², o meio é a causa das coisas (*tò men gar aition tò meson*). Do mesmo modo que a *mesotes* é o meio-termo que estabelece a *aretē* na

ética aristotélica, ela será também o fundamento que reside na orientação pautada pela igualdade, na reciprocidade proporcional.

A *mesotes* tem um papel determinante na ética; o ideal moral não reside nos extremos, mas no equilíbrio ou no intermédio entre os extremos. A definição da *aretē* como *mesotes* expressa a imanência do ideal e do real, do que é e do que dever ser *meson*.

Do mesmo modo, o *meson* tem um papel determinante na política. Para Aristóteles a cidade deve ser moderada, um intermédio entre vários tipos de constituições. Cada regime é natural à condição do moderado. É isto que permite a realização desta medida constitucional, a existência das classes médias (*hoi mesoi*) que ocupam na sociedade um lugar intermediário. Dessa forma, a *mesotes* assegura a coesão e a durabilidade de um regime, sob os critérios da justiça e constitui a condição ontológica da ordem política.

A *mesotes* ética e a *mesotes* política são as duas expressões da *mesotes* ontológica. Se a *mesotes* constitui o ideal ético e político é porque a *mesotes* é real e o excesso e a falta são ao contrário, os signos da anomalia.

2 - A RELAÇÃO DE PROPORÇÃO NA DISTRIBUIÇÃO JUSTA

Para Aristóteles, a justiça é a excelência moral perfeita (*Et. Nic.* V, 1, 1129b29) porque nela se resume toda a excelência moral. Ela é a prática efetiva da excelência moral perfeita, porque as pessoas que possuem o sentimento de

justiça podem praticá-la não apenas em relação a si mesmas, mas também em relação ao outro:

Pela mesma razão considera-se que a justiça, e somente ela entre todas as formas de excelência moral, é o ‘bem dos outros’, de fato, ela se relaciona com o próximo, pois faz o que é vantajoso de um companheiro da comunidade. O pior dos homens é aquele que põe em prática sua deficiência moral tanto em relação a si mesmo quanto em relação aos seus amigos, e o melhor dos homens não é aquele que põe em prática sua excelência moral em relação a si mesmo, e sim em relação aos outros, pois esta é uma tarefa difícil. (*Et. Nic.* V, 1, 1130a13-21)³.

A questão central sobre a justiça é saber a que ações se relaciona essa *aretê*, ou seja, que tipo de meio-termo é a justiça, e entre quais extremos se apresenta o justo como meio-termo. Essa mesma questão também se aplica à justiça distributiva. A justiça distributiva é uma *aretê* singular, e por isso, assim como toda e qualquer *aretê*, pode ser compreendida segundo a concepção aristotélica como uma postura mediana. Se o meio-termo é uma orientação pautada pela igualdade, é necessário determinar que tipo específico de igualdade fundamenta a distribuição justa. Enquanto termo médio, o justo representa o meio-termo entre dois extremos: o excesso (*pleion*) e a falta (*elaton*)⁴. Na qualidade de meio, deve sê-lo relativamente a dois objetos. Na medida em que é justo, deve sê-lo em relação a indivíduos. Para que haja a troca é necessário, no mínimo, quatro elementos: dois indivíduos, entre os quais se partilha, e dois objetos,

que se partilham. A troca é instauração de duas relações: relação entre dois indivíduos e relação entre dois objetos: “O justo implica necessariamente quatro elementos, pois os indivíduos para os quais ele é na verdade justo são dois, e as coisas nas quais ele se manifesta, são também duas” (*Et. Nic.* V, 3, 1131a5). Esta igualdade de relações entre indivíduos e coisas, Aristóteles define como proporção (*analogia*): “O justo é uma espécie de proporção [...]. A proporção é, pois uma igualdade de relações ao menos entre quatro elementos” (*Et. Nic.* V, 3, 1131b8). Haverá, portanto, justiça se houver a mesma igualdade quanto aos indivíduos e quanto aos objetos: “A relação que existe entre os objetos se encontra entre os indivíduos. Se os indivíduos não são iguais, não obterão partes iguais. Daí vêm as disputas e as contestações, quando iguais têm e possuem coisas desiguais e desiguais, coisas iguais” (*Et. Nic.* V, 3, 1131a5-6).

De acordo com Aristóteles, a origem das disputas é precisamente o fato de iguais possuírem coisas desiguais e de desiguais possuírem coisas iguais. Assim, a distribuição se orienta pela *axia* (mérito) da pessoa. Cada pessoa deve receber em proporção correspondente ao seu valor e é nesta questão que reside o problema: a *axia* deve ser o critério para a proporção na distribuição justa, contudo, é necessário determinar em que consiste essa *axia*.

3 - O PROBLEMA DO MÉRITO COMO CRITÉRIO PARA A RECIPROCIDADE PROPORCIONAL

Aristóteles examina a questão da proporção na distribuição não no âmbito do agir individual, mas na

distribuição no Estado, como uma forma de justiça política. A transposição dessa relação de proporcionalidade na distribuição justa é feita de modo abstrato.

A igualdade, portanto, só pode ser igualdade de proporção: o indivíduo A está para o indivíduo B como o objeto *a* está para o objeto *b*; o justo na distribuição consiste numa certa proporção.

A proporção engloba numa e mesma igualdade os quatro termos na troca, é a única a incluir os quatro termos mínimos, ou seja, a equiparar duas relações, a relacionar duas díades (dois indivíduos e dois objetos) heterogêneas:

Com efeito, a proporção é uma igualdade de razões, envolvendo no mínimo quatro elementos (é evidente que a proporção descontínua envolve quatro elementos, mas acontece o mesmo com a proporção contínua, pois ela usa um elemento como se tratasse de dois e o menciona duas vezes; por exemplo, ‘a linha A está para a linha B assim como a B está para a linha C’; a linha B foi mencionada então duas vezes, de tal forma que se a linha B for considerada duas vezes os elementos proporcionais serão quatro); o justo envolve também quatro elementos no mínimo, e a razão existente entre um par de elementos é igual à razão existente entre o outro par, pois há uma distinção equivalente entre os indivíduos e as coisas (*Et. Nic.* V, 3, 1131b 8-10).

Aristóteles identifica essa espécie de proporção como proporção geométrica, pois é na proporção geométrica que a soma do primeiro e do terceiro termos está para a soma do segundo e do quarto assim como um elemento de cada par

de elementos está para outro elemento. Segundo Aristóteles, a proporção em que se baseia a justiça distributiva não é uma proporção contínua, pois seus segundo e terceiro termos — alguém que recebe parte de alguma coisa e uma participação na coisa — não constituem um mesmo elemento.

O justo e o injusto para a justiça corretiva também é o igual e o desigual. Mas ao passo que na justiça distributiva igualdade significa proporcionalidade geométrica, na justiça corretiva trata-se de proporção aritmética (*analogia arithmetikèa*) (*Et. Nic.* V, 4, 1132 a3) de igualdade quantitativa no sentido corrente. Contudo, a igualdade aritmética não pode reger a troca como constitutiva da sociedade. A igualdade aritmética intervém quando se trata de corrigir, retificar ou reparar. É somente quando se trata de corrigir desigualdades que a lei deve estabelecer uma igualdade numérica entre os indivíduos, “tratá-los como se fossem iguais” (*khretai hôs isois*) (*Et. Nic.* V, 4, 1132a3), punindo por exemplo o adultério ou o roubo, julgando a ação em si, independentemente do caráter do indivíduo julgado. A lei contempla somente o aspecto distintivo da justiça e trata as partes como iguais, considerando apenas se uma das partes cometeu e a outra sofreu a injustiça. O juiz procura então igualar ganhos e perdas adquiridos e sofridos pelas partes, e fazendo isso, os mede.

Transformando assim paixão e ação em ganho e perda medidos, o juiz corrige subtraindo, por exemplo, ao que lesou uma quantidade igual à perda pelo lesado:

Os nomes perda e ganho, [...] provêm da linguagem das trocas voluntárias. Dizemos que uma pessoa obtém um ganho quando ela tem mais do que aquilo que lhe

pertencia; ela está sujeita a uma perda quando tem menos do que tinha anteriormente, por exemplo, nas vendas, nas compras e em todas as trocas[...]. Quando ao contrário, obtemos nem mais nem menos do que tínhamos e que a igualdade é garantida, dizemos que cada um tem aquilo que lhe pertence e que não há nem perda nem ganho. Assim, o justo é um meio entre o ganho e a perda, no que concerne às transações não voluntárias e ele consiste em dispor depois de uma quantidade igual à que havia antes (*Et. Nic.* V, 4, 1132b13-14).

Um exemplo do que é a proporção aritmética é primeiramente mencionado no Livro II da *Ética a Nicômaco*, na seguinte citação: “Por exemplo, se dez é muito e dois é pouco, seis é o meio termo, considerado em relação ao objeto, pois este meio termo excede e é excedido por uma quantidade igual. Tal é a média segundo a proporção aritmética” (*Et. Nic.* II, 6, 1106b6). Também é a primeira vez que Aristóteles indica que a igualdade aritmética não pode equiparar indivíduos:

Mas o meio termo em relação a nós não deve ser considerado de maneira idêntica; se dez minas⁵ de alimento é demais para uma pessoa ingerir e duas minas são muito pouco, não se segue necessariamente que o treinador prescreverá seis minas, pois isto também pode ser demais para uma pessoa que ingere o alimento, ou então pode ser muito pouco – muito pouco para Mílon⁶ e demais para um principiante em exercícios atléticos (*Et. Nic.* II, 6, 1106b7).

Utilizando o dinheiro como exemplo para uma distribuição proporcional significaria: um indivíduo A está para um indivíduo B em relação ao seu mérito, assim também o ganho monetário x e o ganho monetário y devem estar numa relação igualitária entre si. Ou no sentido da total proporcionalidade: a distribuição é justa quando o indivíduo A, com a sua soma monetária recebida, está para o indivíduo B, com a sua soma monetária recebida, do mesmo modo que o indivíduo A está para o indivíduo B. Contudo, essa versão quantitativa da justiça distributiva só é evidente para bens materiais, como o dinheiro, que pode ser expresso em números. Não obstante, mesmo nesses casos resta saber como é possível calcular em números a relação proporcional entre pessoas ou seu mérito. Para Aristóteles o que é justo, o mediano, está na proporção. Injusto é o que se contrapõe a essa proporção no sentido do excesso ou da falta (*Et. Nic.* V, 3, 1131b16ss).

Aristóteles também aborda a questão da justiça relacionada com a distribuição na *Política*. Na *Política* o tema da justiça diz respeito a uma forma de justiça política. Isto é, o problema é saber quem deve reger o Estado e qual é a distribuição das funções regentes que é justa. Do mesmo modo que na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles menciona na *Política* que o justo na distribuição deve residir na igualdade; também indica que o critério da igualdade é o mérito (*axia*) dos indivíduos. Mas alude que essa *axia* não é um valor interno do indivíduo, mas um valor que advém à pessoa por sua contribuição para a comunidade política ou para o seu *telos*:

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 da justiça e comentem 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, e uma distribuição justa 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. (*Pol.* III, 9, 1280a11ss)⁷.

Para Aristóteles, o fim da *polis* não é apenas uma aliança estabelecida para defender-se das ameaças externas ou como uma mera comunidade econômica. O fim da *polis* para Aristóteles é o bem viver de todos, a vida comum, plena e autárquica na qual todos realizam a *eudaimonia* (*Et. Nic.* V, 5, 1134a26 ss; *Pol.* III, 9, 1280b40 ss).

Como este fim é algo complexo, conduz Aristóteles à concepção de que diversos grupos podem contribuir para tal fim, em todo caso em níveis distintos. E é nesta questão que reside o problema: segundo Aristóteles, o justo em termos de distribuição deve ser de acordo com o mérito (*Et. Nic.* V, 3, 1130a22-26), contudo, a dificuldade se apresenta em determinar o critério de valor (*axia*) nas partilhas, ou

seja, o que determina esse mérito. O problema é que tanto os regimes democráticos quanto os regimes oligárquicos baseiam-se num postulado deficiente de justiça. Para eles a justiça baseia-se numa concepção quantitativa e simétrica de igualdade, em detrimento de uma concepção proporcional e ponderada: os democratas revoltam-se contra os oligarcas porque julgam que, por serem a maioria, o justo é que todos possuam exatamente o mesmo, pelo fato de todos serem igualmente livres; os oligarcas revoltam-se pelos motivos contrários, ou seja, por serem poucos, julgam que o justo é que sejam todos totalmente desiguais, devido ao fato de nem todos possuírem riqueza igual. Entretanto, a justiça na distribuição deve ser em sentido absoluto e proporcional, mas numa perspectiva determinada e parcial: os oligarcas reclamam a desigualdade total apenas com base nas partes partilhadas, esquecendo que todos são iguais na condição livre; os democratas, por sua vez reclamam uma igualdade total apenas na base das partes partilhadas, esquecendo que nem todos possuem identicamente o mesmo.

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 as suas capacidades, em outros termos, proporcional ao que cada um traz a *khreia* (necessidade/utilidade) comum.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na Grécia arcaica a *isomoiria* se fundamentava entre duas medidas do valor: o valor em si de um objeto e o valor segundo o mérito de cada um. Isto é, o objeto era um signo exterior do mérito de cada um e a aquisição de determinado objeto significava o reconhecimento da estima, da apreciação, da compensação pública que cada um recebia, segundo o seu mérito.

Parte-se do princípio de que essa *isomoiria* se reflete posteriormente na *isonomia*. O princípio de igualdade retratado nos poemas homéricos, conforme observou Detienne (1981, p. 46), estão representados na expressão *en mesō* (no meio). Havia entre o meio e o que era comum a definição deste duplo valor. O ato de pôr os objetos da partilha *en mesō*, implica além do sentido literal do termo, o sentido de estabelecer uma igualdade entre duas proporções e o que está à disposição de todos. Era nesse momento da partilha em que se estabelecia o valor em si do objeto que servirá de signo exterior do mérito de cada um.

Nos exemplos contidos nos poemas homéricos, esse mérito podia ser demonstrado nos jogos, nos bens tomados ao inimigo, ou mesmo na concessão do dom. Em suma, considera-se que nos poemas homéricos havia um consenso na definição de mérito no ato da *isomoiria*. Ao contrário, esse será um dos maiores problemas identificados por Aristóteles, pois apesar de todos os participantes de uma comunidade política parecerem concordar que o justo em termos de distribuição deve sê-lo conforme o mérito, não chegam a uma conclusão de qual espécie de mérito. Propõe-

se, então, suscitar que no processo de transição do repartir igualitário, fundado na *isomoiria* arcaica, para a formação dos direitos igualitários no momento da instauração da *polis*, isto é, da *isonomia*, um dos problemas centrais é o de estabelecer o mérito de cada um de acordo com o que cada um traz para a *khreia* comum. Com o surgimento da *polis* a *isomoiria* é substituída pela *isonomia* e a *khreia* substitui a equação *timē-axia-moira* identificada nas épicas homéricas.

Com a evolução de um direito constituído na *polis* a relação *timē-axia* torna-se complexa, porque não há um critério objetivo que estabeleça, a partir dessa relação, uma igualdade na distribuição para uma comunidade política. O problema do mérito como critério para a reciprocidade proporcional reside exatamente no fato da indeterminação dessa objetividade do mérito, o que pode conduzir a uma distribuição equivocada de funções na comunidade política.

Como foi mencionado anteriormente, para Aristóteles, os indivíduos precisam ser equiparados para haver a troca e para haver a sociedade. Ainda segundo Aristóteles, a *khreia*, representa essa própria medida, a necessidade dos indivíduos uns para os outros e de todos para a comunidade. O valor de cada um seria o que correspondesse à *khreia* comum. Aristóteles diz que aquilo que é distribuído às pessoas deve sê-lo de acordo com o mérito de cada um, e que o justo em termos de distribuição também deve ser de acordo com o mérito do indivíduo (*Et. Nic.* V, 5, 1131a).

Contudo, Aristóteles demonstra que a distribuição das funções numa comunidade política não pode ser orientada pela *axia*, pois Aristóteles pressupõe que a distribuição

ultrapassa a ideia de um mérito no sentido do valor ético das pessoas. Ou seja, para a existência e permanência da comunidade política é necessário que a virtude cívica (*politiké aretén*) seja o atributo de todos os cidadãos. Segundo Aristóteles, para aqueles que contribuem mais para a comunidade política, maiores deveriam ser os seus direitos na cidade. (*Pol.*, III, 1281a 4-6):

É possível argumentar que as magistraturas deveriam ser distribuídas desigualmente com base numa superioridade, qualquer que fosse o bem, desde que os cidadãos em nada difiram noutros aspectos, mas pelo contrário sejam completamente semelhantes. Com efeito, indivíduos diferentes têm direitos e méritos diferentes. Se este argumento for verdadeiro, a cor, a estatura ou outra característica de excelência, conferem aos que a possuem uma certa pretensão a maiores direitos políticos. Mas não será errado esse argumento? O erro salta à vista e é evidente nas outras artes e ciências; 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 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 fato é que não contribuem. (*Pol.*, III, 1282b 25-40; 1283a 1-2)

Para Aristóteles, a distribuição das funções numa comunidade política deve se orientar pela capacidade. O critério que deve orientar a vida de uma cidade deve ser a ordem qualitativa e proporcional da virtude (*aretē*), da excelência (*ariston*), do mérito (*axia*) e da moderação (*meson*). A distribuição das funções de uma comunidade política deve se estabelecer nessa ordem qualitativa e proporcional, isto é, cada um deverá receber conforme às suas capacidades.

É possível compreender que Aristóteles desenvolve um princípio correspondente da antiga fórmula “a cada um o que é seu”. Para os antigos gregos essa fórmula significava que a pessoa estava ciente de seu lugar ou de sua função no todo; e que esse lugar ou essa função resultam das capacidades próprias; que ela os aceita e por essa razão não ultrapassa os limites que lhes são estabelecidos.

NOTAS

¹Professora Adjunta na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). É doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: adriana_tabosa@yahoo.com.br.

²In. ARISTOTLE. *The complete works of Aristotle*. The revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes. v. 1. Bollingen series LXXI.1. Princeton University Press, 1995.

³Para as citações foram cotejadas e utilizadas as seguintes traduções: ARISTOTE. *Éthique de Nicomaque (Grecque-Français)*. Texte, traduction, préface et notes par Jean Voilquin. Paris, Ques Garnier, 1961. ARISTOTE. *Étique à Nicomaque*. Introduction, traduction, notes et index par Jules Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007. ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. Revised with an Introduction and Notes by Lesley Brown. Oxford University Press, 2009. 278 p. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 4ª ed., 2001. 238p.

⁴A tradução comum para os termos *pleion* e *elaton* é a de “mais” e “menos” respectivamente. Contudo, optou-se pela tradução de “excesso” e “falta” porque além de comportarem o sentido de uma diferença quantitativa, implicam naquilo que excede, seja para mais ou para menos, um limite permitido, uma transgressão de regras, do legal, da norma.

⁵Medida de peso equivalente a cerca de 600g.

⁶Atleta do século VI a.C.

⁷Para as citações foram cotejadas e utilizadas as seguintes traduções: ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega Universidade/Ciências Sociais e Políticas, 1998. ARISTOTLE. *The complete works of Aristotle*. The revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes. v. 2. Bollingen series LXXI.2. Princeton University Press, 1995. ARISTOTE. *Politique*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Paris: Vrin, 1982.

REFERÊNCIAS

ADKINS, Arthur W. H. Homeric Values and Homeric Society. *Journal of Hellenic Studies* 91 (1971), p. 1-14.

AMBROSI, Gerhard Michael. *Aristotle's geometrical model of distributive justice*. Paper prepared for the 11th ESHET Conference, "Justice in Economic Thought", 5-7 July 2007, Louis Pasteur University – Strasbourg.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 4^a ed., 2001. 238p.

ARISTÓTELES. *Éthique de Nicomaque (Grecque-Français)*. Texte, traduction, préface et notes par Jean Voilquin. Paris, Ques Garnier, 1961.

ARISTÓTELES. *Étique à Nicomaque*. Introduction, traduction, notes et index par Jules Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega Universidade/Ciências Sociais e Políticas, 1998.

ARISTÓTELES. *Politique*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Paris: Vrin, 1982.

ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle*. The revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes. Vols. 1 e 2. Bollingen series LXXI.2. Princeton University Press, 1995.

ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. Revised with an Introduction and Notes by Lesley Brown. Oxford University Press, 2009. 278 p.

BODÉÛS, Richard. *Aristóteles, a justiça e a cidade*. Tradução Nicolás Nyimi Campanário. 1ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1981.

FINKELBERG, Margalit. *Timē and Aretē*. in: *Homer. The Classical Quarterly*, new series, Cambridge University Press, v. 48, n. 1, 1998, p. 14-28.

GUILLAMAUD, Patrice. *La méditation chez Aristote*. Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 85, N° 68, 1987, pp. 457-474.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.

HOMERO. *Iliada*. v. I-II. Tradução Haroldo Campos. 4. ed. São Paulo: Arx, 2003.

PLATÃO. *As Leis*. Tradução e notas Edson Bini. EDIPRO: Bauru – São Paulo, 2ª edição, 2010.