

A paternidade como dom para além da justiça: revisitando Aristóteles a partir de Donati e Botturi

Paulo Vasconcelos Jacobina

Procurador Regional da República. Mestre em Direito Econômico. Especialista em Direito Sanitário. Licenciado em Filosofia. Bacharel em Teologia e em Direito.

Resumo: A partir da constatação de que a família continua sendo uma categoria essencial para a vida humana, principalmente como vida social, pretende-se resgatar o significado do dom como central para a compreensão das relações familiares, em especial da relação paterna. Assim, o dom não pode se enquadrar estritamente na virtude aristotélica da justiça, nem na lógica capitalista da troca, mas é capaz de permitir repensar a natureza das relações familiares de um modo mais frutuoso.

Palavras-chave: família; paternidade; dom; troca; justiça.

Sumário: 1 Palavras de introdução. 2 O dom no pensamento contemporâneo. 3 O dom e a virtude da justiça em Aristóteles. 4 Pequenas conclusões.

1 Palavras de introdução

A família é uma daquelas realidades das quais tanto se anuncia a morte, apenas para vê-la multiplicar-se numa dinâmica ainda maior. No meio de tantos conflitos entre aqueles que defendem uma *naturalização* da família, como se o modo moderno de compreendê-la fosse semelhante àquele pelo qual a natureza organiza os formigueiros e colmeias, sem dar-se conta da sua *dinâmica* interior, e aqueles que a subordinam a um relativismo cultural completo, como se ela fosse tudo aquilo que se quisesse e só isto, cresce a sua plasticidade e a sua capacidade de adaptar-se.

De fato, num século com tantas guerras e destruições, ainda não se viu alguém levantar em meio aos escombros e gritar: "Onde estão meus deputados?" ou "Cadê os ministros e os juízes?" A cada conflito, as

pessoas buscam, em meio aos escombros, com dor nos corações, pelos seus familiares. Isso é um indício de que a família sobrevive mesmo ali onde já não há Estado. Nem cultura. Quem são os familiares? As pessoas parecem simplesmente saber.

Neste contexto, houve um crescimento das reivindicações femininas, frente àquilo que foi percebido como injusto com o seu gênero. O masculino foi denunciado como tóxico, patriarcalista, dominador; houve, aqui, portanto, uma naturalização ao contrário: os homens parecem ser condenados, por nascimento, a serem vis, egoístas e dominadores. Pode não ser assim de modo absoluto, mas pode ser que tenhamos perdido de vista aquilo que possibilita que as coisas não sejam assim.

Por isso, o presente estudo visa resgatar a categoria do *dom* como central para a masculinidade, e, portanto, a necessidade da paternidade para a completude do homem. Para tanto, retomaremos um pouco os debates sobre o *dom* no pensamento contemporâneo, a partir de um texto de Fornasier (2018); com a riqueza que ele nos proporciona, revisitaremos a *virtude da justiça* em Aristóteles, em especial na sua *Ética a Nicômaco*, a fim de concluir com algumas observações sobre a relação que pode existir entre a *masculinidade*, a *paternidade* e o *dom*, em especial na família.

2 O dom no pensamento contemporâneo

Num artigo muito interessante, denominado “Liberdade, relação, pertença e dom na família: contribuições da sociologia de Pierpaolo Donati e da filosofia de Francesco Botturi”, o professor Fornasier faz um debate bastante esclarecedor sobre a questão da *liberdade em relação*, associando-a à noção de *dom*, que foi, de certo modo, diminuída ou mesmo desprezada pela cultura predominante, estabelecida em torno do *poder* e do *mercado*.

De fato, o *dom* é uma categoria essencial para que se possa compreender a vinculação que existe entre a *liberdade* e a *relação*. Se as liberdades não se relacionam por meio do *dom*, então as relações decaem em *despotismo*:^[1] aposta-se tudo na capacidade de autonomia, menosprezando a interdependência relacional. É a categoria do *dom* que concilia as pretensões de tendência ao absoluto de uma

liberdade abstrata, por um lado, com a concretização intra-histórica de sua relação com outras liberdades.

A relação entre liberdades, diz o autor, evoca a figura da *gratuidade*, porque liberdades que se relacionam não podem forçar-se reciprocamente sem contradizer-se como liberdades. No entanto, é preciso refletir com mais cuidado sobre a categoria do *dom*, porque esta categoria parece ligar-se ao ideal de um amor puro, desinteressado, que não pode envolver-se em relações de reciprocidade, de transações, de troca, sem *contaminar-se* em sua gratuidade.

Isto nos leva ao chamado *paradoxo do dom*, sobre o qual reflete o filósofo Botturi, a partir do confronto entre as ideias de Jacques Derrida e Jean-Luc Marion. Botturi considera que a chamada *ontologia finita*, o limite existencial do ser humano, leva-o à tendência de tentar transformar o *dom* do reconhecimento, o recebimento do outro, num *temor alienante*, para não perder o poder, o controle sobre si e sobre o outro.

De fato, Derrida, avaliando a categoria do *dom*, entende que o *paradoxo da gratuidade* somente seria resolvido se o *dom* for *verdadeiro*, isto é, se ele escapar completamente do terreno da *troca*. Isto é, o *dom* deveria ser incondicionado e, no limite, invisível e ignorado, de tal modo que nem os interessados, doador e donatário, pudessem percebê-lo como um *dom*. Somente assim ele escaparia de qualquer reciprocidade, de qualquer interesse.^[2]

Botturi ressalta, no entanto, que a posição de Derrida transformaria o próprio *dom* em algo *impossível de ser vivido na concretude do cotidiano*, relegando-o ao extraordinário. Eis porque ele se vale do pensamento de Marion para resgatar o *dom* de volta à vida ordinária.

Para Marion, diz Botturi, ninguém poderia concretizar um *dom* sem dar-se conta disto; mas tampouco o fato de que o donatário *apercebe-se do dom* representaria uma descaracterização da sua natureza, sua *razão de doação*. O *dom* existe porque o doador não espera recompensa, nem o donatário está constituído em dívida. Mas isto não significa, diz Botturi, que não haja uma *relação de reconhecimento*, que gera, em contrapartida ao *dom*, uma valorização do doador pelo donatário; isto implica, pois, uma certa reciprocidade.

Neste passo, Botturi (*apud* FORNASIER, 2018, p. 515) aponta justamente a *paternidade* como um exemplo típico da justa relação entre doador e donatário. Quando o pai gera o filho, no instante mesmo de sua geração deve *retrair-se*, ausentando-se de pretensões de cobrança, para estabelecer uma relação de *gratuidade* com o filho. Este, por sua vez, não poderia jamais restituir o dom, porque a vida *não é mensurável* no espaço de troca. No entanto, é claro que todo pai quer ser reconhecido pelo filho como pai; ele espera, legitimamente, essa resposta. Mas, se é um bom pai, ele não gerou o filho visando a resposta, ou seja, *o fim do dom não é a obrigação de gratidão*.

Neste quadro, a resposta do filho é, ela também, um *dom*: o dom do agradecimento, que não macula a gratuidade do dom da geração paterna; rejeitar ou declarar maculada a gratuidade dessa geração em razão da expectativa recíproca do dom da gratidão, como quer Derrida, não seria preservar a gratuidade, mas *promover uma autossuficiência orgulhosa e o sentido imperial da própria potência, assinalando uma consideração servil do outro, sendo servo justamente aquele que se espera servir, mas não a iniciativa de sua liberdade* (BOTTURI *apud* FORNASIER, 2018, p. 515).

Assim, deslocando-se a atenção de uma *pureza do dom* abstrata e absoluta, como queria Derrida, para a sua *relacionalidade concreta*, Botturi declara superado o paradoxo, vencida a aporia do dom, porque, inserido na categoria da relação, ele envolve um reconhecimento recíproco não intercambiável. O interesse, aqui, é reconhecer livremente e ser reconhecido pelo outro na sua liberdade de sujeito. A gratuidade se expressa, então, como *uma medida ideal em que a graça relaciona uma liberdade a outra liberdade*. Esta medida é ideal, de certo, mas não é uma abstração inalcançável, senão um critério de realidade. Se o dom implica o livre reconhecimento do outro como igualmente livre e digno de recebê-lo, e a resposta não guarda (e nem deve guardar) *proporção* com o dom, mas representa o reconhecimento contraposto, que instaura um vínculo entre sujeitos, esta resposta não o macula. Funda-se a dependência recíproca no mútuo reconhecimento de liberdades. O dom se faz pelo reconhecimento da dignidade do donatário, e a resposta de gratidão, livre, se dá pelo reconhecimento contraposto da dignidade do doador. A resposta não é pagamento, mas o sinal de uma *liberdade grata*.

Nesse ponto, Fornasier introduz a aplicação concreta que Donati faz dessa noção não paradoxal do *dom* no seio da *família*; trata-se de resgatar a família como relação fundada no *dom*, na qual a *reciprocidade* não macula, como sugeria Derrida, a *gratuidade*.

De fato, Donati registra que a categoria do *dom* foi menosprezada pela modernidade,^[3] mas ela é um *universal antropológico*. Precisa ser resgatada, e tem seu lugar por excelência na *família*. Nela é que o *dom* se vive com mais evidência, manifestando a importância fundamental da *gratuidade*.

Donati está atento às advertências de Derrida quanto ao risco de mercantilização do *dom*, mas defende que a *ambiguidade do dom é analógica à ambiguidade do amor*: não se pode lançá-lo na categoria dos impossíveis, estabelecendo *exigências de pureza* tão elevadas que possam, na prática, *inviabilizá-lo*. A *reciprocidade* não exclui a verdade do *dom*, porque fazê-lo seria remeter o *dom* à esfera da *morte*, pela anulação que ele exigiria para manifestar-se. A aceitação dessa ambiguidade dá-se pela especificação da *gratuidade*: doar-se, ou doar algo a alguém, sem esperar, querer ou cobrar, de qualquer modo, um retorno. Mas o *dom* não tem apenas essa dimensão negativa, da *ausência de compensação ou retorno*. Há necessidade de resgatar sua dimensão positiva: o *dom* como *reconhecimento*. O *dom* reafirma o valor da relação, reconhece o outro como digno, confia, entrega-se, aceita os riscos de ser ignorado e envolve-se, acolhendo o sentimento de gratidão envolvido no estabelecimento da dependência livre dos sujeitos.

Não se pode, portanto, imaginar que a categoria do *dom* localiza-se no âmbito do econômico ou do político; ele está no campo do *ético*.^[4] Trata-se de identificar um *agir*, um *gesto* que reconhece, um *serviço* que não é mensurável por critérios quantitativos, econômicos ou de poder.

Mas há que ter cuidado, por outro lado, para não limitar o *dom* à esfera das motivações espirituais ou de consciência, ou mesmo psicológicas, no plano *individual*. Este é apenas um dos lados da moeda. O *dom* não se esgota na análise dos indivíduos envolvidos, mas existe *na e pela* relação; esta possui uma *consistência própria*, que não se reduz à individualidade de quem faz ou de quem recebe o *dom*. A relação existe no contexto e como expressão de um *encontro intersubjetivo que vincula*.

É neste ponto que Donati se vale do esquema AGIL^[5] para determinar a importância da família como *geradora privilegiada da gratuidade* no contexto social. E o faz a partir da ideia de que as relações sociais podem ser agrupadas em relações da esfera *técnica* (que *prescindem do humano*, no sentido do encontro intersubjetivo) e esfera propriamente *humana* (que se caracteriza justamente pela *qualidade relacional*). Ora, Donati ressalta a existência, na estrutura da sociedade, de um espaço de encontro que ele chama de *privado social*, que são os lugares da *gratuidade* por excelência. O desafio, diz ele, é conseguir que esses espaços sejam reconhecidos como tais pelas duas principais esferas da sociedade contemporânea, que são o Estado e o mercado.

Assim, tomando o esquema AGIL, Donati ressalta que a família se posiciona na área de *latência* dessa bússola social, não somente como relevante no contexto do chamado *privado social*, mas também quanto à identificação do *lugar do dom* numa sociedade moderna como um todo.

Assim, a família é aquela realidade em que se libera o dom,^[6] isto é, aquele lugar em que o agir criativo das liberdades pessoais é liberado. Se o dom não é liberado nas famílias, não pode chegar a circular nas outras esferas sociais. As outras esferas devem, portanto, reconhecer a família como recurso, já que o dom está na base das relações de fidelidade, reciprocidade e cooperação; *essas relações não se confundem com a caridade ou beneficência privada ou pública. São completamente outra coisa* (DONATI *apud* FORNASIER, 2018, p. 520).

Ainda usando o esquema AGIL, Donati demonstra a repercussão positiva que a *liberação do dom*, o resgate do seu esquecimento pelo poder e pelo mercado, provocará nas relações entre os gêneros e entre as gerações; trata-se de libertar o domínio das relações, resgatando-as no que têm de sagrado, transcendental, rompendo as amarras da dominação que as categorias do poder político e econômico impuseram sobre elas. Reafirmar a gratuidade nas relações é algo que *toca o divino*,^[7] conclui Donati. Reafirmando o seu valor.

Na conclusão do seu artigo, Fornasier reafirma que a família é o lugar privilegiado da epifania do sujeito que age, e resgata, nas relações familiares, a dependência que brota do encontro de liberdades, encontro que forma vínculos de pertença marcados pela responsabilidade

da liberdade que se dá; que, na gratuidade, realiza plenamente o ser humano, de modo a devolvê-lo à sociedade como alguém melhor, mais rico, mais realizado. Por isso, a família é a grande esperança de realização da pessoa que, na sua abertura à relação, assemelha-se a Deus.

3 O dom e a virtude da justiça em Aristóteles

Outra perda da modernidade foi a ideia de *virtude*. De fato, compreendendo a liberdade como exercício pontual da vontade sem amarras ou condicionamentos, a cada momento, o desenvolvimento da virtude foi visto como algo que *restringe a liberdade*, porque a tornaria menos espontânea.

Ou então viu-se a virtude no sentido de Maquiavel, para quem o poder envolve duas características: a sorte, ou fortuna, e a virtude (*virtú*), considerando esta como a *força de manipular os elementos a seu favor*. A virtude perde, em Maquiavel, todo seu conteúdo ético (no sentido aristotélico de busca do bem) e adquire um viés de técnica para aquisição e manutenção do poder.^[8]

Não era assim para Aristóteles. A virtude, na filosofia aristotélica (e mais tarde na tradição escolástica) é este grande desenvolvimento humano, que aperfeiçoa a inteligência e a vontade de modo a possibilitar a própria liberdade. Ninguém é livre para tocar uma peça musical de Mozart ao piano sem desenvolver a virtude musical, e isto se dá por anos e anos de estudos e treinos. Assim, a *virtude intelectual* se dá pela aquisição da sabedoria, da ciência e da técnica. A ciência que existe nos livros, nos registros computadorizados ou nos laboratórios não tem nenhum valor se não vier a existir numa *mente*. Por isto, para os aristotélicos e escolásticos, muito mais do que um acúmulo objetivo de dados e técnicas armazenadas, a ciência é uma *virtude intelectual*.

De modo análogo, a vontade precisa de *virtude* para aperfeiçoar-se. Apenas para dar um exemplo, nascemos com a tendência inata a procurar e realizar o nosso próprio bem, a tal grau que a própria definição de bem, no primeiro parágrafo da *Ética a Nicômaco*, é exatamente esta: bem é *aquilo que todas as coisas buscam*.^[9] Ora, se as coisas buscam e inclinam-se pelo seu próprio bem espontaneamente, reconhecer o bem do outro é algo que precisa ser adquirido pela *educação*, pela formação;

é uma virtude. Portanto, a justiça não é, para os que seguem essa tradição, um valor ou um ordenamento estatal, cultural ou social: a virtude é a vontade educada. E a virtude da justiça é o *hábito pelo qual, com vontade constante e perpétua, atribuímos a cada um o que lhe pertence*.^[10]

Ora, no seu tratamento da virtude da justiça, na sua obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles define a justiça como uma virtude eminentemente *relacional*; isto o torna muito próximo à chamada "*sociologia relacional*" de Pierpaolo Donati.^[11] De algum modo, diz Aristóteles, a virtude da justiça rege todas as nossas relações.^[12] Ela é relacional por definição.

Em Aristóteles, a virtude da justiça tem *três grandes dimensões* ou significados. A justiça pode ser vista, simplesmente, como o *conjunto das virtudes*, avaliado do ponto de vista relacional, como restou claro do trecho citado há pouco, na nota n. 12. Alguém pode ser intemperante e consumir mais alimento do que seria razoável para a própria subsistência. Ora, neste caso, o desenvolvimento da virtude da temperança nessa pessoa contribuirá para a justiça, no sentido geral, porque tem uma dimensão *relacional*: consumindo apenas o que é justo, o temperante contribui para que o alimento seja mais bem distribuído na sociedade. Outro exemplo seria a virtude da *fortaleza*: um soldado covarde ameaça, pela falta da virtude da fortaleza, a segurança da comunidade inteira. Nesse sentido, sob o ponto de vista relacional, a justiça coincide com a própria virtude como um todo; ser prudente, ser temperante, ser forte, ser magnânimo, tudo isso é um bem para o sujeito e, nesse sentido, essas são virtudes em sentido *absoluto*. Mas tornam o sujeito um cidadão melhor, um profissional melhor, uma pessoa melhor, curando e sanando suas relações sociais.

Por outro lado, posso manter relações sociais justas sem possuir, de fato, as virtudes que me aperfeiçoam pessoalmente. Alguém pode, por exemplo, ser um bom soldado e enfrentar o perigo, apenas por receio de ser punido por um superior, sem que possua, verdadeiramente, a virtude da fortaleza, e assim por diante. A rigor, nesse caso, pode-se dizer que há uma *virtude imperfeita da justiça*, mas não que há iniquidade ou injustiça.^[13]

Neste sentido, toda virtude, e a virtude toda, pode ser vista como justiça; a justiça geral seria, pois, a virtude vista a partir da relação. A justiça, no sentido geral, é a virtude em sua dimensão social; é a virtude vista em sociedade.

Ao lado dessa justiça dita "geral", porque representa simplesmente um olhar sobre o conjunto das virtudes a partir das relações sociais, há uma pergunta que se levanta: todos os atos que se apresentam como virtude geral podem ser reconduzidos a alguma outra virtude, ou há atos que são simplesmente justos, sem serem, ao mesmo tempo, temperantes, fortes, prudentes ou magnânimos, por exemplo? Sim, há atos assim, diz Aristóteles.

Imaginemos que um soldado se envolva sexualmente com uma mulher inimiga e, no seu envolvimento, acabe entregando a ela, inadvertidamente, valiosos segredos militares. Diríamos que esse soldado, por sua luxúria e por sua imprudência, cometeu algo injusto para com seus conterrâneos. Mas imaginemos que um outro soldado recebesse muito dinheiro para desertar para o inimigo, levando consigo segredos militares. Neste caso, a sua atitude não teria outra motivação senão seu apego injusto ao dinheiro, e, portanto, seria um ato *injusto em si mesmo*: ele deu ao inimigo aquilo que não era seu, em troca de dinheiro.^[14] A sua conduta não pode ser reconduzida a nenhuma outra causa senão à injustiça. Assim, diz Aristóteles, além da chamada *justiça geral*, há duas dimensões especiais da justiça, em que ela não é o conjunto das virtudes vistas sob o ângulo das relações, mas é uma virtude em sentido estrito, ao lado das outras.

A primeira dimensão da justiça especial seria a chamada *justiça distributiva*: trata-se daquela função de distribuir os bens comuns^[15] conforme o *mérito* ou a *necessidade* de cada um. Assim, uma pessoa pobre e incapacitada pode vir a receber uma pensão do Estado, ao tempo em que um rico pode ser taxado por impostos. Um soldado morto em guerra pode gerar, para seus descendentes, uma pensão estatal, mesmo que estes não sejam necessitados no sentido econômico. Esse tipo de justiça, diz Aristóteles, tem ao menos *quatro* termos: duas pessoas em comparação e dois bens em jogo. Na distribuição das riquezas estatais, comparamos o rico empreendedor com o pobre incapacitado e outorgamos ao rico uma obrigação tributária e ao pobre uma pensão assistencial. Na justiça distributiva, portanto, a *diferença entre as pessoas* pode gerar uma diferença na repartição justa dos bens.

A última forma de justiça especial seria a justiça comutativa ou corretiva, que se dá entre particulares e envolve a *igualdade fundamental*

dos sujeitos,^[16] por um lado, e o *meio necessário* na distribuição dos bens, por outro. É preciso que os bens sejam distribuídos, aqui, sem quebrar essa igualdade fundamental entre sujeitos, e determinando o *justo meio* naquilo que deve ser repartido. Quer na reparação de um dano, quer no equilíbrio de um contrato, interessa a igualdade fundamental das partes e o estabelecimento do justo meio por um critério isento, isto é, de tal modo seja estabelecida a justiça entre as partes que um juiz neutro possa declarar que, de fato, o justo meio entre elas foi alcançado.

Note-se, pois, que estamos tratando, aqui, de uma virtude que relaciona pelo menos três vontades: duas vontades privadas que são partes no negócio e uma terceira vontade neutra que estabelece o que deve ser de cada um, em nome da lei da cidade. A virtude, aqui, não consiste em compelir cada parte a entregar, mesmo contra a sua vontade, o que é do outro. Neste caso, há, ainda, uma virtude externa, imperfeita, incapaz de restituir a felicidade. A justiça, como virtude, consiste em *educar as vontades envolvidas*, de tal modo que possam reconhecer espontaneamente o que é do outro e proceder à respectiva entrega. A justiça consiste, pois, como já foi dito, na *vontade constante e firme de dar a cada um o que é seu*.^[17]

Cabe, agora, uma última palavra sobre uma figura essencial para compreender o pensamento ético de Aristóteles: a figura do *spoudaios*, ou o "homem virtuoso",^[18] que é, ele próprio, medida da virtude humana. A virtude humana verdadeira não é algo fixado desde fora pelas leis, mas é medida pelo modo de agir do *spoudaios*, do virtuoso. Nenhuma virtude, nem mesmo a da justiça, pode ser examinada sem ter em mente que as virtudes devem conduzir-nos a adquiri-las e exercê-las, e exercer significa vivê-las como vive um *spoudaios*, um homem que é, e é reconhecido como tal, um virtuoso.

Com tudo isso em mente, ou seja, lembrando que as virtudes são sempre observadas com vistas ao *spoudaios* como medida, é hora de examinar o trecho que trata da relação entre a *paternidade* e a justiça na *Ética a Nicômaco*:

A justiça entre o senhor e o escravo, ou entre pai e filho, não é a mesma coisa que a justiça e o direito do Estado [pública, da cidade], mas algo de semelhante [análogo]. Pois, na verdade, não pode haver injustiça contra si [próprio]. Ora, uma parte da propriedade (o escravo) e um filho, pelo

menos enquanto tiver uma certa idade e não for ainda independente, são como que partes de si. Mas ninguém quer prejudicar a si próprio. Por isto, a injustiça não pode ser praticada contra si próprio; quer dizer, não há, na relação com o próprio, injustiça nem justiça, no sentido político do termo. Ou seja, a justiça política baseia-se na lei e existe para aqueles que naturalmente se regulam por ela, isto é, para os que têm igual possibilidade de governar e serem governados. Por esta razão, há mais justiça no sentido próprio do termo na relação entre um homem e uma mulher do que entre um pai e um filho ou um senhor e seus escravos. A esta justiça chamamos doméstica e é de um tipo diferente da justiça política. (EN 1134b9-20, ARISTÓTELES, 2009, p. 116).

Este trecho foi muitas vezes revisitado, sob olhos modernos, com o espírito revestido das categorias de *poder* e de *mercado*; foi compreendido, portanto, como fundante de uma ideologia *patriarcalista*, em que o poder masculino sobre *filhos* e *servos* (antes escravos, hoje *empregados*) fosse incondicionado, tirânico e estivesse subtraído ao controle estatal. O pai e patrão não poderia submeter-se, nas suas relações familiares e econômicas, a nenhum tipo de regramento estatal, pensam os que leem assim o texto, porque, para ele, nem o filho nem o servo, são *outro*: são apenas *extensões* de si mesmo, sobre os quais pode impor sua vontade como a impõe a si mesmo,^[19] sem outra medida que não sua própria e incondicionada *autonomia* individual. Mesmo a relação entre homem e mulher parece submeter-se à virtude da justiça retributiva ou especial apenas de modo *analógico*, imperfeito, incompleto.

Não se quer, aqui, debater se o texto, em sua origem aristotélica, é machista; o certo é que lê-lo subordinando-o a categorias da modernidade, como a categoria do *direito* (exigência de pretensão contra terceiros), do *poder* (no sentido maquiavélico de capacidade de governar impondo sua própria vontade) e do *mercado* (a subordinação econômica implica necessariamente submissão), é simplesmente *anacrônico*. Conduz à justificação, como se *retroativa*, do patriarcalismo moderno, que Aristóteles não conheceu.

É preciso, portanto, fazer uma leitura *sistemática* desse texto. Trata-se de uma observação inserida numa obra que se dirige ao desenvolvimento da virtude, de tal modo a transformar alguém em *spoudaios*, isto é, num homem virtuoso, capaz de julgar sua conduta pela verdade

e alegrar-se com o que é verdadeiramente alegre, e entristecer-se com o que é verdadeiramente triste.^[20]

Nosso enfoque tampouco envolve, aqui, debater a questão da *servidão*. Se a *servidão* é uma categoria que persiste na modernidade, na forma do emprego indigno e mal remunerado, na antiguidade, ao menos, havia a preocupação de que o *spoudaios* considerasse o escravo como *uma parte de si mesmo*, a quem não se pode prejudicar. O escravo não era *algo*, mas simplesmente não era *outro*. Talvez, se levássemos a ideia do *spoudaios* ao seu limite nesta matéria, só restaria ao senhor dizer aos seus escravos: *"Já não vos chamo de servos, porque o servo não sabe o que faz seu senhor. Mas chamei-vos amigos, pois vos dei a conhecer tudo quanto ouvi de meu Pai"*.^[21]

Voltando, então, para a esfera da família, cabe notar que, no campo da noção aristotélica de justiça como a virtude que nos leva a *querer dar ao outro o que é dele*, faltaria, no âmbito familiar, a *alteridade* que leva a reconhecer aquilo que é do outro como seu. E ela não falta por carência, mas como que por *excesso*: aqui está presente um bem *relacional*. Esta é uma relação que se torna fundamental, que marca a entrega da plenitude, e não apenas a entrega parcial dos outros tipos de relação social.^[22] Na verdade, na relação entre pai e filho, o pai é chamado a dar ao filho aquilo que não é de outro, mas é seu mesmo. Ou seja, a paternidade consiste em *dar ao outro aquilo que é meu*. É nesse sentido que Aristóteles registra que a paternidade escapa à noção pública de justiça. E o faz porque a supera: não se está mais no âmbito do *reconhecimento do outro como outro* e da vontade educada a *dar-lhe o que se reconhece que é dele*. Aqui, estamos na categoria do *dom*: reconheço o outro como relacionado profundamente comigo, numa relação que nos envolve e nos identifica de modo multidimensional, e por isso sou chamado a abrir mão de pretensões e domínios, para *doar-lhe o que é meu*.

4 Pequenas conclusões

Pode-se, com esta revisita a Aristóteles, compreender melhor as afirmações de Fornasier, lastreado em Donati, a respeito da importância social da *família* como lugar da liberação social dos *dons*:^[23] é aqui, e em mais nenhum outro lugar, que o homem é chamado, ordinariamente,

a superar a justiça comutativa e fazer-se dom. Nesse sentido, a paternidade consiste não somente em mais uma relação, mas na relação que plenifica o masculino como tal,^[24] porque somente aqui o homem pode, sem abdicar de suas pretensões econômicas e políticas perante a cidade, transformar-se plenamente num *spondaios*. Não pelo controle, nem pela submissão, nem pela dominação econômica, mas pelo dom, que o insere na família, lugar de construção e gozo daquilo que Donati chama de bens relacionais – aqueles bens que só podem ser produzidos e usufruídos por quem vive e constrói cotidianamente a relação.^[25] Este é um bem com o qual o jurista não está, ainda, bem aparelhado para lidar: aqui, a família não é estorvo nem acidente, mas recurso.

Referências

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Tradução de Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2016. v. 3.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Antônio de Castro Caetano. São Paulo: Atlas, 2009.

BÍBLIA. **A Bíblia de Jerusalém**. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 1985.

FORNASIER, Rafael Cerqueira. Liberdade, relação, pertença e dom na família: contribuições da sociologia de Pierpaolo Donati e da filosofia de Francesco Botturi. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 58, n. 2, p. 508-522, jul./dez. 2018. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/3112. Acesso em: 2 mar. 2019.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. São Paulo: Ubu Ed., 2018. E-book.

OLMSTED, Thomas J. **Firmes na brecha**: uma chamada para a batalha. Online. Phoenix, 2015. Disponível em: <https://fdocumentos.tips/document/firmes-na-brecha-portugues.html>. Acesso em: 29 mar. 2022.

PETRINI, João Carlos; DIAS, Marcelo Couto. **Família no debate cultural e político contemporâneo**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PETRINI, João Carlos. Introdução. In: DONATI, Pierpaolo. **Família no século XXI**: abordagem relacional. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

PIEPER, Josef. **Virtudes fundamentais**. Tradução de Narino e Silva e Beckert da Assumpção. Lisboa: Aster, 1960.

SKINNER, Quentin. **Machiavelli**: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2000.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Notas

- [1] “O seu ser em relação com os outros por meio do dom do reconhecimento, o seu hospedar outros junto a si não pode acontecer sem que a margem da própria dependência jorre no âmbito do bem gratuito do reconhecimento; isso é suficiente para introduzir na relação o temor alienante de que o dom seja também *dano* para o doador, a angústia de que o doar-se na relação seja perder e, em última análise, *perder-se*. Nessa vertigem, ao homem vem espontaneamente o agarrar-se às mais próximas certezas da imediata conservação de si e de seu poder sobre o outro. A assimetria no reconhecimento torna o sujeito propenso a fazer os outros *dependentes de si*, quase como a garantir uma relação ameaçada pela recíproca *fraqueza ontológica*, ou ainda, torna-o disposto a se fazer *súdito* de uma relação que deveria torná-lo *livre*.” (BOTTURI *apud* FORNASIER, 2018, p. 514. Grifos nossos).
- [2] No seu clássico “Ensaio sobre a dádiva – Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, Marcel Mauss chama a nossa atenção para toda uma *mística da troca* em certas sociedades arcaicas, nas quais presentear e ser presenteado envolvem toda uma ritualidade de demonstrar riqueza, poder, honra e posição social, sistemas que envolvem doações que obrigam e esperam a retribuição. “Qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz com que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Que força existe na coisa dada que faz com que o donatário a retribua? Eis o problema ao qual nos dedicamos mais especialmente, ao mesmo tempo em que indicamos os outros.” (MAUSS, 2018, p. 66. Grifos no original).
- [3] Petrini nos alerta para a colonização do mercado, isto é, a tendência, cada vez mais vigorosa, a que todas as relações se reduzam às categorias do econômico e do poder. Ele diz: “O mercado coloniza o mundo da vida, reduzindo não somente os espaços da gratuidade, tudo calculando em função da conveniência e da utilidade, [...] aplicando-se à produção do lucro e do poder” (2013, p. 17). Resgatar os espaços de gratuidade é resgatar a família, já que, como o próprio Petrini lembra, citando Ulrich Beck a respeito da sociedade alemã contemporânea: “Uma modernidade modelada no mercado e pensada até as últimas consequências implica uma sociedade sem famílias e filhos. Cada um deve ser independente, livre para as exigências de mercado, a fim de garantir a própria existência econômica”. “No Brasil”, diz Petrini, “ainda é possível pensar em alternativas melhores” (PETRINI, 2013, p. 18).
- [4] Está exatamente aqui a raiz para a relação entre o dom e a justiça, que faremos no próximo item.
- [5] “O paradigma AGIL é um esquema sociológico criado pelo sociólogo americano Talcott Parsons na década de 1950. É uma representação sistemática de certas funções sociais, que toda sociedade deve cumprir para ser

capaz de manter uma vida social estável. O paradigma AGIL é parte da teoria da ação mais ampla de Parsons, delineada em seu notável livro *The Structure of Social Action*, em *The Social System* e em trabalhos posteriores, que visa construir um mapa unificado de todos os sistemas de ação e, finalmente, 'sistemas vivos'. Na verdade, o sistema AGIL real só apareceu em sua primeira forma elaborada em 1956, e Parsons estendeu o sistema em várias camadas de complexidade durante o resto de sua vida intelectual. No final de sua vida, ele acrescentou uma nova dimensão ao sistema de ação, que chamou de paradigma da condição humana; dentro desse paradigma, o sistema de ação ocupava a dimensão integral." (PARADIGMA AGIL. In: WIKIPEDIA: the free encyclopedia. [San Francisco, CA: Wikimedia Foundation, 2010. Disponível em: https://pt.abcdef.wiki/wiki/AGIL_paradigm. Acesso em: 27 mar. 2022).

- [6] "Os vínculos familiares realizam uma relação na qual a pessoa entra com a totalidade de sua existência, de seu temperamento, de suas capacidades e seus limites, diferentemente do que acontece com quase todos os outros ambientes da vida, nos quais se estabelecem relações parciais, limitadas a capacidades específicas, correspondentes a funções determinadas." (PETRINI, 2013, p. 19).
- [7] "O dom deve ser visto como ponto de contato e de fronteira com o que é 'sagrado', enquanto digno de ser respeitado, amado, querido por si mesmo: e isso é o sentido religioso da existência. Já que, no fim das contas, o enigma do dom gratuito, tanto discutido e tanto indagado, não é outra coisa senão a própria vida quando vista como relação que vem dada com/a/pela/através da qualidade humana da relação, sem a qual não podemos ser *consortes divinae naturae*. O enigma do dom é aquela 'vida' especial (não biológica, e nem mesmo somente psíquica) que é dada com a relação, na relação e pela relação com o Outro, sem a qual não poderemos participar da substância do que é divino." (DONATI *apud* FORNASIER, 2018, p. 520).
- [8] A relação entre a fortuna e a virtude, em Maquiavel, envolve a necessidade de controle da fortuna (compreendida como a força do acaso que conduz a história) pelo vigor (*virtú*) do príncipe, com o objetivo de manter e expandir o poder. "*It is often complained that Machiavelli fails to provide any definition of virtú, and even that he is innocent of any systematic use of the word. But it will now be evident that he uses the term with complete consistency. Following his classical and humanist authorities, he treats it as that quality which enables a prince to withstand the blows of Fortune, to attract the goddess favour, and to rise in consequence to the heights of princely fame, winning honour and glory for himself and security for his government.*" (SKINNER, 2000, p. 40).
- [9] "Toda a perícia e todo o processo de investigação, do mesmo modo todo o procedimento prático e toda a decisão, parecem lançar-se para um certo

bem. É por isso que tem sido dito, acertadamente, que o bem é aquilo que todas as coisas anseiam.” (EN 1094a1-4). Este é o início da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, que citaremos a partir da tradução de Antônio de Castro Caeiro (2009, p. 17).

- [10] Essa definição está na *Suma Teológica*, II-II, questão 58, artigo 1, *respondeo* (AQUINO, 2016, p. 372).
- [11] “Donati toma como chave interpretativa de toda a realidade social, nos seus diversos aspectos e dimensões, a relação social. O foco desta proposta consiste em privilegiar as relações sociais, que devem ser analisadas, determinadas e gerenciadas para se compreender em profundidade os fenômenos sociais e apreender os aspectos humanos mais significativos presentes no social, discernindo, inclusive, o que torna o social desumano ou não-humano. Nesse sentido, a análise relacional não centra sua atenção nos indivíduos, nos mecanismos, nas instituições, nas estruturas, consideradas como objetos, como ‘coisas’, mas nas relações sociais que se estabelecem entre sujeitos humanos ao interagirem nas diversas circunstâncias da vida social.” É assim que Petrini apresenta a sociologia de Donati aos brasileiros no prefácio da única obra de Donati em português (PETRINI, 2011, p. 23).
- [12] Assim Aristóteles apresenta a virtude da justiça: “É por esta razão, então, que a justiça é a única das excelências [virtudes] que parece ser também um bem que pertence a outrem, porque, efetivamente, envolve uma relação com outrem, isto é, produz pela sua ação o que é de interesse para outrem, seja esse alguém um superior ou um igual. O pior de todos é, então, o que é mau para si próprio, e também para outrem. O melhor de todos, por outro lado, é o que aciona a excelência [virtude] tanto para si próprio quanto para outrem. Mas esta tarefa é difícil. Assim, tal como a justiça não é uma parte da excelência [uma virtude parcial], mas a excelência total [o conjunto completo das virtudes] também a injustiça não é uma parte da perversão, mas antes a mais completa perversão. Em vista do quê se distingue, então, a excelência e a própria justiça? É evidente a partir do que foi agora dito: que elas são, enquanto disposições de um mesmo gênero, idênticas, mas diferentes no modo de se manifestarem. A justiça manifesta-se como uma disposição relativamente a outrem; a excelência [virtuouse] manifesta-se como uma certa disposição de maneira absoluta” (EN 1130a4-16, ARISTÓTELES, 2009, p. 106).
- [13] “O cumprimento da justiça realiza-se principalmente num ato exterior; ‘no domínio do justo e do injusto, o que importa é a ação externa do homem’. Pelo contrário, no domínio da fortaleza e da temperança, é preciso atender primeiro ao estado íntimo do homem e só em segundo lugar à sua projeção exterior. Só através daquilo que um homem realiza de visível não posso eu dizer se ele é corajoso, covarde, comedido, desregrado; necessitaria de o conhecer já, teria de saber como ele próprio se sente. A

justiça de um ato, porém, pode mesmo uma terceira pessoa verificá-lo de fora” (PIEPER, 1960, p. 90).

- [14] “Há, então, pois, uma certa forma de injustiça que é um modo particular da injustiça em geral, assim como há um sentido de ser ‘injusto’ em particular e outro em geral, isto é, do ‘injusto como transgressão à lei’. Assim, uma coisa é cometer adultério em vista do lucro, e receber dinheiro com isso, outra é cometer adultério por luxúria, tendo gasto dinheiro para o efeito e ainda por cima sendo castigado. Quem age dessa maneira parece ser mais um devasso do que propriamente ganancioso; no primeiro caso, quem age é injusto, mas não é devasso, pois é evidente que o motivo fundamental do seu ato é o lucro.” (EN 1130a23-29, ARISTÓTELES, 2009, p. 106).
- [15] Ou os “males”, ou melhor, aquilo que chamamos de ônus sociais. Estes devem também ser divididos de modo justo, respeitando a proporção de cada um na sociedade. Diz Aristóteles: “‘justo’, neste sentido, é, então, a proporção. ‘Injusto’, enquanto a acepção oposta, é o que viola o princípio da proporção. Acontece, pois, por violação do princípio da proporção que um tem de mais e 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. Inversamente, por outro lado, se passa com o mal, porque o mal menor em comparação com o mal maior está na vez do bem; e o mal menor é preferível ao mal maior. Mas preferível por si mesmo é o bem e tanto mais preferível quanto melhor for. Esta é, então, uma das formas fundamentais da justiça” (EN 1131b18-27, ARISTÓTELES 2009, p. 110).
- [16] “A justiça, contudo, que se aplica às transações particulares observa o princípio da igualdade. Aqui é irrelevante se é uma boa pessoa que defrauda uma má, ou se é uma má pessoa que defrauda a boa, tal como é irrelevante se quem comete adultério é boa ou má pessoa. A lei olha apenas para a especificidade do dano, e trata toda gente por igual [...]” (EN 1131b31-1132a1-7, ARISTÓTELES, 2009, p. 110).
- [17] Nesse sentido, o direito contemporâneo é o inverso da justiça clássica. Enquanto nesta as vontades encaminham-se para o hábito de reconhecer e dar a cada um o que é seu, possibilitando a construção pacífica da cidade, no direito atual o caminho é diferente: ele não é fundado na virtude de reconhecer o outro e dar a ele o que objetivamente lhe pertence, mas na pretensão de estabelecer o que é meu e exigí-lo do outro. A virtude da justiça dirige-se à paz, mas o direito contemporâneo funda-se no conflito.
- [18] “Mas em todos estes casos tudo deverá ser como aparece ao homem sério [*spoudaios*]. Se este enunciado está correto, como parece ser o caso, e a excelência [virtude] e a pessoa de bem enquanto tal constituem a medida de cada coisa, então também serão prazeres [verdadeiros] aqueles com

que goza a pessoa de bem [*spoudaios*], tal como verdadeiramente agradáveis serão as coisas que lhe dão alegria [...].” (EN 1176a17-21, ARISTÓTELES, 2009, p. 232).

- [19] “Por isso, seria preciso excluir a existência de um direito familiar. As relações entre pai e filho, marido e mulher, senhor e escravo, na Grécia e em Roma, prendiam-se à ‘economia’; quando muito, poder-se-á falar de um começo de direito, ou de um ‘quase-direito’ familiar.” (VILLEY, 2007, p. 44).
- [20] “É assim, por causa do prazer que incorremos, por um lado, em ações vergonhosas. É, do mesmo modo, também que por causa da ansiedade causada pelo medo nos podemos afastar de feitos gloriosos. Por isso devemos ser levados logo desde novos, como diz Platão, a fazer gosto no que deve ser e a sentir desgosto pelo que não deve ser. É essa a educação correta.” (EN 11-4b3 12-14, ARISTÓTELES, 2009, p. 41).
- [21] João 15:15. Enfim, Deus não poderia deixar de ser Senhor; no entanto, se nós não podemos considerar-nos, com relação a ele, senão como pequenos servos, dada a diferença de magnitude, somente Ele, sendo a virtude perfeita, poderia tomar a iniciativa de chamar-nos de amigos. É com o mesmo espírito que São Paulo remete Onésimo, escravo fugido, de volta ao seu senhor Filemon, exortando-o a recebê-lo “[a]gora, não já como escravo, mas bem mais do que escravo, como irmão caríssimo, meu e sobretudo teu, tanto por interesses temporais como no Senhor” (Filemon 1:16).
- [22] “Esta decisão epistemológica foi sintetizada por Donati com a fórmula ‘no princípio está a relação’ (DONATI, 1991, p. 25), com a qual toma distância de outras posturas que colocam ‘no início’, isto é, como princípio explicativo da realidade social, a ação ou o sistema ou qualquer outra coisa. Os teóricos da ação, como Max Weber ou os defensores da *rational choice*, iluminam certamente a relação, mas apenas como projeção daquilo que os indivíduos fazem. Os sistêmicos, como Parsons e Luhmann, elucidam a relação, mas somente como expressão do sistema social. Donati afirma que é necessário iluminar a relação a partir de ambos os lados, sem porém tratá-la como uma ponte ou um *mix* entre os dois lados.” (PETRINI, 2011, p. 26).
- [23] “Por conseguinte, a categoria de dom, ligada àquela da gratuidade, tanto numa abordagem antropológica quanto sociológica, segundo a qual a família está na base de sua gênese e manifestação, ilumina o caminho de cumprimento da liberdade em relação, pois preconiza uma reciprocidade desinteressada, mas real, por meio da qual desponta o valor da própria relação a ser mantido pelo bem da pessoa e da sociedade como um todo.” (FORNASIER, 2018, p. 521).
- [24] “O que significa ser ‘pai’? Papa Francisco, em uma reflexão sobre a paternidade, disse: ‘Quando um homem não tem esse desejo, algo está faltando

neste homem, algo aconteceu. Todos nós, para sermos plenos, para sermos maduros, precisamos sentir a alegria da paternidade: até mesmo nós, celibatários. A paternidade é dar vida aos demais, dar a vida, dar a vida'. É por isso que a paternidade – viver a vocação da paternidade, seja uma paternidade unida pelo matrimônio físico ou espiritual, no sacerdócio ou a vida religiosa – é essencial para que um homem viva a plenitude de sua existência na vida. Falamos dos Padres da Igreja, os Padres do Deserto; falamos ao Papa Francisco o Santo Padre, e por boas razões chamamos nossos sacerdotes de 'Padre'. Para viver plenamente, todo homem deve ser um pai! [...] A pergunta para um homem não é 'Eu sou chamado a ser pai?', mas, sim, 'Que tipo de pai sou chamado a ser?'" (OLMSTED, 2015, p. 22). Disponível em: <https://fdocumentos.tips/document/firmes-na-brecha-portugues.html>. Acesso em: 29 mar. 2022.

- [25] "Um novo tipo de direitos começa a emergir, que não se refere a entidades materiais nem a serviços que devem ser prestados, mas a relações sociais entre sujeitos reciprocamente envolvidos por vínculos familiares. Donati chama-os de 'direitos relacionais', destinados a criar bens relacionais como, por exemplo, o direito de uma criança a ter uma família. Esta se torna um bem relacional porque 'pode ser produzida e fruída apenas por quem a vive e constrói cotidianamente'." (PETRINI, 2011, p. 37).