

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia



Dissertação de Mestrado

O naturalismo na Política de Aristóteles

Marina Leal Barão

Pelotas, 2019.

Marina Leal Barão

O naturalismo na Política de Aristóteles

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito fundamental à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. João Hobuss

Pelotas, 2019.

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

B223n Barão, Marina Leal

O naturalismo na política de Aristóteles / Marina Leal Barão ; João Hobuss, orientador. — Pelotas, 2019.

71 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2019.

1. Naturalismo político. 2. Pólis. 3. Autossuficiência. I. Hobuss, João, orient. II. Título.

CDD : 109

Marina Leal Barão

O naturalismo na Política de Aristóteles

Dissertação aprovada, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 22 de fevereiro de 2019.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. João Francisco Nascimento Hobuss

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Pedro Gilberto da Silva Leite Junior

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| 1. INTRODUÇÃO | 8 |
| 2. A ANIMALIDADE POLÍTICA DO HOMEM E A NATUREZA DA <i>PÓLIS</i> | 12 |
| 3. A IMPORTÂNCIA DE UM BOM REGIME CONSTITUCIONAL E DE BONS CIDADÃOS PARA O ALCANCE DA AUTOSSUFICIÊNCIA E DO BEM COMUM DE UMA <i>PÓLIS</i> | 26 |
| 3.1 A ESCOLHA DOS MAGISTRADOS..... | 37 |
| 3.2 O MELHOR REGIME | 39 |
| 4. A ESCRAVIDÃO NATURAL..... | 44 |
| 5. NA GRÉCIA ANTIGA SE PENSAVA NA ABOLIÇÃO DA ESCRAVIDÃO? | 58 |
| 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS | 63 |
| REFERÊNCIAS..... | 68 |

RESUMO

A presente pesquisa visa contribuir para a elucidação de sentenças Aristotélicas que representam o que hoje se chama de naturalismo político. O naturalismo político aristotélico é constituído pelas afirmações de Aristóteles (1) de que o homem é um animal político por natureza, (2) que a *pólis* é natural e (3) que há pessoas que são escravas por natureza. Preocupamo-nos em entender como se dá a formação das comunidades políticas, em porque o homem é um animal político por natureza e qual o impacto que a animalidade política do homem causa no alcance da autossuficiência e do bem comum, própria de uma *pólis*. Para tanto, foi necessário investigar quais os fatores que, efetivamente, contribuem para o alcance da autossuficiência e do bem comum, como os legisladores, magistrados, cidadãos, e qual seria a melhor forma de governo.

Palavras-chave: naturalismo político; pólis; autossuficiência;

ABSTRACT

This research aims to contribute to the elucidation of Aristotelian sentences that represent what is now called political naturalism. Aristotelian political naturalism is constituted by Aristotle's assertions that man is a political animal by nature, that polis is natural and that there are people who are slaves by nature. We are concerned to understand how the formation of political communities occurs, because man is a political animal by nature and what impact man's political animality has on the achievement of self-sufficiency and the common good of a polis. To do so, it was necessary to investigate the factors that effectively contribute to the achievement of self-sufficiency and the common good, such as legislators, magistrates, citizens, and what would be the best form of government.

Keywords: political naturalism; polis; self-sufficiency;

1. Introdução

Escrever sobre a filosofia política de Aristóteles é, certamente, um grande desafio, por se tratar de um filósofo com imensurável importância dentro da História da Filosofia. O seu pensamento foi e é discutido por incontáveis estudiosos que desenvolveram brilhantes pesquisas sobre a sua filosofia. Por isso, escrever um trabalho acadêmico original sobre a filosofia política aristotélica e manter-se fiel ao seu pensamento é uma empreitada e tanto. Sem maiores delongas, inicialmente, entendemos ser importante esclarecer conceitos fundamentais dentro da filosofia política de Aristóteles, especialmente sobre o naturalismo político, foco do presente trabalho.

Não só é importante como necessário esclarecer alguns conceitos-chaves para a compreensão do conjunto desta pesquisa. Primeiramente, esclareceremos o que é entendido por naturalismo político. Segundo Miller, “O naturalismo político é a visão de que a polis ou comunidade política existe por natureza (Política, I 2, 1252b30). Isso está intimamente ligado à tese de que os seres humanos são, por natureza, animais políticos (1253a 1-3).” MILLER, 1989, p. 196) Então, o naturalismo político é a visão de que, de certa forma, a política se dá também por natureza. Entender a visão de Aristóteles sobre o naturalismo requer muito estudo e cautela, para que não sejam propagados fatos irreais acerca do seu pensamento.

O naturalismo político está estritamente vinculado com a natureza humana, que deve ser entendida como aquilo o qual o indivíduo já nasce. Como, por exemplo, o instinto de sobrevivência, comum não só aos animais racionais como também aos irracionais. Além desse instinto de sobrevivência que faz parte da natureza humana, o homem busca algo a mais, a que Aristóteles chama de *eudaimonia*¹. A *eudaimonia* é considerada por ele o fim maior da vida humana. Essa busca pela *eudaimonia* está atrelada à busca pela boa vida, uma inclinação também natural ao homem, visto que sempre estamos buscando condições melhores para bem viver. Sendo essa busca pela *eudaimonia* e pela boa vida natural ao homem e sendo o homem um animal dotado de razão prática, ele é o único ser capaz de

¹Do grego εὐδαιμονία. Tradicionalmente traduzido por ‘felicidade’.

buscar meios para a realização do seu fim. Um destes meios é a vida em comunidade, a qual Aristóteles se preocupa em investigar.

A partir dessa tendência natural do homem para a vida em comunidade, Aristóteles afirma que o homem é um animal político porque possui em si uma inclinação natural para a vida em comunidade, ou seja, essa animalidade política é natural a ele, pertence a sua natureza. Essa inclinação natural é desenvolvida e aplicada através da sabedoria prática, onde o homem reflete sobre como atingir o seu fim, a *eudaimonia*. A vida em comunidade é entendida por Aristóteles como um meio, ou aquilo que conduz ao fim da vida humana.

Ao longo dessa pesquisa, nos debruçaremos nos problemas que essa afirmação de que o homem é um animal político por natureza pode trazer ao naturalismo político aristotélico, bem como as suas implicações. Tais implicações dizem respeito à outra afirmação de Aristóteles de que a *pólis* é natural. Afirmar que o homem é um animal político por natureza, e que a *pólis* é natural geram problemas que, ao longo do tempo, foram e ainda são discutidos por especialistas como David Keyt, Fred Miller, Joseph Chan, Cary Nederman. Eles trazem novas perspectivas e contribuições sobre como interpretar o pensamento de Aristóteles. É evidente que há discrepâncias entre as suas interpretações, mas é inegável a pertinência de seus estudos para uma interpretação contundente a respeito do naturalismo político aristotélico. Por isso, nos preocupamos em trazer comentadores como os mencionados para que colaborassem com suas perspectivas e interpretações para esta pesquisa.

Além disso, investigaremos como se dá a formação das comunidades e o que torna a *pólis* diferente de qualquer outro tipo de comunidade existente na vida animal. Para tanto, traremos as contribuições de Bernard Yack, que analisa com muita cautela o motivo pelo qual o homem além de ser um animal político detentor de inclinações naturais para a vida em comunidade ainda colabora para a existência de uma comunidade política organizada como a *pólis*. Yack questiona qual o papel do homem na *pólis* e menciona um fator determinante na formação das comunidades, a heterogeneidade humana. A heterogeneidade entre os seres humanos é fundamental nas comunidades políticas e Yack explicará o motivo.

No terceiro capítulo trataremos sobre os regimes constitucionais, o papel do cidadão na *pólis* e o que caracteriza uma *pólis* como uma. Aristóteles demanda grande parte da sua obra *Política* para tratar sobre esses pontos porque entende ser necessário esclarecer qual é a função do cidadão na *pólis* e investigar qual a melhor forma de regime, pois uma *pólis* bem organizada é condição necessária para a realização do seu fim, a autossuficiência. Além disso, demonstraremos como Aristóteles diferencia as virtudes do homem bom e do bom cidadão. É importante deixar claro que todas essas questões são tratadas e discutidas tanto por Aristóteles, como por nós, porque são partes indispensáveis para o bom andamento da *pólis* e o alcance da *eudaimonia*. Se essas partes não estiverem colaborando para a autossuficiência da *pólis* ela estará seriamente comprometida, impossibilitando o desenvolvimento do bem comum.

Aristóteles (*Política*, 1276b 37 -1277a 12) diferencia as virtudes do homem bom, do bom cidadão e do governante e deixa explícito qual é o papel do bom cidadão e em que consiste a sua virtude. Mas, o exercício da virtude do bom cidadão está intimamente ligado a constituição, ela necessariamente precisa ser uma constituição justa, preocupada com o bem comum, para que o cidadão possa cumpri-la exercendo, assim, a sua virtude. Uma constituição justa precisa ser elaborada por legisladores virtuosos que estejam preocupados com o bem comum e com a autossuficiência da *pólis*. Para ser considerado um legislador virtuoso, segundo Aristóteles, tal indivíduo deve ser detentor de virtudes morais que são inerentes tanto ao homem bom quanto ao bom cidadão. Será esclarecido, também no segundo capítulo, o motivo pelo qual o legislador precisa ser o homem bom e prudente.

Sobre a natureza da *pólis*, Aristóteles levanta diversas questões ao longo da *Política*, principalmente sobre os tipos de regimes e as formas de governo. Ele preocupa-se em elucidar impasses e divergências entre eles, para, a partir disso, apontar qual o melhor regime constitucional. Aristóteles demonstra as vantagens e desvantagens de cada um, mas não escolhe qual o melhor regime, apenas indica que características o melhor regime constitucional deve possuir. A preocupação de Aristóteles em distinguir os regimes entre si se dá porque é necessário, apesar dele não o fazer, escolher aquele que vai colaborar com efetividade para a

autossuficiência da *pólis*. Há, também, uma preocupação em relação a escolha dos magistrados. Que competências eles devem ter, como devem ser escolhidos e com base em que. Levando em conta que Aristóteles não deixa explícito qual o regime que possibilitará o alcance da autossuficiência da *pólis*, recorreremos a um artigo de Hobuss, especialista na filosofia de Aristóteles, que desmembra e elucida a tese aristotélica a respeito de qual o melhor regime.

O problema a ser tratado no quarto capítulo diz respeito à posição de Aristóteles em relação à escravidão. Aristóteles defende a escravidão como algo natural, crê que há pessoas que nasceram para serem escravizadas. Veremos o motivo de ele crer nisso e nos debruçaremos nos problemas que surgem ao legitimar e aceitar a escravidão como se fosse obra da natureza. Primeiramente, tentaremos entender e expor os motivos que levaram Aristóteles a defender a escravidão, após tentaremos desmembrar e responder a argumentação aristotélica baseado em uma noção de direito natural, encontrada já em pensadores anteriores a Platão e Aristóteles. Para tanto, traremos comentadores e especialistas da filosofia de Aristóteles como Kraut, Heath, Burns, Mulgan e outros para que a partir suas respectivas interpretações consigamos extrair suas contribuições filosóficas para a presente pesquisa.

Veremos que Aristóteles considera os escravos não detentores de um tipo de razão, Malcolm Heath vai nos ajudar a entender que tipo de razão Aristóteles está se referindo e porque a falta dela torna alguém um escravo por natureza. Além do mais, elucidaremos se um possível déficit de razão é um argumento válido para denominar alguém como escravo. Também será questionado, a partir do comentário de Richard Kraut, se há uma relação mutuamente benéfica entre senhor e escravo, como Aristóteles argumenta. Outro ponto da discussão é sobre a noção de direito natural, encontrada já em alguns sofistas, como Alcídamente. Os opositores de Aristóteles na discussão sobre a existência de escravos por natureza alicerçavam seus argumentos nessa ideia de direito natural ou lei natural. Além do mais, veremos se na Grécia Antiga já se pensava na abolição da escravidão.

2. A ANIMALIDADE POLÍTICA DO HOMEM E A NATUREZA DA *PÓLIS*

Há alguma relação entre a *pólis* e a natureza humana na filosofia política aristotélica? Se o homem é um animal político por natureza, como afirmou Aristóteles, ele necessita das leis e da constituição da *pólis*? Parece que sim, pois o homem precisa das leis e da constituição para realizar plenamente a sua natureza política. A natureza política deve ser entendida como as inclinações naturais dos homens para viver em comunidade com vista em um fim: a boa vida. O fim da vida humana é a *eudaimonia*, para atingi-la o homem articula meios que possibilitem este alcance, um destes meios é estabelecer uma vida em comunidade, porque uma *pólis* bem ordenada é condição necessária para o desenvolvimento das capacidades naturais dos homens e para o alcance da *eudaimonia*. Essa articulação só é possível porque o homem é um ser dotado de razão, possui *logos*. A relação entre a *pólis* e a natureza humana se dá nessa condição da necessidade humana de uma instituição bem organizada, que possibilite o desenvolvimento da natureza política do indivíduo, contribuindo, assim, para o alcance do bem viver, do bem comum e da autossuficiência.

A constituição, bem como as instituições presentes na *pólis*, servem como um guia para que a natureza humana se realize plenamente em uma *pólis* bem ordenada. Aristóteles (*Política*, 1253a 3-5) ao afirmar que “uma cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político” deixa em evidência uma tese naturalista a respeito da *pólis*. Alguns intérpretes buscaram, nos últimos séculos, refutar a tese naturalista aristotélica baseado em outros escritos do filósofo como, por exemplo, a *Física*. O foco deste trabalho está na obra *Política* de Aristóteles, por isso, buscou-se examinar a tese naturalista do filósofo a partir da *Política* e dos comentadores mais relevantes da obra, mas sem ignorar questionamentos importantes sobre a possibilidade de utilização de outras obras do corpus aristotélico para corroborar ou desconstruir argumentos da *Política*.

Em um primeiro momento, tentaremos elucidar o que é a autossuficiência de que Aristóteles se refere. O filósofo afirma que ela é o fim da *pólis*, mas para compreendermos o que ele entende sobre autossuficiência e as importantes

questões relacionadas à *pólis* que estão por vir ao longo deste capítulo, se faz necessário que desde o início já tenhamos elucidado este conceito. Para esclarecer o que é a autossuficiência, recorreremos ao Livro I, capítulo 7 da *Ethica Nicomachea*, onde Aristóteles afirma:

[...] porque o bem absoluto é considerado como autossuficiente. Ora, por autossuficiente não entendemos aquilo que é suficiente para um homem só, para aquele que leva uma vida solitária, mas também para os pais, os filhos, a esposa, e em geral para os amigos e concidadãos, visto que o homem nasceu para a cidadania. (Política, 1097b 7-12).

O filósofo deixa claro que aquilo que é autossuficiente deve cobrir todos aqueles que possuem direitos civis, ou seja, os cidadãos. O bem deve ser comum a todos os cidadãos, se não for, é apenas um bem relativo e não absoluto. A autossuficiência está vinculada ao bem comum, quando uma *pólis* consegue que todos os seus cidadãos estejam sob o manto do bem comum e da justiça, sem que nada falte a nenhum dos que a compõe, então ela é autossuficiente. “Por ora definimos a autossuficiência como sendo aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada” (Política, 1097b 14-15). A autossuficiência está diretamente associada com a função do homem na *pólis*, pois, para que a *pólis* possa atingir a sua autossuficiência, é necessário que uma série de fatores estejam andando na mesma direção, com o mesmo propósito e guiados pelos mesmos princípios. Para chegar a autossuficiência e ao bem comum é imprescindível a colaboração de todos os que compõem a *pólis*: um legislador virtuoso capaz de organizar uma boa constituição e o homem exercendo a sua animalidade política, sendo um bom cidadão, respeitando a constituição. Através da plena realização da função de cada membro, torna-se viável o alcance da autossuficiência e do bem comum.

Tendo esclarecido o que é a autossuficiência de que Aristóteles se refere seguiremos para alguns comentários feitos por pesquisadores sobre possíveis interpretações acerca do problema do naturalismo político na filosofia aristotélica. David Key² desenvolve a ideia de que há um equívoco na tese aristotélica de que o

²No artigo “Three Fundamental Theorems in Aristotle's Politic” publicado na revista Phronesis em 1987.

homem é, por natureza, um animal político. Keyt argumenta que Aristóteles se contradiz quando toma essa posição na *Política*, porque na *Física* ele afirma que natural é aquilo que tem seu crescimento e sua mudança em si mesmo, como em II. 1. 192b 8-32. Se as afirmações aristotélicas da *Física*, como: “No entanto, são dois os princípios que movem naturalmente, dos quais um não é natural, pois não tem princípio de movimento em si mesmo.” (*Física*, II. 7. 198a 35-37) podem ser levadas em conta para interpretar passagens da *Política*, conforme Keyt argumenta, então a *pólis* não seria natural, pois, segundo a análise do comentador, as causas da *pólis* são externas, dado que quem estabelece as instituições, bem como a constituição da *pólis* são os legisladores. A *pólis*, então, não seria natural, nem o homem um animal político, porque as causas são externas, e aquilo que possui causas externas é artificial e não natural, segundo a interpretação de Keyt.

Keyt considera, entretanto, algumas passagens da *Física*, como a situada em II. 8. 199a 14-16 como parte de uma contradição filosófica dentro da filosofia política de Aristóteles. A interpretação de Keyt é de que a *pólis* não seria natural por não ser movida por um princípio que está nela mesma. Mas, mesmo nós sendo descrentes de que não faz tanto sentido e que Aristóteles não estava preocupado em inserir conceitos na *Física*, para serem utilizados na compreensão da sua obra *Política*, procuramos entender o raciocínio de Keyt. Parece-nos que ele cai no seu próprio argumento, pois se a naturalidade ou não da *pólis* depende estritamente dela ser movida por si mesma, a *pólis* deve, então, ser caracterizada como natural. Todavia, se nos atermos as passagens da *Física* citadas pelo próprio comentador tendo em vista que a *pólis* é autossuficiente e ainda levando em conta o fato dela ser em última instância atualizada pela mente humana – através do legislador, entendemos que os próprios homens que fazem parte da *pólis*, ou seja, são uma parte do todo, que movidos por seu instinto de animalidade política são os responsáveis pelos princípios de movimento da *pólis*. Justamente por fazerem parte e serem indispensáveis para o bom andamento dela que fica claro que a *pólis* possui em si um princípio de movimento e causalidade nela própria, portanto é natural.

Na *Política*, Aristóteles afirma que o homem é um animal político por natureza, e que a *pólis* é natural sem dar maiores explicações sobre em que sentido é empregado a palavra “natural”. Essa é a brecha que ele deixa para interpretações

como a de David Keyt. Comentadores como Fred Miller (2012, p. 37 - 38) afirmam que é um equívoco entender e analisar a palavra “natureza” usada por Aristóteles na *Política* em um sentido estrito, pois não faria sentido interpretar a *pólis* como se fosse algo que possui as características de uma planta. Miller acredita que o sentido de natureza representa algo bem mais amplo dentro da teoria política de Aristóteles. Alguns comentadores, como o próprio Keyt, interpretam o conceito de natural usado na *Política* como o mesmo usado na *Física*, e, seguindo a linha de raciocínio dele, a *pólis* teria como uma das características principais a artificialidade, mas nos parece um argumento pouco contundente, porque como foi dito, se a *pólis* precisa que o princípio de seu movimento esteja nela mesma para ser caracterizada como natural, nos parece que ela atende a esse requisito estabelecido por Keyt, pois ela é autossuficiente e tem como responsáveis pelo movimento dos princípios da instituição o próprio homem, que desenvolve a constituição possibilitando a atualização das inclinações naturais do homem para a vida em comunidade. O *logos* faz parte da natureza humana, portanto a razão prática não se opõe ao natural. Vale enfatizar que sem o homem não existiria *pólis*, portanto fica claro que a *pólis* possui um princípio de movimento nela mesma, já que sem o homem não existiriam comunidades políticas.

Dentre todas as objeções feitas por Keyt (1987, p. 56 - 57), a que ele usa de afirmações da *Física* para negar a natureza da *pólis* é a mais contundente contestação dentro do seu artigo. Keyt afirma também que a comunidade política é um produto da razão prática e, por mais esse motivo, ele corrobora a sua tese de artificialidade da *pólis*. Porém, não vemos como a *pólis* não seria natural, dado que o homem existe por natureza e naturalmente estão condicionados a formarem comunidades políticas para bem viverem, pois sem regras, normas e leis a probabilidade do caos se instaurar é enorme. Esse é um dos motivos pelo qual naturalmente os homens estão inclinados a viverem em comunidades, em vista de um fim, o bem comum. Dizer que a *pólis* é natural não significa que ela cresça naturalmente sem a vontade e a ação humana. Aristóteles considerava a natural, na medida em que naturalmente os homens tendem a se organizar em comunidades, visando como fim o bem viver e a autossuficiência. Keyt também argumenta que Aristóteles afirmava que a *pólis* existe por natureza, mas nunca afirmou explicitamente que a *pólis* vem a ser por natureza. No entanto, que a *pólis* vem a ser

por natureza está implícito no argumento aristotélico, visto que ela é a evolução da família e da aldeia, onde, através do crescimento da população, o homem viu a necessidade de estabelecer uma maior organização, por meio de leis e normas com o propósito de atingir o bem comum e a autossuficiência própria de uma *pólis*, desenvolvendo, assim, a sua animalidade política.

Para corroborar a sua tese de artificialidade da *pólis*, Keyt afirma que os homens formam comunidades políticas através da sua sabedoria prática, ao contrário das abelhas que se unem por instinto. Por isso, a *pólis* seria artificial. É claro que a distinção feita por Aristóteles entre a *pólis* e a colônia de abelhas deixa uma lacuna para negar a naturalidade da comunidade política. Mas, se os homens sós não são autossuficientes e precisam da *pólis* para a realização de sua natureza política e, também, para suprir as necessidades que não competem nem a família nem a aldeia suprir, isso implica na naturalidade da *pólis*, pois ela é formada naturalmente, conforme o aumento populacional para suprir as necessidades que estão para além do dia-a-dia. O homem sozinho pode existir fora da *pólis*, mas não será capaz de realizar a sua natureza política nem atingir a boa vida fornecida pela autossuficiência da *pólis*.

Outro ponto em que Keyt discorda de Aristóteles é a afirmação de que o homem exerce a sua melhor forma em uma *pólis* bem ordenada, porque segundo ele isso quer dizer que o homem possui virtudes morais estabelecidas por natureza. Contudo, parece haver um erro interpretativo de Keyt, pois uma boa legislação, que prevê uma boa educação moral do indivíduo, é uma condição de possibilidade da virtude, ou seja, sem uma boa constituição torna-se inviável o desenvolvimento de um bom homem e de um cidadão virtuoso.

Outros comentadores da filosofia política aristotélica, como Joseph Chan (1992), acreditam que a *pólis* seria parcialmente natural e parcialmente artificial. Um dos pontos colocados por Chan está ligado, também, ao artigo de Keyt. Eles acreditam que a teoria política aristotélica é formada a partir de uma grave contradição, o que, segundo eles, compromete a tese do filósofo grego. Segundo a leitura dos comentadores é incoerente pensar em uma *pólis* que seja natural e

também uma criação da mente humana³. Enxergar ou não uma contradição no naturalismo político aristotélico depende de como se entende o termo “natural”. Alguns autores, como Keyt, interpretam a naturalidade da *pólis* como o mesmo conceito encontrado na *Física*, como já foi dito, mas outros, como Fred Miller (1989) analisam a teoria naturalista de um ponto de vista não tão estrito como o adotado por Keyt. A nosso ver, mesmo que se faça uso do conceito de natural usado na *Física*, ele não descaracteriza a naturalidade da *pólis* e ainda adotamos a ideia de que Aristóteles não estava preocupado em estabelecer conceitos na *Física* para serem interpretados na *Política*. A *pólis* é natural porque é natural ao homem, sendo um animal político, possuir em um nível um tanto abstrato uma certa autossuficiência, como do ponto de vista material, por exemplo. No entanto o homem nunca será plenamente autossuficiente sozinho, ele precisa da *pólis* para que seja autossuficiente também do ponto de vista moral. Portanto, ele só realizará plenamente a sua natureza política em uma *pólis* que esteja bem ordenada, que seja natural. Natural, então, pode ser entendido e interpretado como uma condição necessária para a plena realização política do indivíduo, ou seja, para que, através da *pólis*, ele possa atingir a sua autossuficiência não só material como também moral, por meio da educação que deve estar prevista na constituição, segundo Aristóteles.

Joseph Chan afirma que é pouco provável que o próprio Aristóteles considerasse a *pólis* parcialmente natural e parcialmente artificial⁴, porque viver em sociedade é algo já inato ao homem, ou seja, natural, mas mesmo assim acredita ser a melhor forma de interpretar a teoria aristotélica a respeito da natureza do homem e da *pólis*. Toda a *pólis*, para ser chamada assim, precisa possuir as características de uma⁵. Chan chama isso de características da *pólis* e diferencia as características de uma *pólis* da forma dela. As características são compartilhadas por todas as *pólis* como, por exemplo, a existência de um regime constitucional, que faz parte de todas as sociedades. As leis variam de uma *pólis* para outra, porque cada sociedade funciona de um modo e precisa atender necessidades distintas de outras comunidades, isso é o que ele chama de forma particular de cada *pólis*. Contrapondo a ideia de naturalidade da *pólis*, Chan afirma que as leis que fazem

³Cf. CHAN, 1992, p. 189.

⁴Cf. CHAN, 1992, p. 191.

⁵Cf. CHAN, 1992, p. 196.

parte da organização da *pólis*, em uma medida mais específica, são de ordem artificial, visto que provém da sabedoria prática do homem. Por isso, para Chan, a *pólis* seria parcialmente natural e parcialmente artificial, pois a naturalidade da *pólis* é explicada pelas necessidades que ela deve suprir.

Na *Política* Aristóteles não inseriu uma ideia de artificialidade da *pólis*, ele estava preocupado com a sua natureza, em como ela era formada e com a capacidade natural dos indivíduos para conviverem em uma sociedade. As comunidades políticas se dão através do instinto natural do homem para formar, inicialmente, pequenas comunidades, como a família e formarem assim uma *pólis*, elaborando uma constituição, formando as instituições constituintes de uma sociedade, tudo em prol de melhor viverem em conjunto. É o instinto natural do homem associado a sua racionalidade que possibilita todas essas criações, e mesmo que se pudesse chamar de *pólis* artificial, dado que a constituição provém da racionalidade prática humana, uma *pólis* só existe porque existem cidadãos para fazerem parte dela, bem como o legislador que é o responsável pela elaboração de uma boa constituição, tendo, assim, a sua causa nela própria, ou seja, natural. Isso demonstra que parece não ser suficiente usar argumentos da *Física* para desconstruir a tese naturalista da *Política*.

Cary Nederman, em seu artigo “*The Puzzle of the Political Animal: Nature and Artifice in Aristotle's Political Theory*” tenta encontrar uma saída para o problema do naturalismo político de Aristóteles sem recorrer a interpretações ou justificativas que estejam fora do texto aristotélico. Nederman questiona se é possível usar a noção de natureza encontrada na *Física* para aplicá-la na natureza humana. No entanto, ele procura a solução para este problema fora da *Política*, ou seja, em outros escritos de Aristóteles. Veremos, a partir da visão de Nederman, se é possível e filosoficamente coerente adotar termos que estão fora da *Política* para justificar ou desconstruir teses que estão dentro da *Política*.

Segundo Nederman, a escolha voluntária de um indivíduo é a evidência de sua natureza humana. É necessário que os indivíduos recebam uma educação moral através da *pólis* para que possam expressar a sua própria natureza humana, a escolha voluntária⁶. Essa educação moral é dada pela *pólis*, que a partir de uma boa constituição estabelecida por um legislador virtuoso possibilita o desenvolvimento da

⁶Cf. NEDERMAN, 1994, p.5.

educação moral do homem. Ele analisa e reflete sobre com o que Aristóteles está preocupado na *Política*. Uma das preocupações de Aristóteles é com o que deve ser o objetivo principal de um legislador, ou seja, a educação moral, assim como a constituição e as leis. Na interpretação de Nederman, a *pólis* não é inteiramente artificial, porque os indivíduos são movidos para agir em detrimento da *pólis* através de sua escolha voluntária. Como ele afirma que a escolha voluntária é a mais clara evidência da natureza humana dos indivíduos, logo, a *pólis* não é artificial. Partindo desse argumento, Nederman afirma que a *pólis* é natural e o homem é um animal político.

A análise de locomoção de Aristóteles pode ser caracterizada aproximadamente da seguinte maneira. O fim ou o objeto da locomoção, que por causa do qual o animal se move, se origina com o desejo (orexis). O objeto do desejo serve como uma espécie de motor imóvel para o animal. O objeto ou fim estimula o desejo, e é apreendido pela percepção dos sentidos, imaginação ou pensamento, isto é, o intelecto (nous). O animal é impelido a se mover (De motu 701 a29- 701b1). Uma vez que o desejo desempenha um papel integral no processo, e o animal não é fisicamente obrigado a se mover por alguma força externa, o animal pode ser dito para "mover-se" ou "originar seu movimento". Este é o sentido em que a locomoção é natural aos animais: através das faculdades desejantes e intelectivas da alma, o animal é dotado de agência, isto é, a capacidade de se mover de acordo com e em relação ao objeto desejado (NEDERMAN, 1994, p.6).

Pode-se notar, então, que na interpretação de Nederman é um equívoco afirmar que o homem não é um animal político por natureza, dado que o princípio de movimento está nele. Por isso, usar argumentos da *Física* de Aristóteles para refutar a tese naturalista presente na *Política* não parece ser suficiente. Pois, como mostrou Nederman, os indivíduos possuem a capacidade de moverem-se através de seus desejos, são os agentes das suas próprias ações, o que os torna de fato animais políticos por natureza, porque o desejo é natural ao homem.

Na *Política*, Aristóteles afirma que “a natureza nada produz segundo o modo mesquinho dos fabricantes de facas de Delfos, mas destina cada coisa para um único uso; é que cada ferramenta será mais eficaz se servir apenas para uma função, e não para várias.” (*Política*, 1252b 1-4) Aristóteles não deixa explícito o que ele entende por natureza, mas, a partir das suas afirmações, podemos em um primeiro momento notar que aquilo que é natural, para o filósofo, deve cumprir uma única função. Mesmo que no processo de natureza tanto do homem, quanto da

pólis, identificar se ambos atingiram o seu fim não seja uma tarefa fácil. O fim da *pólis* é garantir ao cidadão o bem viver e a autossuficiência, entretanto, identificar se o seu fim foi atingido e o seu processo natural efetivamente concretizado, demanda muito conhecimento sobre a respectiva natureza. Aristóteles afirma que:

Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa. É por isso que toda a cidade existe por natureza, se as comunidades primeiras assim foram. *A cidade é o fim destas, e a natureza de uma coisa é o seu fim*, já que, sempre que o processo de gênese de uma coisa se encontre completo, é a isso que chamamos a sua natureza, seja de um homem, de um cavalo, ou de uma casa. Além disso, a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e a autossuficiência é, simultaneamente, um fim e o melhor dos bens. Essas considerações evidenciam que uma cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político (Política, 1252b 29 - 1253a 5).

O fim da família, por exemplo, é satisfazer as necessidades diárias. O da aldeia é satisfazer as necessidades que estão para além das necessidades do dia-a-dia. “A aldeia parece ser por natureza e no mais elevado grau, uma colônia de lares;” (Política, 1252b 16-18.) Vale ressaltar, aqui, que a aldeia é formada pela soma de diversas famílias, já a cidade é formada pela soma de diversas aldeias e incide em uma total autossuficiência. No entanto, é necessário uma série de fatores para que uma cidade atinja a sua autossuficiência.

Aristóteles, após esclarecer que a cidade existe para assegurar a vida boa e que ela deve ser autossuficiente, evidencia a razão pela qual o homem é um animal político. Para ele, a natureza não faz nada em vão, e por isso munuiu os homens com a palavra, pois através do discurso, ele consegue tornar claro o justo, bem como o injusto, contribuindo, assim, para o alcance do fim da *pólis*, a autossuficiência e o bem comum. A sensação de prazer e dor é inerente a qualquer ser, mas a palavra, o discurso, é próprio do homem, e serve para propagar conceitos morais, assim como “é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade” (Política, 1253a 15-16).

Logo após declarar o motivo pelo qual o homem é um animal político, Aristóteles argumenta:

Além disso, a cidade é por natureza anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado; é que o todo é, necessariamente, anterior à parte. Se o corpo como um todo é destruído, não haverá nem pé nem mão, excepto por homonímia, no sentido em que falamos de uma mão feita de

pedra: uma mão deste gênero será uma mão morta; tudo é definido segundo a sua capacidade ou função. Ora, todas as coisas definem-se pela sua função e pelas suas faculdades; quando já não se encontram operantes não devemos afirmar que são a mesma coisa, mas apenas têm o mesmo nome. É evidente que a cidade é, por natureza, anterior ao indivíduo, porque se um indivíduo separado não é autossuficiente, permanecerá em relação à cidade como as partes em relação ao todo. Quem for incapaz de se associar ou que não sente essa necessidade por causa de sua autossuficiência, não faz parte de qualquer cidade, e será um bicho ou um deus (Política, 1253a 18-29).

O indivíduo, a família e a aldeia são partes constituintes da *pólis*. No entanto, segundo a filosofia aristotélica, o todo vem antes das partes, o que significa dizer que a *pólis* é anterior ao indivíduo, pois se considerarmos que só o indivíduo não é autossuficiente fica em evidência a tese de que ele precisa da *pólis* para que sua natureza política possa ser desenvolvida. Quando Aristóteles analisa a formação da cidade desde a formação da família, surge a pergunta de como é possível que a *pólis* seja anterior ao indivíduo. Ela é anterior ao indivíduo, porque de forma alguma o homem pode exercer com efetividade as suas funções naturais fora dela, justamente porque só não é autossuficiente. O instinto natural do homem é viver em comunidade, desde os tempos mais primórdios. Ao longo do tempo foram formando-se famílias, o considerável aumento de famílias em um determinado espaço deu surgimento as aldeias, nas aldeias as necessidades do dia-a-dia eram supridas através de trocas, por exemplo, uma família produzia apenas batata, outra produzia feijão, então, ambas trocavam suas produções com o propósito de terem tanto feijão quanto batata e, assim, satisfaziam as suas necessidades diárias. Conforme a população foi crescendo, percebeu-se que precisavam de uma instituição organizada que suprisse as necessidades que estão para além das necessidades diárias como, por exemplo, a educação dos indivíduos e a elaboração de leis que orientassem o comportamento do homem à virtude e justiça. Enfim, precisavam de uma instituição que estivesse preocupada com o bem comum, assim, chegou-se a *pólis*. Lembrando que uma cidade só existe após a elaboração de uma constituição, em que o benfeitor é o legislador. Quem primeiro formou uma cidade foi o responsável por grandiosos benefícios, segundo Aristóteles.

Para Aristóteles, é natural essa tendência dos homens para a vida em comunidade, porque o fim da vida humana é a *eudaimonia* e ela só poderá ser alcançada em um meio autossuficiente que possibilite a realização das inclinações

naturais do homem. O homem é o melhor dos animais quando alcança a plenitude do seu desenvolvimento, mas da mesma maneira será o pior deles quando afastado da lei e da justiça⁷, o responsável por aproximar o homem da justiça e da virtude moral é o legislador, através de uma boa constituição.

A injustiça armada é, efetivamente, a mais perigosa; o homem nasceu com armas que devem servir a sabedoria prática e a virtude, mas que isso também pode ser usada para fins absolutamente opostos. É por isso que o homem sem virtude é a criatura mais ímpia e selvagem, e a mais grosseira de todas no que diz respeito aos prazeres do sexo e da alimentação. A justiça é própria da cidade, já que a justiça é a ordem da comunidade de cidadãos e consiste no discernimento do que é justo (Política, 1253a 33-40).

O homem que se distancia da justiça exercerá a sua pior forma, mas aquele que se manter no bem e usar de sua racionalidade para manter-se próximo da justiça e da virtude, este atingirá a sua melhor forma, a função da *pólis* é guiar o homem para a justiça e para a virtude, para que ele possa também contribuir para a autossuficiência dela. No entanto, não basta só que o homem através da sua racionalidade se mantenha virtuoso, faz-se extremamente necessário que haja meios que possibilitem que ele desenvolva a sua natureza política, um destes meios é uma boa constituição, que só terá esse caráter se for elaborada por um legislador virtuoso.

Bernad Yack, no seu livro *“The problems of a political animal: Community, Justice and Conflict in Aristotelian Political Thought”*, primeiramente esclarece⁸ que Aristóteles usa o termo *koinonia* para todos os grupos sociais, como um termo genérico que surge a partir de quase todos os tipos de interações sociais. Estes indivíduos mantêm algo em comum (*koinon*), seja em uma casa ou um regime político, eles participam de uma *koinonia*, ou seja, uma comunidade. Yack se debruça sobre o problema do naturalismo político aristotélico e investiga como a animalidade política do ser humano leva a formação de comunidades políticas que visam a autossuficiência.

Claramente, os homens não se unem em comunidades só pelo afeto, como fazem os animais irracionais, mas visando principalmente o bem viver, porque são animais políticos detentores de discurso e razão. Ao contrário de como ocorre na

⁷Cf. Política, 1252a 32-33.

⁸Cf. YACK, 1952, p. 27.

formação da família, onde os indivíduos se unem principalmente pelo afeto, a comunidade política se forma em torno de ideias que visam vantagens mútuas. Unem-se porque uns possuem diferentes habilidades de outros e, estando unidos, conseguem partilhar destas habilidades e sanarem diferentes necessidades, o que não acontece, por exemplo, na família.

Yack levanta uma questão na p. 65 do seu livro: Os seres humanos são animais políticos porque são também animais racionais? Os seres humanos são animais políticos porque possuem uma capacidade para o *logos*, possuem discurso, argumento e raciocínio próprio. São os únicos não só porque raciocinam, mas também porque conseguem comunicar-se com o raciocínio de outro ser humano. Por possuir *logos*, ele possui capacidade de distinguir entre o certo e o errado, o benéfico e o não benéfico e principalmente sobre as vantagens e as desvantagens de uma vida em comunidade. Essa comunidade política que engloba a família e a aldeia não é encontrada em nenhuma outra espécie de animal, justamente porque outros animais não são detentores de *logos*, de razão, não são capazes de discutir e tampouco planejar melhores formas de alcançar uma boa vida.

Para Aristóteles são as nossas capacidades argumentativas, discursivas e nossas competências para identificar justiça e injustiças que nos levam, como uma mola propulsora, a desenvolver comunidades políticas maiores que tenham capacidade para suprir necessidades que estão para além das necessidades diárias. Se não fôssemos racionais e não possuíssemos o discurso não formaríamos comunidades políticas que não são baseadas somente em relação de afeto para melhor viver. Apenas nos aglomeraríamos como fazem as abelhas, por exemplo. O discurso fundamentado leva a formação de alguma forma de justiça nas comunidades políticas aristotélica. (Cf. YACK, 1952, p. 69)

O homem é um animal político, segundo Yack, porque naturalmente tendem a compartilhar uma grande variedade de bens e atividades que podem servir uns aos outros. Além disso, são equipados com o raciocínio que possibilita que enxerguem as vantagens e as desvantagens da vida em comunidade. Isso quer dizer que os indivíduos livres se unem em comunidades maiores visando um fim, a autossuficiência, justamente porque a família e a aldeia não conseguem sanar necessidades mais complexas. Como resultado, são naturalmente dispostos a

estabelecer e a manter a vida em comunidade. Yack afirma que, para Aristóteles, é tão autoevidente a natureza política dos seres humanos que ele não viu uma necessidade de oferecer provas da existência dela, o que acaba deixando espaço para que ela seja contestada.

Claramente o objetivo de Yack no seu livro é elucidar a questão que ainda hoje é discutida dentro da filosofia política aristotélica: o papel do animal político na *pólis*. Em uma *pólis* que visa a autossuficiência os membros são além de animais políticos, seres heterogêneos⁹. Essa heterogeneidade é necessária para a formação da comunidade, porque, por se tratar de seres diferentes uns dos outros, eles são capazes de contribuir com diferentes habilidades e bens para a formação da *pólis*. Uns são marinheiros, outros agricultores, outros são mulheres e outros são homens. Cada pessoa é de extrema importância para a construção da *pólis*. No entanto, Aristóteles acredita que os cidadãos de uma *pólis* devem se diferenciar apenas por suas habilidades, ele considera de extrema importância eliminar as diferenças sociais entre os membros das comunidades para que a própria comunidade seja mantida e preservada, essa é uma das preocupações de Aristóteles com o bem comum e a autossuficiência, próprias de uma *pólis*. Essas diferentes habilidades dos indivíduos é que deixa claro para os membros das comunidades menores a necessidade de uma comunidade política maior, porque em uma comunidade maior, que visa a autossuficiência, poderão usufruir de diferentes habilidades, sanando assim, diferentes necessidades.

Yack preocupou-se também em analisar como Aristóteles pensa a justiça de uma comunidade política. A justiça na *pólis* é dada por normas estabelecidas em forma de leis, em geral elas devem ser abertas para discussão. Tais leis são elaboradas por membros das comunidades que em geral se revezam nos cargos de autoridades. O papel do legislador é estabelecer boas leis e uma boa constituição que tenha como objetivo a boa vida na *pólis*, se ela for alcançada, deve ser acessível para todos, não só para alguns membros da *pólis*. O senso de justiça une os cidadãos de uma *pólis*. Yack compara os cidadãos e as suas obrigações com os jogadores de cartas e as suas obrigações. Os jogadores, em geral, esperam uns aos outros para jogar seguindo as regras do jogo, após elas serem estabelecidas. Como

⁹Cf. YACK, 1952, p. 27-29.

cidadãos, os jogadores tendem a depender de regras gerais para estabelecer as suas obrigações. A diferença entre as regras do jogo e as regras provenientes da justiça política é que no jogo a única exigência é que todas as regras sejam cumpridas, sem qualquer demanda valiosa ou regra concreta. Segundo Yack, os jogadores acabam não levando tanto tempo deliberando sobre as melhores regras, tampouco competindo pelo poder de determinar e interpretar estas regras. Mas os membros das comunidades políticas dedicam bastante tempo e atenção, ou pelo menos deveriam, determinando se o que eles estão pensando é de fato correto. É natural que seres racionais formem comunidades políticas e reflitam sobre conceitos de justiça. Isso contribui para evidenciar a naturalidade da *pólis*.

Quando Aristóteles afirma na *Política* que “É decerto natural a tendência que existe em todos os homens para formar comunidades deste gênero.” (*Política*, 1253a 29-30), ele quer dizer que os indivíduos tendem a seguir as suas inclinações naturais para viverem em comunidade, com vista em um fim, a boa vida. A formação da comunidade política denominada *pólis* possui uma origem natural na medida em que é formada a partir do instinto natural do homem para viver em comunidade, isso porque ele é um ser vivo dotado de razão que possui a palavra, não expressa só prazer e dor como os animais irracionais, o ser humano racional também consegue propagar conceitos morais e refletir sobre como alcançar a *eudaimonia*, é por isso que a comunidade política é natural, porque este impulso para viver em comunidade já faz parte do homem. Além disso, uma vida boa e justa só pode ser alcançada e aperfeiçoada em uma comunidade política que esteja preocupada com a educação moral do cidadão. No entanto, a sua conclusão, o toque final de uma comunidade política, é dado pela racionalidade prática do homem, porque é a partir dela que leis são pensadas e elaboradas, o que em certa medida pode ser considerado como não-natural.

3. A IMPORTÂNCIA DE UM BOM REGIME CONSTITUCIONAL E DE BONS CIDADÃOS PARA O ALCANCE DA AUTOSSUFICIÊNCIA E DO BEM COMUM DE UMA PÓLIS

No livro III da *Política*, Aristóteles se preocupa com o que é uma cidade, o que é um cidadão e qual o melhor regime constitucional. A preocupação de Aristóteles em definir esses pontos se dá porque é imprescindível que se tenha uma *pólis* bem ordenada com um regime constitucional justo, que seja capaz de conduzir o homem à virtude moral, para que assim a *pólis* se encaminhe para atingir o seu fim que é a autossuficiência e o bem comum. Mas antes de investigar os regimes, Aristóteles se preocupa em entender o papel do cidadão na *pólis*. Para ele, a cidade é uma realidade composta de cidadãos, dado que são diversos os que a compõe, “da mesma maneira que o são todas as outras coisas que, não obstante possuírem diferentes partes, formam um todo composto” (*Política*, 1274b 38-40). Ele resolve primeiro inserir o conceito de cidadão e quem deve ser chamado assim. O filósofo assume que não há um consenso em quem deve ser chamado de cidadão, pois segundo ele, alguém pode ser chamado de cidadão em uma oligarquia e não o ser em uma democracia.

Aristóteles enfatiza que alguém não pode ser chamado de cidadão só porque habita um lugar, pois segundo ele, os escravos também possuem um lugar para habitar, e nem por isso são cidadãos. Também não pode ser chamado cidadão de uma *pólis* aqueles que partilham dos mesmos direitos cívicos, pois os estrangeiros também possuem esses direitos. Ele chama de cidadãos imperfeitos as crianças, os jovens e os anciões que já não exercem qualquer tipo de função cívica. Ele afirma que algumas pessoas podem ser chamadas de cidadãs em algum modo, mas não no sentido absoluto da palavra, como os jovens e os anciões. No caso dos anciões eles devem ser chamados de cidadãos eméritos e as crianças e jovens, cidadãs incompletas.

Aristóteles quer definir o que ele chama de cidadão em absoluto, ou seja, aquele que não o deixa de ser em nenhuma circunstância ou aspecto. Para definir o que é um cidadão, ele entende ser necessário definir primeiro o que é cidadania: “Cidadania como capacidade de participar da administração e da justiça de um governo.” (*Política*, 1275a 21-22) Participar da administração de um governo

pode ser algo que ocorre de diversas maneiras, no caso dos cargos de magistrados a maioria deles são limitados pelo tempo, dado que não podem ser exercidos mais de uma vez pela mesma pessoa. Alguns cargos podem ser exercidos uma segunda vez depois de um espaço de tempo. Outros não possuem tempo de duração estipulado, como no caso dos juízes. É difícil definir com especificidade o termo cidadão porque eles podem e possivelmente irão variar de um regime para o outro. Por isso, primeiramente, Aristóteles preocupa-se em definir o que é um cidadão em uma democracia. Ele afirma: “Chamamos cidadão àquele que tem o direito de participar nos cargos deliberativos e judiciais da cidade” (Política, 1275b 18-19).

Para alguém ser considerado cidadão, os seus pais devem também ser cidadãos, não apenas um deles. Ele sinaliza que alguns levam mais a sério esse requisito e entendem que para alguém ser cidadão não basta que apenas os seus pais o sejam, é necessário que cerca de duas ou três gerações anteriores também o tivessem sido. Entretanto, esse critério obviamente não pode ser levado em conta para aqueles primeiros habitantes da *pólis*, tampouco os seus fundadores.

Aristóteles levanta a questão de como pode alguém ser cidadão só por que seus antecessores assim foram. Ele cita Górgias de Leontinos para elucidar a questão:

da mesma forma que são vasos os vasos produzidos pelos fabricantes de vasos, assim também são Laríssios os cidadãos fabricados pelos magistrados de Larissa, dado que alguns destes fabricam Laríssios.” Na realidade, o problema é bem mais simples; de acordo com a definição de cidadania que propusemos, se esses antepassados participavam no exercício das magistraturas, então eram realmente cidadãos, na medida em que o critério de cidadania, segundo o qual alguém é cidadão quando ‘nascido de pai ou mãe cidadãos’, nunca poderia ser aplicado aos primeiros habitantes ou seus fundadores (Política, 1275b 27-35).

Ele ainda traz a objeção sobre aqueles que se tornaram cidadãos a partir de uma mudança do regime constitucional e dá o exemplo de Atenas que após a expulsão dos tiranos trouxe várias tribos e as reconheceu como parte de Atenas. O filósofo afirma que o que torna essa questão capciosa é: quem se tornou cidadão após a mudança de regime se tornou de forma justa ou injusta, se foi de forma injusta ele ainda seria cidadão após a elucidação desta questão? A resposta de Aristóteles é que se aceitamos que alguns governam de modo injusto e ainda assim o reconhecemos como magistrados, mesmo que não governem com a devida

justiça, e levando em conta que a cidadania é o exercício da magistratura, então devemos considerar cidadãos aqueles que mesmo injustamente se tornaram um.¹⁰

Após essa discussão, Aristóteles preocupa-se em elucidar a questão sobre se as virtudes do homem bom e do bom cidadão são as mesmas ou não. Aristóteles se debruça em entender o papel do cidadão em uma *pólis* porque ele tem ciência de que sem bons cidadãos o bem comum e a autossuficiência da *pólis* ficam comprometidos. Os cidadãos são membros da comunidade, apesar das diferenças que possuem entre si, todos possuem uma mesma obrigação, que é a de manter o bom andamento da cidade através do cumprimento de suas obrigações constitucionais: “Posto que há diferentes modalidades de regime, não pode existir uma única virtude perfeita do bom cidadão” (Política, 1276b 30-32). Contudo, o homem bom só pode ser chamado assim se possui o que o filósofo chama de uma virtude única, denominada de virtude perfeita. Mas, segundo Aristóteles, alguém pode ser um bom cidadão mesmo que não possua a virtude de um homem bom. Então, surge a questão se é possível que uma cidade seja composta somente por homens bons, Aristóteles diz:

É impossível que uma cidade se componha inteiramente de homens bons; no entanto, cada cidadão deve cumprir bem a função que lhe compete e é nisso que consiste a sua virtude. Por outro lado, como também é impossível que todos os cidadãos sejam iguais, a virtude do cidadão não pode ser idêntica à do homem bom. A virtude do bom cidadão deve pertencer a todos porque é esta a condição necessária para a cidade ser a melhor; mas, por outro lado, a virtude do homem bom não pode pertencer a todos, já que não é necessário que sejam homens bons os cidadãos que vivem na cidade perfeita, tanto mais que a cidade é composta por elementos distintos. Assim como um ser vivo é composto de corpo e alma; e a alma de razão e desejo; e a casa de homem e mulher; e a propriedade de senhor e escravo; também a cidade é composta por estes elementos e a ainda por outros diferentes. Daqui segue-se que não pode existir uma virtude idêntica em todos os cidadãos, assim como não pode haver uma só virtude comum ao corifeu e aos seus coreutas. (Política, 1276b 37 -1277a 12).

Para que um cidadão possa exercer a virtude de ser cidadão, é necessário que exista uma boa constituição, elaborada por um legislador virtuoso, pois sem uma boa constituição o homem não consegue exercer suas virtudes plenamente. No entanto, para alguém ser considerado um bom cidadão ele precisa seguir e respeitar a constituição. E mesmo que não seja necessário ser um homem bom para ser um bom cidadão, a virtude do bom cidadão deve ser inerente a todos os que fazem

¹⁰ Cf. Política, 1276a 1-5.

parte da cidade. No entanto, só será possível que sejam através de uma boa constituição que esteja de fato preocupada com o bem comum. A importância de um bom cidadão, de legisladores virtuosos e de uma constituição boa e justa é para que se possa chegar ao bem comum. Se um dos elementos imprescindíveis para o bom andamento da *pólis* e para o alcance da autossuficiência estiver fora do eixo ou não exercendo as suas funções com efetividade isso compromete a finalidade da *pólis*, compromete o bem comum e a autossuficiência.

Aquele que for um bom cidadão e um bom homem é o homem bom e prudente. Faz-se necessário que o legislador seja bom e prudente, pois se não for, não possibilitará que os cidadãos sejam, porque se o legislador não for prudente certamente não fará uma boa constituição e, por conseguinte, os cidadãos não serão capazes de desenvolverem plenamente suas capacidades naturais, tampouco exercerem o papel de bom cidadão.

Aristóteles questiona-se como deve ser feita a preparação de um governante, se ela deve ou não ser específica para o cargo que irá ocupar. Ele diz que alguns argumentam que a educação de um futuro governante deve ser voltada para a sua atuação, por isso os filhos dos reis aprendem desde pequeno sobre a arte da guerra e da equitação. Aparentemente Aristóteles concorda com Eurípides e o cita: “Para mim nada de requintes, mas apenas os Saberes que a cidade precisa.” (Política 1277a 18-19). Para ele, a virtude de um governante deve ser a mesma de um homem bom, no entanto, o homem bom é também um cidadão, portanto a virtude do bom cidadão não é a mesma do homem bom, porque se um governante possui a mesma virtude do homem bom, ele não possui as virtudes de um bom cidadão, visto que não é um cidadão, mas sim um governante. É baseado nessa tese que Aristóteles enfatiza a diferença entre as virtudes de um bom homem e de um bom cidadão:

Governante e governado têm virtudes diferentes; enquanto o bom cidadão deve saber e poder governar assim como ser governado, a virtude do bom cidadão consiste em reconhecer a autoridade dos homens livres, sob os dois pontos de vista. Essas duas aptidões são próprias do homem bom; e se a temperança e a justiça adquirem formas específicas no governante (porque a temperança e a justiça do cidadão governado mas livre são de espécie diferente) é evidente que a virtude do homem bom, por exemplo, a sua justiça, não será apenas de um gênero, mas de diferentes: um gênero que lhe serve para agir como governante e outro que lhe serve para agir como governado. (...) A prudência é a única virtude peculiar no governante.

As outras parecem pertencer tanto aos governantes quanto aos governados (Política, 1277 b 13-27).

O bom cidadão deve saber governar, segundo o filósofo, para poder governar os seus escravos com sabedoria e deve saber ser governado para contribuir para o bom andamento da *pólis*, através da obediência a constituição. No entanto, Aristóteles enfatiza que a prudência é própria e necessária aos governantes, como também ao cidadão, mas um bom cidadão pode exercer bem a sua função sem ser um homem bom, já um governante só pode ser um bom governante se também for prudente e justo. “Os governados podem ser comparados aos fabricantes de flautas e os governantes aos tocadores” (Política, 1277b 28-29).

Após distinguir as virtudes do bom cidadão, do homem bom e do governante, Aristóteles questiona se aqueles que executam serviços manuais, como os artesãos, são cidadãos ou não. O questionamento surge a partir da reflexão se cidadão é somente aquele que pode compartilhar do poder ou a classe dos artesãos também deve ser incluída como cidadãos. Para o filósofo, não deve ser chamado de cidadão aquele que não exerce alguma função ou influência na magistratura. Não podemos chamar de cidadãos todos os que são necessários para a existência da *pólis*, pois as crianças, por exemplo, não são cidadãos em sentido absoluto, porque são chamadas de cidadãos imperfeitos, enquanto os adultos são absolutamente chamados de cidadãos. Aristóteles explica que nem todos podem ser ditos cidadãos: “A cidade mais perfeita não fará do trabalhador manual um cidadão. Caso o admitir como tal, a definição de virtude cívica, de que já falamos, não alcança todos os cidadãos, nem apenas os homens livres, mas só os que estão isentos de trabalhos indispensáveis à sobrevivência” (Política, 1278a 7-10). O filósofo deixa claro que a existência de diversos regimes acarreta em diversos tipos de cidadãos.

Aristóteles diz que considerar como cidadão os estrangeiros, os filhos ilegítimos ou ainda aqueles que possuem um de seus pais cidadãos é o reflexo da falta de cidadãos genuínos. As leis que consideram diversos grupos como cidadãos é fruto da falta de população proveniente da cidade em questão. Essas são questões que permeiam diversos regimes, alguns consideram diversos grupos cidadãos, outros apenas os cidadãos efetivamente genuínos. Isso prova, segundo Aristóteles, que existem diversos tipos de cidadãos. Mas deixa claro que o bom

cidadão é aquele que cumpre bem a constituição. De nada adiantaria ter uma boa constituição se não fosse seguida por aqueles que compõem a *pólis*, os cidadãos. Através de uma *pólis* bem ordenada, com uma boa constituição, legisladores virtuosos e bons cidadãos, a *pólis* encaminha-se para o seu fim, o bem comum e a autossuficiência.

A partir de agora, nos concentraremos na natureza da *pólis* e na sua finalidade. Segundo Aristóteles, é extremamente importante definir se existem um ou mais tipos de regimes políticos. Partindo dessa definição no caso de a resposta ser sim para a existência de mais de um tipo de regime, é necessário definir quais são estes regimes e qual a diferença de um para o outro. Após distingui-los pode-se buscar o melhor e mais justo regime constitucional, aquele que possa proporcionar o bem comum e a autossuficiência aos seus membros. “Um regime pode ser definido como a organização da cidade no que se refere a diversas magistraturas e, sobretudo, às magistraturas supremas. O governo é o elemento supremo em toda a cidade e o regime é, de fato, esse governo” (Política, 1278b 8-12). Nas oligarquias o supremo é concentrado apenas para alguns, no caso dos regimes democráticos a supremacia está no povo, em sua maioria.

Antes de pensarmos nas diferenças entre os vários regimes, devemos nos concentrar em qual a finalidade da cidade e nas formas de governo que permeiam a vida do homem em comunidade. Aristóteles relembra que no livro I da *Política* ele afirma que o homem é por natureza um animal político. Ele diz que “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” (Política, 1278b 19-23). O fim da cidade é o bem comum, é por isso que os homens vão se agrupando em comunidades menores até formarem a *pólis*, para bem viverem.

Um dos alicerces de uma cidade é a justiça. Quando o governo estiver preocupado em perpetuar inteiramente a igualdade entre seus cidadãos, a justiça estará no caminho para ser plenamente realizada. Outro ponto da justiça de uma cidade é a alternância de poder, no entanto, é dever do atual ocupante do cargo em questão zelar pelo bem comum, bem como deve ter sido feito pelo seu antecessor.

É uma cadeia de retribuição pelos serviços prestados pelo ocupante anterior do cargo e pelos cidadãos como um todo. Não se deve querer permanecer eternamente em um cargo público. “Atualmente, devido aos benefícios derivados dos cargos públicos e do exercício do poder, os homens desejam a ocupação permanente desses cargos” (Política, 1279a 13-15). Aristóteles é enfático na conclusão do seu raciocínio: “A conclusão que se segue é clara: os regimes que se propõem atingir o interesse comum são retos, na perspectiva da justiça absoluta; os que apenas atendem aos interesses dos governantes são defeituosos e todos eles são desviados dos regimes retos” (Política, 1279a 17-21).

Para Aristóteles, um bom regime deve estar preocupado com as demandas e interesses da comunidade. Há regimes que são governados por apenas uma pessoa, outros por poucas pessoas e há, também, aqueles que são governados por muitos. Seja um regime que é governado apenas por um indivíduo ou aquele que é governado por muitos, se visam o bem comum, esses regimes serão retos. Porém, se só levam em consideração e estão preocupados apenas com os seus próprios interesses, trata-se de regimes transviados, segundo Aristóteles.

O filósofo preocupa-se em distinguir as formas de governo. Aquele que é governado só por um, mas preocupa-se com o interesse comum, é chamado de realeza; se o regime é governado apenas por um, mas não está preocupado com os interesses comuns, apenas com o seu próprio interesse, então é chamado de tirania. A aristocracia é aquela forma de governo que é governada por poucos, mas que estão preocupados com os interesses do que é comum a todos. A oligarquia está em contraste com a aristocracia, porque ela não se preocupa com o bem da comunidade. Por último, ele elenca o regime constitucional em contraste com a democracia. O regime constitucional é aquele em que muitos governam em prol dos interesses e do bem comum, diferente da democracia, porque, para Aristóteles, ela não visa a excelência da comunidade, estando preocupada apenas com os interesses dos pobres, quando deveria se preocupar com o bem de todos, sejam pobres ou ricos.

Os três desvios correspondentes são: a tirania em relação à realeza; a oligarquia em relação à aristocracia; a democracia em relação ao regime constitucional. A tirania é o governo de um só com vista ao interesse pessoal; a oligarquia é busca do interesse dos ricos; a democracia visa o

interesse dos pobres. Nenhum destes regimes visa o interesse da comunidade (Política, 1279b 5-10).

Após identificar as discordâncias entre os regimes, Aristóteles destina a sua atenção para como se dá o desenvolvimento dos regimes, especificamente o da oligarquia e da democracia. A tirania é o regime onde somente a vontade de um é exercida, o poder concentra-se em só um indivíduo e ele usa deste poder para atingir interesses pessoais, não se preocupando com o bem comum. A oligarquia é o regime onde os governantes são aqueles indivíduos que possuem bens e é um regime governado por poucos e também sem interesse algum no bem comum. A democracia é o oposto da oligarquia, ela acontece quando o poder está concentrado nos mais pobres. A democracia também não está preocupada com o bem comum, mas apenas com os seus interesses particulares.

Aristóteles afirma que são falsas as diferenças entre a democracia e a oligarquia, porque existem muito mais ricos do que pobres, e se a oligarquia é o regime de poucos ricos e ricos estão em maiores quantidades que os pobres, e a democracia é o regime dos muitos pobres e os pobres estão em menores quantidades do que os ricos, então, isso demonstra que os números são constatações acidentais e equivocadas. Por isso, Aristóteles crê que estas não são as reais diferenças entre a democracia e a oligarquia. A verdadeira diferença entre os dois regimes está na riqueza e na pobreza.

É inevitável que quando o poder se exerce em virtude da riqueza, quer sejam poucos ou muitos, trata-se de uma oligarquia; quando os pobres governam, trata-se de uma democracia. Acontece, porém, conforme notamos, que os ricos são escassos e os pobres numerosos. É que a riqueza é de poucos, enquanto a liberdade é de todos: estas são as causas pelas quais uns e outros reclamam do poder (Política, 1280a 1-6).

Para que se possa compreender a natureza dos regimes políticos como a democracia e a oligarquia se faz necessário também entender e investigar quais são os seus princípios e as suas respectivas concepções de justiça. Será que eles possuem um conceito de justiça supremo ou apenas relativo? Aristóteles crê que tanto a democracia quanto a oligarquia possuem apenas uma concepção de justiça relativa. Se alguém considera que o justo é a igualdade entre todos ou ainda considera que o justo é a desigualdade, eles não parecem levar em conta quem está submetido a estes princípios de justiça. Aristóteles afirma: “Ambos os argumentos

ignoram os destinatários dos princípios de justiça e cometem erros de juízo” (Política, 1280a 14-15). Cometem esses erros, porque tanto o princípio de igualdade quanto o de desigualdade são considerados iguais ou desiguais apenas por aqueles que fazem parte de um grupo ou de outro. Não se pensou em um todo, mas apenas nas partes que defendiam, sem imparcialidade alguma.

A razão é que estão a julgar em causa própria, e na maior parte dos casos os homens são maus juízes quando os seus próprios interesses estão em causa. 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 os que advogam a oligarquia e a democracia concordam no que constitui a igualdade das coisas, mas discordam no que já constitui a igualdade dos indivíduos. A razão já foi 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 falando da justiça absoluta. Uns presumem que a desigualdade num aspecto – por exemplo a riqueza – implica a desigualdade em tudo; outros acreditam que a igualdade num aspecto – por exemplo a liberdade – significa igualdade em tudo. Mas nenhum deles consegue dizer o essencial. De fato, se os homens se reuniram em comunidades por causa das riquezas, a participação na cidade deveria ser proporcional à participação na riqueza. Neste caso, o argumento dos oligarcas parece forte: não é justo que num capital de cem minas, aquele que deu uma só mina obtenha uma parte igual ao que contribuiu com as restantes, quer no que se refere à soma inicial, quer ao lucro. Porém os homens não se associaram apenas para viver mas sobretudo para a vida boa (Política, 1280a 16-32).

Aristóteles diz que os homens não se uniram para formar uma comunidade só para formar uma defesa contra possíveis injustiças ou para tornar mais viável as relações comerciais, pois se assim fosse, as cidades e países que possuem acordos comerciais seriam uma só, e evidentemente não é o que acontece. Os homens uniram-se em comunidade com o objetivo de viverem melhor. Uma *pólis*, que é realmente uma, temo dever de se preocupar com a virtude e com a educação dos indivíduos, a excelência na educação deve ser uma preocupação constante do legislador. O homem, que é um animal político por natureza, naturalmente deseja alcançar a boa vida, além disso, preocupa-se com uma boa constituição e questiona os vícios e as virtudes presentes em uma comunidade, questiona com o propósito de atingir através de uma boa constituição e de uma boa educação moral propiciada pela *pólis*, a boa vida. Por isso, ele é, de fato, um animal político, porque além de agrupar-se em comunidade visando a boa vida consegue estabelecer meios, através da razão prática, para o alcance do seu fim.

É claro, portanto, que uma cidade não é uma comunidade de residências cujo fim seja apenas evitar a injustiça mútua e facilitar as trocas comerciais. Todas essas condições devem estar presentes para que a cidade exista; mas a sua presença não é suficiente para a constituir. O que constitui uma cidade é uma comunidade de lares e de famílias com a finalidade da vida boa e a garantia de uma existência perfeita e autônoma (Política, 1280b 30-35).

O fim da cidade é sempre a vida boa, a autossuficiência é dada por uma cidade que possui uma boa constituição elaborada por legisladores virtuosos, onde os cidadãos também desempenham bem o seu papel obedecendo à constituição. São as instituições presentes na *pólis* que possibilitam uma vida boa. Esta é a concepção aristotélica de uma vida boa e feliz propiciada pela *pólis*. “É preciso concluir que a comunidade política existe graças às boas ações, e não à simples vida comum” (Política, 1281a 3-4).

No que se segue analisaremos o que Aristóteles compreende sobre o que são os limites e as condições do regime democrático, em um primeiro momento ele não está preocupado com as alternativas de poder dos outros regimes, mas primeiramente com a alternativa de dar poder ao povo, própria de um regime democrático. Ele analisa que muitos indivíduos juntos podem ter melhores qualidades do que separados. Uma das vantagens de estar em conjunto com muitos é que cada um pode e deve contribuir com a virtude e a prudência de que lhe é própria. Além de que cada indivíduo possui uma visão sobre determinada coisa, sendo muitos indivíduos, cada um terá uma perspectiva diferente sobre cada parte, chegando então a analisarem todas as partes em conjunto.

A alternativa que resta é deixar a multidão exercer funções deliberativas e judiciais; e assim encontramos Sólon e outros legisladores a conceber ao povo as duas funções gerais de eleger os magistrados e de os chamar à responsabilidade, não lhes permitindo, contudo, exercer individualmente esses cargos. Em conjunto, o povo tem discernimento, e combinado com os melhores cidadãos, é de préstimo para as cidades (tal como um alimento impuro misturado com o puro, torna a refeição mais proveitosa do que uma porção escassa de alimento puro); cada cidadão isolado julga de maneira imperfeita (Política, 1281b 32-38).

Aristóteles diz que um primeiro problema aparece ao pensar que a multidão deve governar em conjunto, pois seriam capazes de julgar com a devida justiça casos em que não possuem conhecimento? Por exemplo, um médico que errou em prescrever um tratamento, teria a multidão conhecimento suficiente sobre medicina

para julgar o médico ou o julgamento deveria ficar a cargo de outros médicos? A segunda opção parece muito mais coerente, e o mesmo deveria valer para todos os outros ofícios, a prestação de contas de cada profissional deve ser direcionada a colegas de profissão, pois, assim, se teria um julgamento mais coerente e justo. “Os mesmos princípios podem ser aplicados a propósito da eleição. A boa escolha é tarefa de especialistas” (Política, 1282a 8-9).

Todavia, aparentemente o povo não deveria julgar ações, mas se pensarmos no posicionamento aristotélico, de que o povo unido é sim melhor árbitro do que aquele que julga só, o argumento de que apenas especialistas são aptos a julgar não é por todo verídico. “Cada indivíduo pode ser um juiz pior do que os especialistas; mas todos juntos, são melhores do que os especialistas ou, pelo menos não são piores.” (Política, 1282a 15-17) No entanto, uma segunda questão surge quando a primeira parecia estar resolvida: é justo que aqueles cidadãos considerados mais inferiores, dado que não possuem um conhecimento técnico, por serem muitos sejam os a julgarem casos e questões mais importantes do que aqueles que são especialistas? No caso de eleição e monitoramento de magistrados em exercícios são questões muito importantes para o bom andamento de uma *pólis*. É justo que cidadãos sem conhecimento específico sobre o assunto julguem casos tão importantes como esses? Acontece de a maioria estar no exercício de funções, como no caso de regimes democráticos – como já foi elucidado, onde a assembleia popular é responsável por deliberar sobre questões da cidade.

Esta dificuldade também poderia ser resolvida de modo análogo à primeira, sendo corretas as seguintes disposições: não é o juiz, o membro da assembleia, e o conselheiro que têm a autoridade mas sim o tribunal, o conselho e a assembleia popular. E cada membro individual é apenas parte destes órgãos (quero com isto dizer que juiz, membro da assembleia e conselheiro são partes). É justo que a massa tenha supremacia nas questões mais importantes, já que a assembleia, o conselho e o tribunal são compostos por muitos cidadãos e a propriedade de todos os membros destes órgãos é maior do que a propriedade dos indivíduos que ocupam os postos mais altos, individualmente ou em pequeno número. Com isto esclarecemos estas questões (Política, 1282a 33-40 1282b).

No que tange as leis de uma cidade, é evidente que é extremamente difícil prever leis que resolvam diretamente todo e qualquer caso que venha a surgir. A lei é o império da razão, possui força normativa e devem ser pensadas e elaboradas

por um legislador virtuoso, só assim elas serão retas. A lei deve ter a supremacia e nos casos em que só a lei não basta para resolver o impasse, se faz necessário que os magistrados deliberem.¹¹

Tal como os regimes, as leis ou são boas ou más, justas ou injustas. Pelo menos uma coisa é evidente: as leis devem ser estabelecidas de acordo com o regime E se é este o caso, segue-se que as leis que estão de acordo com o regime correto devem ser necessariamente justas, e as leis que estão de acordo com regimes transviados são injustas (Política, 1282b 6-12).

Nota-se a importância de que os magistrados sejam pessoas virtuosas e que a vigilância sobre estes magistrados seja feita com o devido rigor a fim de evitar possíveis desvios de conduta.

3.1 A escolha dos magistrados

Outra preocupação consiste em entender como se deve dar a escolha dos magistrados? É justo que os magistrados sejam definidos com base em suas riquezas? Ou o magistrado deve ser aquele que melhor desempenhar a função? Aristóteles dá o exemplo de um tocador de flauta, que pode possuir beleza e riqueza, mas se não sabe tocar o instrumento, é justo que seja ele o responsável por tocá-lo? Ou o justo é que quem toque o instrumento é aquele que possui habilidade para tocá-lo, independentemente de sua beleza e riqueza? Para alguém ser

¹¹ Em (EN V 14 1137a 33 – 1138a 3) Aristóteles explica a legitimidade dos magistrados deliberarem sobre os casos em que só a lei não resolve o impasse. Para tanto, ele fala sobre o é equitativo, aquilo que é justo e melhor do que é justo apenas de um certo modo. “O que gera a aporia é que o equitativo é o justo, porém não o justo conforme à lei, mas uma retificação do justo com amparo na lei. A causa disto é que toda lei é universal; porém, a respeito de algumas coisas, não é possível fazer isso de modo correto, a lei abrange o que vale na maior parte das vezes, não ignorando o erro cometido. Não por isso está menos correta: o erro, pois, não reside na lei, tampouco no legislador, mas na natureza da coisa, pois a matéria das ações é bem de tal tipo. Quando, assim, a lei se pronuncia em termos universais, mas a situação evolui em direção a algo que viola o universal na medida em que o legislador deixa algo de lado e errou ao se pronunciar de modo absoluto, é então correto retificar o que está inadequado, o que o próprio legislador declararia se estivesse presente aqui, que se tivesse sabido, teria posto na legislação. Por isso o equitativo é justo e melhor do que o justo de certo tipo, mas não melhor do que o justo em modo absoluto, mas melhor do que o erro por causa do modo absoluto de exprimir-se. Esta é a natureza do equitativo: a retificação da lei na medida em que esta falha por ser universal.” (EN 1137b 10-28)

magistrado deve-se analisar as competências do indivíduo para exercer a magistratura, outras características que nada tem a ver com o cargo, devem ser consideradas irrelevantes, como o exemplo dado por Aristóteles: “Que uns sejam lentos e outros rápidos, não é razão para que uns tenham mais direitos e outros menos” (Política, 1283a 11-12). Para desempenhar o cargo de magistrado devem-se analisar os elementos que fazem parte da cidade, e ainda ser um ser livre e pagador de impostos.

Mas se a riqueza e nascimento livre são elementos necessários, é evidente que também o são a justiça e o valor guerreiro sem as quais não é possível o governo da cidade. Sem os dois primeiros elementos é impossível a existência da cidade, e sem os dois últimos é impossível a boa administração. (Política, 1283a 18-22).

O magistrado deve ser um homem justo e preocupado com as questões inerentes da *pólis*, de nada adianta ter conhecimento, ser livre e pagador de impostos se não possui o mínimo de preocupação em manter a cidade sob a justiça.

Afinal quais são os critérios e requisitos para ser um magistrado? Visto que a preocupação é a vida boa que a *pólis* deve propiciar a quem nela vive, é justo que a educação e a virtude sejam requisitos básicos para um magistrado. Riqueza e um bom nascimento não podem ser critérios porque não são justas em absoluto. “Os regimes que se fundam nestas pretensões (nascimento e riqueza) são transviados” (Política, 1283a 28-29).

Se o legislador, ao formular as leis que irão compor a constituição deve mirar a justiça e a retidão, então ele deve mirar os interesses da comunidade como um todo não se rendendo a interesses particulares tanto dele quanto de um determinado grupo ou outro. Aristóteles não esclarece até o livro III afinal quais seriam os critérios para alguém tornar-se magistrado, ele apenas sinaliza que a administração da cidade bem como a magistratura deve ser responsabilidade dos melhores.

3.2 O melhor regime

A respeito dos regimes, pode-se interpretar que o regime constitucional pode ser entendido como uma forma adequada de um regime político na perspectiva aristotélica. Por isso, nos preocuparemos em elucidar como deve ser estabelecido um regime constitucional. Para isso Aristóteles considerou importante diferenciar o regime constitucional da democracia e da oligarquia, a fim de obter melhor entendimento.

O regime constitucional pode, de certa forma, ser chamado de meio termo entre a oligarquia e a democracia, no sentido de que na oligarquia é repreendido o cidadão rico que não se propõe a administrar à justiça e na democracia a administração da justiça é destinada aos mais pobres e se os mais ricos não quiserem participar da administração da justiça, não são repreendidos.

Desta forma, o estabelecimento do termo médio e comum destes regimes passaria pela adoção constitucional, tanto mais que este se apresenta como mistura dos dois regimes apontados. Este constituiria, pois, um modo de misturar num todo os dois regimes. Outro modo seria tomar o termo médio daquilo que um e outro regime determinam. Por exemplo: enquanto nas democracias a participação das assembléias não depende de qualquer estimativa do patrimônio (ou se depende, o nível exigido é muito pequeno), já nas oligarquias essa participação depende de um patrimônio elevado. Uma solução comum poderia passar por não se adotar, nem uma, nem outra estimativa, mas em fixar um montante intermédio entre ambas. Um terceiro modo é uma combinação de disposições de ambos os regimes, umas extraídas da lei oligárquica, e outras da democrática. Refiro, por exemplo, o caso das magistraturas: o sorteio para a ocupação dos cargos públicos parece mais conforme ao espírito democrático, enquanto a eleição parece ser mais adequada ao espírito oligárquico (Política, 1294a 41 – 1294b 10).

Aristóteles dá Esparta como exemplo de uma cidade que mistura os dois regimes a ponto de não existir consenso se se trata de uma democracia ou uma oligarquia. “Um regime constitucional bem misturado deve, por seu turno, assemelhar-se a todos os regimes e, ao mesmo tempo, a nenhum” (Política, 1294b 34-36).

Afinal, qual é o regime que vai possibilitar aos homens o exercício de sua animalidade política e a busca pela *eudaimonia*? Mesmo após discutir e diferenciar os regimes, Aristóteles não afirma com clareza qual é o melhor e mais apropriado. Para elucidar esta questão é necessário analisar a pertinência que uma passagem situada na *Ethica Nicomachea* V 10 1134b18-1135a5 tem na compreensão de qual o melhor regime, na visão de Aristóteles. Para tanto, nos concentraremos nas contribuições de Hobuss¹² sobre o assunto, que desmembra e esclarece a argumentação aristotélica a respeito de qual o melhor regime e constituição para uma *pólis* que tem como fim a autossuficiência e o bem comum. Iniciamos pela passagem:

Do justo político, um é o natural; o outro, o legal. É natural o que conserva a mesma qualidade em todos os lugares e não depende de se opinar que sim ou que não, ao passo que legal é o justo que, no início, pouco importa ser assim ou de outro modo, mas, quando são estabelecidos, importa. Por exemplo: resgatar ao preço de uma mina ou oferecer sacrifício com uma cabra e não com dois cordeiros, bem como tudo o que as pessoas legislam em relação a particulares, como oferecer sacrifícios a Brasidas, assim como o que é ao estilo de um decreto. Alguns, vendo que as coisas justas são mutáveis, consideram que todas são desse tipo, porque o que é por natureza é imutável e conserva em todos os lugares a mesma qualidade, como o fogo que arde aqui e na Pérsia. Isso, porém, não é bem assim, ainda que o seja em parte; por certo que, entre os deuses, não é de modo algum mutável; porém, entre nós, também há um justo que é por natureza, embora seja todo ele mutável – mesmo assim, há o justo que é por natureza e o que não é por natureza. Dentre o que pode ser de outro modo, qual é por natureza e qual não é, mas é legal e por convenção, já que ambos os dois são mutáveis, salta aos olhos. A mesma distinção se aplicará também aos outros casos: por natureza, pois, a mão direita é mais forte, contudo é possível que todos se tornem ambidestros. As coisas justas por convenção e por conveniência são similares às unidades de medida. Não são, pois, iguais em todos os lugares as unidades de medida de vinho e de trigo, mas são maiores onde são vendidas a atacado, ao passo que são menores lá onde são vendidas a varejo. Similarmente, as coisas justas não naturais, mas humanas, não são as mesmas em todos os lugares, visto que tampouco o são as constituições, mas somente uma é, em todos os lugares, a melhor por natureza (EN 1134b18-1135a5).

Hobuss afirma que a passagem citada que faz referência ao direito natural é uma das mais complexas dentro da *Ethica Nicomachea*. Isso se dá porque¹³ nas poucas linhas que Aristóteles dedica ao problema ele sustenta uma concepção que parece contradizer toda uma leitura sobre o direito natural ter um caráter imutável.

¹²No artigo: Derecho natural y derecho legal em Aristóteles. Publicado em 2009 na revista *Dianóia*.

¹³Cf. HOBUSS, 2009, p. 134.

Ou seja, aquele que não sofre interferência de circunstâncias particulares de uma constituição particular. Hobuss encontra uma tese coerente e satisfatória a respeito do direito natural que torna compreensível a sua mutabilidade. A partir desta tese ficará clara qual a melhor constituição.

Analisando 1134b18-1135a5 entende-se que para Aristóteles as coisas justas que não são naturais, mas são humanas não são as mesmas em todos os lugares, tampouco as constituições o são, mas uma é em todos os lugares, a melhor. Essa distinção feita por Aristóteles é considerada por Hobuss uma distinção dentro da própria justiça política, ou seja, uma justiça natural e outra justiça legal. Natural é aquela que possui a mesma força em todo e qualquer lugar. Legal é aquela que pode ser de diferentes formas em diferentes lugares, mas que uma vez estabelecida, ela se impõe, como enfatiza Hobuss na p. 134.

O que está em evidência é que aquela justiça estabelecida a partir de convenções humanas, ou seja, que sofre mutações conforme a necessidade de cada comunidade é a justiça legal. A justiça natural é aquela que em qualquer lugar será a mesma, não sofrendo alterações. O comentador enfatiza que as prescrições de ordem jurídica pertencem ao direito legal, isso porque a ideia de direito natural remete a algo imutável que possui em todos os lugares a mesma força. Mas, como bem discorre Hobuss, para Aristóteles o direito não é essencialmente variável porque a justiça é imutável. Aquilo que é justo em um lugar deve ser também em outro. Contudo, é possível diferenciar o que é natural e o que não é, bem como decifrar aquilo que pode sofrer variações daquilo que não pode. É possível diferenciar o que é natural do que é legal a partir da afirmação aristotélica a respeito da capacidade de alguém ser ambidestro. Portanto, algumas coisas podem sofrer variações e ainda assim serem naturais.

A passagem EN V10 1334b18-1335a5 mostra que as leis particulares podem servir apenas para algumas comunidades, ou seja, sofrem variações de uma comunidade para outra. Mas, Aristóteles dá a entender que se pode fazer uso do mesmo modo tanto do direito legal quanto do direito natural exemplificando isso no caso de uma pessoa tornar-se ambidestra. Mas, mesmo que se consiga usar as duas mãos para o mesmo fim através de treinamento realizado pela mão esquerda

para atingir a mesma eficiência da mão direita, naturalmente a mão direita desempenhará as funções de maneira mais efetiva e natural que a esquerda, isto é, melhor. Além de servir de exemplo para a mão esquerda. O mesmo ocorre em relação ao direito natural e o direito legal, apesar de nada impedir a mão esquerda de atingir a mesma força e eficiência que a mão direita, naturalmente a mão direita é a melhor.¹⁴

Aquilo que é justo por natureza se relaciona com a existência de uma forma de governo e de uma constituição que não importa onde, é a melhor. Mas qual é a melhor constituição e a que melhor se relaciona com o justo natural? A resposta para essa pergunta necessita da interpretação de EN 1134b18-1135a5 porque em nenhum momento na *Política* Aristóteles deixa explícito qual a melhor forma de governo e qual a melhor constituição. Segundo Hobuss, p. 148, quando ele diferencia o bom cidadão do homem bom ele afirma que o bom cidadão se modifica conforme a constituição a qual pertence, de modo que não se pode definir um único modelo ideal de cidadão. Não sendo possível definir qual o melhor cidadão também não é possível definir qual a melhor constituição. Mas, ainda no livro III da *Política*, Aristóteles afirma que há as boas constituições e as transviadas.¹⁵ As constituições boas, como já falamos, são: a realeza, a aristocracia e a *politéia*, ou regime constitucional. É considerada por Aristóteles boa a constituição que se preocupa com o bem comum e que tem como fim a autossuficiência.

Identificamos ao longo do capítulo que são três as constituições corretas, aquelas que se preocupam com o bem comum, mas uma é, por natureza, a melhor delas, como Aristóteles afirma nas últimas linhas da passagem em questão. Portanto, a melhor constituição e que presume-se ser a natural é, no que concerne a cada sociedade ou comunidade, no que deve ser interpretado como o melhor, sem indicar apenas o que é justo na maioria das vezes. Mas, a aplicação da justiça também depende de orientação do justo natural, caso contrário seria apenas uma regra geral e uma regra geral está condicionada as circunstâncias em que a justiça é aplicada. (Cf. HOBUSS, 2009, p. 151) Se o que torna uma constituição correta é a busca pelo bem comum e estar fundada em regras de justiça é necessário que estas

¹⁴Cf. HOBUSS, 2009, p. 146.

¹⁵Cf. *Política*, 1279a3.

regras de justiça estejam fundadas no justo natural que possui a mesma força em todos os lugares. A existência de constituições corretas distintas bem como de diferentes aplicações de justiças em função de circunstâncias particulares explica a variabilidade do justo por natureza. Fica claro, então, que a melhor constituição é aquela que está fundada no justo natural.

4. A ESCRAVIDÃO NATURAL

A escravidão fazia parte das composições das cidades como uma parte da economia. Por fazer parte da *pólis* e por Aristóteles considerá-la como natural, nos debruçaremos sobre esse problema que faz parte do naturalismo político aristotélico. Ao longo do tempo, diversas críticas foram feitas a defesa que Aristóteles faz da escravidão natural, duas delas partem de filósofos modernos, como Kant e Marx.¹⁶ Outras possíveis leituras sobre o problema da defesa da escravidão são de GOLDSCHMIDT, V. em “La théorie aristotélicienne de l’esclavage” e BRUNSCHWIG, J. em “L’esclavage chez Aristote”¹⁷ ambos buscam reler o texto aristotélico desde seu interior e avaliá-lo a partir de suas pretensões.¹⁸ Para

¹⁶ *Crítica de inspiração kantiana*: Aristóteles nunca se pergunta se a desigualdade entre os homens, por mais natural que seja, é compatível com os valores que o homem traz em si e se a realidade não deve ser corrigida aqui por um ideal que não é necessário temer chamar transcendente. Existem casos que são, talvez, casos limite, onde o direito e a natureza ela mesma – ao menos a natureza empírica – devem se inclinar diante da moral.

Crítica de inspiração marxista: o texto aristotélico, especialmente no que concerne ao uso do conceito de natureza, é uma ilustração quase perfeita do conceito de ideologia. Aristóteles mostra como, em toda justificação ideológica, que uma instituição social e histórica pela qual alguns homens exploram o trabalho de outros homens, não é nem social, nem histórica, nem uma exploração, mas que ela é justificada pela ordem da sociedade e mesmos pela ordem do mundo: ele assegura os exploradores e desencoraja os explorados; Aristóteles mostra, por outro lado, como em toda justificação ideológica, que esta exploração é fundada na natureza e que ela é proveitosa, primeiramente, às vítimas; os escravos deveriam não somente se resignar da escravidão, mas se felicitar desta; enfim, como para todo processo ideológico, os raciocínios manifestos, que parecem puramente especulativos – e articulados com conceitos universais como o de natureza – dissimulam sua função particular, antes de tudo prática e social, aqui claramente a defesa dos interesses das classes dominante.

¹⁷ Encontradas em WOLF, F. *Aristote et la politique*. Paris: PUF, 1991.

¹⁸ GOLDSCHMIDT, V. “La théorie aristotélicienne de l’esclavage” [A teoria aristotélica da escravidão] – O autor sustenta que, no seu estudo da escravidão, Aristóteles se afasta duplamente de seu método habitual: em primeiro lugar ele estuda *o que é o escravo* (cap. 4), antes de se perguntar *se ele existe* (cap. 5), como se a existência dos que nomeamos escravos não correspondesse à essência da escravidão – o que confirma, além do mais, a conclusão embaraçada do capítulo 5; de outra parte, a investigação “científica” (caps. 4 e 5) precede a investigação “dialética” (caps. 6 e 7), como se nenhuma das opiniões sustentadas sobre a escravidão fosse admitida: nem a que sustenta “que é conforme à lei”, nem aquela segundo a qual é contrária à natureza, nem a que afirma que é conforme à natureza (os partidários desta tese encontram seu fundamento no direito do mais forte, o que o naturalismo de Aristóteles recusa). Assim, rejeitando as críticas, mas também as defesas habituais da escravidão, Aristóteles chega a defender uma forma de escravidão oposta às práticas e instituições de seu tempo. A opinião de Goldschmidt aproxima-se à do historiador E. Barker, que observava: “A doutrina de Aristóteles pode nos parecer uma defesa da escravidão, mas é bem possível que ele tenha chocado seus contemporâneos como sendo, também, um ataque a esta.

BRUNSCHWIG, J. “L’esclavage chez Aristote” [A escravidão em Aristóteles] – Este artigo se inscreve na linha do precedente e mostra a separação considerável que há entre a escravidão tal qual defende Aristóteles e a escravidão real tal qual era praticada: Aristóteles mostra, com efeito, que os que são chamados escravos não são necessariamente os que a natureza designou para sê-lo, que a maneira pela qual se os adquire (compra, presas de guerra) não é fundado na natureza, e que as funções que

Aristóteles, para que alguém possa viver bem ele precisa de bens chamados de primeira necessidade. O senhor da casa, aquele que está à frente da família, precisa de instrumentos para sanar carências e necessidades do dia-a-dia. Tais instrumentos podem ser inanimados e também animados¹⁹ “o escravo é uma espécie de propriedade viva e todo ajudante é como que o primeiro de todos os instrumentos” (Política, 1253b 31-32).

Mas antes de adentrar a discussão é importante questionar o que, segundo Aristóteles, faz de alguém um escravo e um senhor. No livro I da *Política*, ele diz que um senhor não é um porque possui escravos, mas porque sabe governá-los. Ou seja, para Aristóteles, para alguém ser senhor é necessário que saiba orientá-los para as tarefas que devem ser executadas. Mas como saber que alguém é um escravo por natureza? “Aquele que, por natureza, sendo humano, não pertence a si próprio mas a outrem, é escravo por natureza. Um ser humano pertence a outro se, apesar de humano for um objeto de propriedade” (Política, 1254a 15-17). Ele não deixa claro como saber se alguém é um objeto de propriedade de outro ou não. Isso pode facilmente ser definido e corrompido pelo uso de força, e então a escravidão seria injusta tanto para o escravo como para o senhor, visto que um poderia estar ocupando o lugar do outro. Ele preocupa-se em indagar se há homens livres que possuem índole de escravos, ou seja, são escravos por natureza, e se há escravos com índole de homens livres porque isso contraria a natureza,²⁰ na medida em que não estão exercendo suas funções de maneira plena, porque estão aprisionados em corpos que não condizem com as suas disposições naturais.

O filósofo ainda esclarece que a natureza modela os corpos dos homens livres diferentemente dos corpos dos escravos “atribuindo a uns a força necessária para os trabalhos pesados e dando aos outros a postura ereta e tornando-os aptos para a vida de cidadão”. (Política, 1254b 27-29) Contudo, o oposto também ocorre, conforme mencionamos acima, “há escravos com corpos de homens livres, e outros com almas.” (Política, 1254b 30-31) Mas se os escravos e os homens livres fossem

os fazem executar (funções de produção no quadro da esfera social das necessidades) não é a que lhes atribui a natureza (papel de obediência no quadro da família, isto é, num quadro doméstico e privado).

¹⁹ Cf. Política, 1253b 25-28.

²⁰Cf. Política, 1254a 20.

definidos apenas levando em conta o seu tipo físico, uns seriam escravos dos outros. Portanto, fica claro que essa não é uma característica relevante para ser levada em conta para identificar supostos escravos naturais e homens livres.

Para Aristóteles, governar e ser governado são coisas indispensáveis para o bom andamento de uma *pólis*. Mas, além disso, segundo ele, os benefícios da escravidão se prolongam, porque governar e ser governado também colabora para o alcance do bem comum e da autossuficiência da *pólis*. Segundo o filósofo, essa noção de governante e governado é encontrada no próprio ser vivo, onde a alma governa o corpo, bem como a razão governa as emoções, e naquele que isso ocorre ao inverso, claramente estão contrariando a natureza. Richard Kraut (2002, p. 277) se questiona como Aristóteles pode considerar a escravidão justa, mas veremos isso mais adiante.

Aristóteles preocupa-se em entender e esclarecer possíveis controversas a respeito da escravidão. Se por um lado ele defende uma escravidão por acreditar que uns nasceram para governar e outros para serem governados, e isso, sem qualquer tipo de desprezo, é o melhor que eles podem fazer. Por outro, há aqueles que exercem de suas forças e fazem de alguns indivíduos escravos, sem estes o serem, como no caso daqueles que perdiam as batalhas e eram escravizados. Obviamente Aristóteles considera essa ideia nociva e é contrário a ela. Porque para ele, ninguém pode denominar alguém escravo se este não é naturalmente um. Um escravo por natureza vai ser um em qualquer lugar. Quando alguém denomina alguém escravo sem este o ser utilizando de sua força para afirmar isso, possivelmente este indivíduo que foi denominado um escravo vai ser escravo em algum lugar e não vai ser em outros. E isso é absolutamente contrário a natureza.

A controvérsia basicamente consiste em que nem sempre é verdade que uns são escravos e outros homens livres. Porque os homens podem exercer possíveis poderes para denominar alguém escravo sem este ser, de fato, um. O que deve ficar claro aqui é que segundo a teoria da escravatura de Aristóteles ninguém deve ser chamado de escravo se não é, por natureza, um. Em sua perspectiva, as relações entre governante e governado são justas e vantajosas se, e somente se, estiverem de acordo com a natureza. Se não estiverem de acordo com a natureza são injustas.

Tentaremos agora trazer comentários e contribuições a respeito da escravidão natural para este estudo. Os estudiosos da filosofia aristotélica parecem não se ater a questão da escravidão natural encontrada na *Política*, porque, segundo Malcolm Heath, tende-se a desviar o olhar de situações e questões embaraçosas.²¹ A teoria da escravidão de Aristóteles é, aparentemente, inconsistente, como Heath descreve, um dos motivos é que ele não dedica uma grande atenção a ela. Fala sobre a escravidão em algumas partes da *Política*, mas não abre espaço para falar sobre ela como ele faz na distinção dos regimes, por exemplo. Por isso, para Heath, a teoria de Aristóteles sobre a escravidão pode possuir lacunas e inconsistências. Heath tenta, em seu artigo, fornecer ao seu leitor uma interpretação coerente sobre a escravidão natural.

É importante ressaltar que o que difere os seres humanos de outros animais é a sua capacidade racional. Sendo o escravo um ser humano, ele é dotado de razão.²² Contudo, em (*Política*, 1254b20-25), Aristóteles afirma que os escravos participam da razão, de modo que apenas obedecem. Ou seja, em um primeiro momento notamos que aparentemente Aristóteles considera os escravos detentores de razão, mas apenas para obedecer a seus mestres, porque eles não seriam capazes de refletir por si mesmo e deliberar. Em outras palavras: fazer uso da razão prática. Heath analisa que Aristóteles considera os escravos detentores de um tipo de razão superficial, e mesmo assim não os considera como um ser que raciocina por si mesmo. Para Heath, Aristóteles crê que os escravos possuem apenas a razão técnica e teórica. “Quando Aristóteles diz que um escravo natural “compartilha da razão até o ponto de compreendê-lo, mas não o possui”, ele está pensando especificamente na razão prática” (HEATH, 2008, p. 247).

Os escravos são detentores de razão técnica e teórica, na medida em que conseguem produzir diferentes coisas, como arte. Mas, detém razão prática? Aquela a qual o indivíduo reflete por si mesmo sobre diversas coisas, inclusive sobre o que produzir? Heath esclarece melhor:

a arte não lhe diz o que você deve fazer; só lhe diz condicionalmente o que deve fazer se quiser fazer o produto. Você deve procurar em outro lugar para determinar se vale a pena fazer o produto. De fato, você deve olhar para a sabedoria prática, que é (na expressão de Aristóteles) “arquitetônica”

²¹Cf. HEATH, 2008, p. 243, 244.

²²Cf. *Política*, 1259b 27-28.

(NE 1.2, 1094a26-8; 6.7, 1141b21-4; cf. EE 1.6, 1217a6-7): fornece orientação geral para vida (HEATH, 2008, p. 247).

Assim, os escravos, segundo a interpretação de Heath sobre a escravidão natural aristotélica, não são seres dotados de razão prática. Apenas detém a razão técnica e teórica que os possibilita serem obedientes ao seu senhor e terem aptidão para realizar os serviços manuais.

Todavia, o que caracteriza os escravos como seres não dotados de razão prática? A sua má compreensão sobre fins? Sobre o que é moralmente certo e errado? Isso remete a ideia de um direito natural, onde os seres humanos naturalmente sabem o que é certo e o que é errado. Entretanto, as afirmações de 1254b20-25 podem ser interpretadas, como faz Heath, de modo a entender que os escravos possuem apenas uma razão teórica e técnica, mas não são capazes de deliberar porque não possuem a razão prática. Essa é uma interpretação possível e adotada por Heath. Se não possuem razão prática não são capazes de fazer boas escolhas, escolher o bem pelo bem. A arte que provém da razão teórica e técnica não diz o que devemos fazer no campo da moral, porque isso é função da razão prática, ela diz apenas o que devemos fazer no campo da arte se quisermos fazer um determinado produto, como no caso dos artesãos. Para Heath, quando Aristóteles fala que os escravos compartilham da razão até o ponto de compreender, mas não a possuem, ele está falando especificamente da razão prática²³.

Então, se o escravo natural não é dotado de razão prática, ele tampouco será digno da *eudaimonia*, visto que não será capaz de deliberar sobre os fins e tornar-se virtuoso. “Um escravo natural pode ser extremamente inteligente; mas ele não tem a capacidade de fazer julgamentos fundamentados sobre o que ele deve fazer de forma consistente com sua concepção de viver bem em geral. E isso o torna incapaz de viver uma vida humana que vale a pena.” (HEATH, 2008, p. 253) Aristóteles diz que “os escravos naturais não podem alcançar a eudaimonia, o melhor tipo de vida humana” (Política, 1280a 31-34). Heath acredita que:

A razão pela qual eles não podem fazer isso é que eudaimonia consiste em atividade virtuosa (NE 10.6, 1177a6-11). Isso a coloca além do escopo da racionalidade técnica. Para explicar a incapacidade de viver uma vida humana virtuosa, é necessário invocar um fracasso da razão prática "arquitetônica". Portanto, é plausível supor que esse é o tipo de

²³Cf. HEATH, 2008, p. 247.

racionalidade que Aristóteles nega aos escravos naturais. (HEATH, 2008, p. 247).

A incapacidade do escravo para alcançar a *eudaimonia* está, portanto, enraizada nessa incapacidade deliberativa. Heath conclui a primeira parte do seu artigo afirmando que “Escravos naturais, então, sofrem de uma deficiência que é limitada de várias maneiras: é um enfraquecimento da capacidade de raciocínio prático (não técnico ou teórico); é uma deficiência da capacidade de deliberação (não uma falha conceitual ou motivacional)” (HEATH, 2008, p.253)

A defesa que Aristóteles faz da escravidão natural possui um caráter teleológico, isso porque para ele, a natureza não faz nada em vão, cada coisa possui um fim e o fim do escravo é a servidão ao seu mestre.

Tendo esclarecido o motivo pelo qual Aristóteles entende que um escravo não pode alcançar a *eudaimonia*, tentaremos entender porque Aristóteles tenta mostrar que a escravidão de certos tipos de pessoas não só é adequada, como também justa. Kraut chama isso de uma perturbadora característica do pensamento político de Aristóteles. Para Kraut, essa tentativa de justificar a prática da escravidão acabou contribuindo para a sua perpetuação²⁴. Porém, como afirma Kraut, não podemos afirmar que Aristóteles nunca tenha pensado na abolição da escravidão, apesar dele defender a escravidão como algo que faz parte da economia e considerá-la justa para aqueles que em sua visão são, naturalmente, escravos. Ele chega a concordar que de certa forma quem argumenta que a escravidão é uma instituição injusta que não possui uma base natural estão certos.²⁵ Contudo, o seu argumento reside na ideia de que a escravidão precisa ser reformada, não abolida. Richard Kraut relembra que a premissa fundamental do argumento de Aristóteles sobre a escravidão é aquela a qual alguns devem ser escravizados pela natureza que possuem em si.

Kraut, em um primeiro momento, preocupa-se em entender como Aristóteles se convenceu de que a escravidão, tal como era concebida na sua época, poderia ser uma instituição justa. A resposta de Kraut consiste em afirmar que a justificação da escravidão repousou em provas empíricas limitadas e em premissas falsas. Apesar de não concordar com a escravidão, Kraut acredita que o quadro geral a

²⁴Cf. KRAUT, 2002, p. 277.

²⁵ Cf. Política, 1353b 20-23.

partir do qual Aristóteles pensou sobre o assunto foi consistente possuía certo poder explicativo limitado. Tal poder explicativo é dado pela constatação de que se Aristóteles tivesse ido contra a escravidão, ele teria de argumentar que a Grécia e outras sociedades mundo a fora cresceram e tiveram seus recursos adquiridos e utilizados de maneira injusta²⁶. Por isso, pode-se entender, como fez Kraut, que Aristóteles concluiu que a escravidão era justa porque o seu mundo social o levou a esse caminho. Kraut buscou entender como Aristóteles aceitou a escravidão como justa tentando examinar a questão a partir da perspectiva do próprio filósofo.

Ele analisa como se dava o desenvolvimento em Atenas nos séculos IV e V a.C. Na época, o número de escravos era maior que o número de cidadãos masculinos. Acredita-se que a discrepância no número de escravos e cidadãos, aqueles que poderiam ser proprietários de um escravo, se dava porque pequenos grupos detinham maiores riquezas e como consequência, mais escravos. A escravidão, em geral, ocorria com povos bárbaros, que sobreviviam nas cidades derrotadas por exércitos rivais. Assim, aqueles que ganhavam as batalhas vendiam os sobreviventes como escravos para onde tinha mercado interessado. Havia também outros meios de alguém tornar-se escravo, como no caso de alguém que cometia um delito e tinha como punição a escravidão. Filhos de escravos também seriam futuros escravos.

No entanto, se um filho de escravo fosse vendido pelo senhor dos escravos, os pais da criança não podiam lutar pela guarda da criança nos tribunais, porque não tinham quaisquer tipos de direitos civis. A alforria era reconhecida, mas muito pouco praticada. Um escravo era um bem, uma propriedade de seu senhor animada e, por isso, não tinham direitos ou posses. Por serem tratados como seres absolutamente inferiores, durante milênios, sofreram maus tratos. Os senhores dos escravos os colocavam a fazer qualquer tipo de serviço, cuidar das crianças, da casa, dos idosos, das plantações, e os que trabalhavam nos comércios tinham de dar a maior parte de seus ganhos aos seus donos.

Acredita-se, como ressalta Kraut, que a maior parte dos atenienses ricos teve a sua riqueza construída através do trabalho escravo. O comentador enfatiza que é difícil entender porque os escravos atenienses executavam tantos papéis na *pólis* e

²⁶Cf. KRAUT, 2002, p. 279.

tinham uma vida tão dura. Ele constata que a falta de um estatuto jurídico justo que estivesse de fato preocupado com o bem comum os colocou nessa posição social inferior na hierarquia grega. O que torna difícil a compreensão sobre como Aristóteles aceitou a escravidão como algo justo e apropriado para aqueles que, segundo ele, eram naturalmente um escravo.

A análise de Kraut sobre a escravidão natural parte do princípio do argumento de Aristóteles: “Seus pontos principais são (A) alguns humanos são escravos por natureza, (B) outros são mestres por natureza, e (C) a relação entre um escravo natural e um mestre natural é mutuamente benéfica” (KRAUT, 2002, p. 281). Todavia, segundo Kraut, quando Aristóteles diz que a escravidão era benéfica para o mestre o que ele estava pensando era nas vantagens que ter alguém para executar os serviços mais pesados pode ter na vida do mestre. Para que ele possa se dedicar a outras atividades, como a política, a filosofia e a poesia. Kraut afirma que quando Aristóteles considera a escravidão benéfica para os mestres ele está apelando para a sua teoria do que é uma boa vida. Essa vida boa dos mestres é de certa forma, possibilitada pelos escravos, que executam os serviços mais árduos.

No entanto, esse ponto, conforme enfatiza Kraut, (2002, p. 282) não permite que Aristóteles justifique a escravidão somente a partir dele. Isso porque o questionamento é óbvio: porque o mestre não contratava trabalhadores para executar os serviços pesados ao invés de escravizar alguém? Porque os benefícios da escravidão não poderiam ser garantidos de outra forma? Como, por exemplo, através do trabalho remunerado e assim preservando a dignidade da pessoa humana.

Por ele não alicerçar a sua defesa de escravidão apenas nos benefícios que ela causaria, Aristóteles também afirma que há escravos e mestres que são naturalmente uns, ou seja, algumas pessoas nasceram pré-dispostas a serem tanto escravos, como mestres. Um escravo já nasce com o corpo preparado para as futuras funções que desempenhará quando tiver a idade certa, exceto em casos em que escravos estão aprisionados em corpos de homens livres, como ele afirma. Por outro lado, um mestre natural é aquele que não sofre com esse déficit natural na razão prática, está com pleno poder sobre suas capacidades racionais. Kraut diz que o problema em entender a teoria da escravidão natural de Aristóteles é entender

sobre qual razão ele está falando quando se refere que os escravos naturais não a possuem. No entanto, isso já foi esclarecido a partir da análise do comentador Malcolm Heath. O que nos interessa agora é entender como Aristóteles defendeu a naturalidade de uma escravidão. Isso porque levando em conta a sua teoria a respeito da *pólis* que fornece ao indivíduo uma vida boa e autossuficiente nos questionamos porque os escravos não são dignos de uma vida boa como a de seu mestre. Porque ele não detém razão prática? Porque alguém não possui razão prática não é digno de ter uma boa vida? Precisa ser escravizado?

Outras duas questões indispensáveis para entender a escravidão e levantadas por Kraut são: Porque Aristóteles precisou afirmar que há escravos e mestres que já nascem com essas condições? Mostrar que essa relação é realmente benéfica tanto para o mestre como para o escravo já seria suficiente. Isso porque, segundo Kraut (2002, p. 282), não é necessário afirmar, por exemplo, que agricultores e compradores são agricultores e comerciantes por natureza porque a relação entre eles é benéfica para ambos, pois ambos lucram com o negócio. Por que, então, Aristóteles precisou afirmar que escravos e mestres são escravos e mestres porque a natureza os fez assim? A outra questão colocada por Kraut é: “O que faz Aristóteles pensar que os escravos se beneficiam da escravidão?” (KRAUT, 2002, p. 282).

Para responder essa questão, Kraut entende ser necessário entender a relação entre o escravo e o mestre. Lembremos que para Aristóteles, um escravo é um porque falta nele capacidade deliberativa. Um escravo não é alguém que compartilha decisões com o mestre. Ele simplesmente obedece às decisões tomadas pelo seu mestre. Um escravo é uma propriedade animada, o mestre pode vendê-lo, trocá-lo, libertá-lo, fazer o que bem entender. Um escravo não é dono de si mesmo, pertence ao seu mestre. Essa é a relação entre escravo e mestre e nos parece que seja benéfica apenas para um lado, para o lado do mestre. O escravo não tinha quaisquer benefícios com essa relação.

Entretanto, Aristóteles afirma que se um escravo não possui capacidade deliberativa ele deve ser comandado por outro que possua tal capacidade, a fim de restringir as suas capacidades decisórias e deixá-la na mão de quem consegue pensar sabiamente sobre seus atos. Esse seria o benefício que um escravo teria

com a relação entre senhor e escravo. Contudo, mesmo que se concordasse com a tese de Aristóteles de que alguém que possui capacidade deliberativa restrita deva ser monitorado e comandado por outra pessoa que possui plena capacidade deliberativa, isso não implica que ela deva ser propriedade de outra pessoa, tampouco que seja escravizada. A única possibilidade de justificar uma escravidão seria, segundo Kraut, através de uma mútua relação de benefícios. É possível que uma relação de escravidão seja benéfica também para o escravo? Se não é possível que essa relação seja benéfica para ambos, nos parece razoável que ela devesse ser abolida e substituída por um método que a pessoa humana detentora de capacidade deliberativa restrita pudesse ter uma vida digna. Kraut questiona porque Aristóteles não refletiu se a transformação de escravos em trabalhadores não seria boa para eles. O que poderia contribuir de maneira mais efetiva para o alcance do bem comum e da *eudaimonia* para todos que compõe a *pólis*, inclusive aqueles que possuem capacidade deliberativa restrita.

Aristóteles argumenta (*Política*, 1254b 5-10) que é sempre positivo para alguém que é naturalmente inferior, no caso do indivíduo que possui capacidade deliberativa restrita, ser governado por alguém que seja superior a ele. Para endossar a sua ideia, conforme enfatiza Kraut (2002, p. 286), Aristóteles usa de exemplos, como o do corpo que deve ser governado pela alma, da razão que deve governar a emoção, e assim por diante.

Ele afirma isso porque ele entende que a única maneira de um escravo ter uma vida digna é através do seu mestre, onde ele incita, em alguma medida, o desenvolvimento da virtude. No livro I-13 da *Política* ele aceita que os escravos podem ser virtuosos, apesar das dificuldades por possuir capacidade deliberativa restrita, mas conclui afirmando que os escravos necessitam de pouca virtude para que não falhem em suas tarefas. Portanto, para Aristóteles, ele se beneficia da escravidão, porque se não fosse escravo teria uma vida ociosa e imoral. Ele precisa da supervisão do mestre para manter-se afastado das escolhas e perto da disciplina, para que através dela, adquira uma pequena porção de virtude.

Tendo em vista que um escravo é aquele que possui capacidade deliberativa restrita e, segundo Aristóteles, por isso é um escravo por natureza, por este mesmo motivo ele considera que os escravos se beneficiam da escravidão na medida em

que, governados por seu mestre, desenvolvem um tipo de virtude. Esse é o motivo pelo qual os escravos se beneficiam da escravidão. Porém, conforme afirma Kraut, isso não justifica nem produz uma defesa bem sucedida da escravidão, porque se os escravos desenvolvem algum tipo de virtude e são obedientes as regras, eles podem ser livres, não precisariam ser escravos²⁷.

O que caracteriza um indivíduo como um escravo natural, como já tínhamos visto com Heath, é o déficit na razão prática, a incapacidade de refletir e deliberar sobre os fins. A mente de um escravo não é disfuncional, conforme enfatiza Kraut, ele possui razão técnica e teórica, como afirma Heath. Entretanto, essa deficiência na capacidade deliberativa torna este indivíduo suscetível a maus hábitos. Por isso Aristóteles crê que apenas através do mestre, esse indivíduo, que é um escravo por natureza, pode desenvolver algum tipo de virtude, isso porque ocupado com as tarefas dadas pelo mestre irá manter-se afastado atividades não-virtuosas.

Quando um escravo adquiriu bons hábitos através da obediência ele não precisa mais do mestre, pode ser libertado, mas isso depende da decisão do mestre, tendo em vista que o escravo é sua propriedade. Mas, porque Aristóteles considera que há pessoas que nascem para serem escravos e outras que nascem para serem mestres?

Porque deveria importar para ele que algumas pessoas são adequadas para serem escravos por sua própria natureza no nascimento? Para ver o que é essa questão aqui, deixe-nos imaginar alguém cuja capacidade para deliberação é completamente intacta. Dado o equipamento mental com o qual ele nasceu, não há razão para que ele não se desenvolva em um homem perfeitamente virtuoso. No entanto, deixe-nos supor, ele desenvolve hábitos ruins quando ele é uma criança, e pelo tempo que ele atinge a idade adulta, ele é pelos padrões éticos e intelectuais de Aristóteles, uma desculpa pobre para ser humano, a teoria de Aristóteles não o conta como um escravo natural, porque não há nada de errado com a sua capacidade de raciocínio. Seu problema é que ele escolheu uma vida não que não desenvolveu plenamente essa capacidade (KRAUT, 2002, p. 301, 302).

O que Kraut quer questionar é porque essa pessoa que se tornou intemperante por escolha não é uma candidata a escravidão como quem nasceu com as capacidades deliberativas restritas? Se ele pensa que um escravo se beneficia da escravidão porque será obediente ao seu mestre e assim poderá desenvolver virtudes, porque ele não aceita que aqueles que desenvolveram maus

²⁷Cf. KRAUT, 2002, p. 300.

hábitos por escolha podem se beneficiar da escravidão também? Assim, ele poderia concluir que a escravidão é justificada sempre que o escravo pode se beneficiar da supervisão do mestre. Assim, sua teoria seria menos vulnerável a objeções²⁸.

No entanto, concluir que a escravidão pudesse ser justificada porque poderia possuir um argumento coerente não significa dizer que ela é justa. A escravidão é uma instituição injusta porque mesmo que os escravos possam se beneficiar da dela é evidente que eles não viviam bem, pois não possuíam direitos civis, direitos essenciais para o alcance de uma boa vida que devem ser assegurados ao indivíduo por uma constituição justa. Se não vivem bem, não se pode considerá-la como algo detentor de algum tipo de justiça.

A defesa que Aristóteles faz sobre a escravidão de que ela é benéfica e justa para aqueles que, segundo ele, eram naturalmente escravos, não pode ser justificada e aceita mesmo se for comprovado que ela é justa e benéfica tanto para o senhor quanto para o escravo, como Kraut afirmou. Isso porque Aristóteles também argumenta que, além da escravidão ser benéfica para ambas as partes, ela é natural para aqueles que possuem capacidade deliberativa restrita. Como Aristóteles pode aceitar que alguém deve ser escravizado em condições absolutamente desumanas e não possuir quaisquer direitos civis porque nasceu com um déficit na razão?

Este argumento de Aristóteles a respeito da escravidão ser natural não está em consonância com a sua tese sobre a animalidade política do homem e a autossuficiência da *pólis*. Não está de acordo porque a sua teoria sobre ser da natureza do homem possuir uma inclinação para a vida em comunidade e por isso ser intitulado como um animal político é uma descrição da realidade. É empiricamente constatado que os indivíduos tendem a se organizar em comunidades visando como fim a boa vida e a *eudaimonia*. No entanto, denominar alguém como um escravo argumentando que o indivíduo é um escravo natural porque não possui razão prática e afirmar que a relação é benéfica para o escravo porque através do mestre ele consegue desenvolver em alguma medida algum tipo de virtude é uma convenção humana com interesses econômicos, não algo natural como a inclinação natural do homem para a vida em comunidade.

²⁸Cf. KRAUT, 2002, p. 302.

Possivelmente, como afirma Kraut, Aristóteles se mostrou a favor da escravidão porque se se mostrasse contra, teria de argumentar que as riquezas dos gregos e outros povos antigos foram conquistadas de maneira injusta. Para sustentar a sua tese Aristóteles afirmou que os escravos se beneficiavam da escravidão e que eram escravos por natureza porque não detinham com plenitude razão prática, apenas razão teórica e técnica, como mencionamos. Eles beneficiavam-se da escravidão, segundo Aristóteles, porque desenvolviam em alguma medida a virtude, através da obediência ao seu senhor, e este seria o único meio para um escravo ter uma vida digna. Entretanto, Aristóteles parece não ter levado em conta que se uma pessoa denominada como escravo natural é capaz de aprender e exercer em alguma medida um tipo de virtude através da obediência ao seu mestre, ele é capaz de aprender e exercer um tipo de virtude através da educação moral, mesmo possuindo algum tipo de sabedoria prática restrita, pois se é capaz de aprender através da obediência é também capaz de aprender através da educação.

A argumentação aristotélica a respeito da escravidão repousa em argumentos falhos, pois quando alguém escraviza outra pessoa e torna-se dono dela, como acontecia com aqueles que ganhavam as batalhas e assim, os que perdiam eram transformados em escravos, aqueles que escravizavam não parecem ser pessoas virtuosas, tampouco aptas a incitar a virtude em outrem. Assim, mesmo que seja verídico que alguns nascem com capacidades deliberativas restritas porque seria benéfico e justo para eles serem escravizados? Aristóteles afirma que um escravo não é digno de *eudaimonia* porque possui capacidade deliberativa restrita, se não consegue deliberar sobre os fins, não consegue tornar-se virtuoso. Contudo, se conseguem desenvolver em algum grau a virtude, através da obediência ao seu senhor, é muito mais justo e digno que desenvolvam a virtude através da educação moral, pois, como dissemos, quem escraviza outra pessoa em condições desumanas e usufrui de seu trabalho em benefício próprio não parece ser detentor de virtude, tampouco é apto a incitá-la em outro indivíduo.

Outra questão a qual Aristóteles parece não ter se preocupado em indagar é: porque era necessário a existência de escravos? Para contribuir para o alcance do bem comum e da autossuficiência da *pólis*? O trabalho exercido por um escravo

pode ser tão ou mais efetivo se o indivíduo for uma pessoa livre, detentora de direitos civis, capaz de adquirir bens que possibilitem a busca por uma vida melhor, através do seu próprio trabalho. A escravidão era uma instituição injusta que explorava o trabalho, o corpo físico e a liberdade de uma pessoa em nome de benefícios para os senhores de escravos, sem se preocupar ou levar em conta que uma pessoa humana, mesmo que possua capacidade deliberativa restrita, merece ter uma vida digna. Merece porque é uma pessoa, e como o próprio Aristóteles menciona o fim do homem é a *eudaimonia*, então, porque um escravo não é digno de *eudaimonia*, se mesmo possuindo um tipo de razão restrita ele consegue desenvolver em algum grau a virtude? Aristóteles não se preocupou em indagar e refletir sobre aspectos básicos da sua teoria da escravatura, nem dedicou seu tempo a escrever um tratado dedicado ao assunto, por isso, a sua tese a respeito da escravidão é inconsistente e incoerente com o seu próprio pensamento.

5. Na Grécia Antiga se pensava na abolição da escravidão?

Aristóteles afirma que haviam aqueles que discordavam da sua posição em relação a escravidão. No entanto, ele não menciona quem seriam tais opositores. Atualmente, muito se discute sobre esta afirmação de Aristóteles. Alguns comentadores e estudiosos do seu pensamento chegam a afirmar que os atenienses não pensavam nos problemas morais que surgem ao se afirmar que alguém é um escravo por natureza.

Murray (1913, p. 138) afirmou que a noção de que a escravidão era contrária a natureza era aceita pela maioria dos pensadores gregos. No entanto, Miller (1995, p.109) afirmou que apesar de existirem evidências que existiam críticos da escravidão eles eram uma pequena minoria. Levando em conta que o próprio Aristóteles menciona a existência de críticos da escravidão e que ele seja uma fonte confiável, se pode afirmar que existiram grupos opositores a escravidão, mesmo que seja difícil identificá-los com a devida precisão.

Como apontou Burns (2005, p. 19), o único autor grego onde se encontra um reflexo do argumento de que a escravidão é contrária a natureza é Philo, um judeu helenizado que escreveu em Alexandria durante o primeiro meio século da era cristã. Entretanto, um fator que colabora para endossar a tese de autores que defendem que não se pensava na abolição da escravidão como Bull (1998, p. 99) é que muitos manuscritos não chegaram até nós, não sobreviveram ao tempo. Mulgan (1977, p. 33) também argumenta que os gregos antigos não refletiam sobre os direitos individuais e humanos.

Contudo, Burns indica um caminho para conhecer os opositores de Aristóteles na discussão acerca da legitimidade moral da escravidão. Este caminho é outra obra de Aristóteles, a *Retórica*. Em 1373b5-20 Aristóteles menciona uma pequena passagem da obra *Messeníaco* de Alcidas, um sofista discípulo de Górgias “Livres deixou Deus a todos, a ninguém fez escravo a natureza.” Segundo Burns (2005, p. 23), Aristóteles não viu a necessidade de citar Alcidas na íntegra, porque possivelmente entendia que a perspectiva do sofista sobre a questão da escravidão era suficientemente conhecida na época. Como se sabe, pouquíssimos fragmentos textuais do período pré-socrático sobreviveram ao tempo, por isso,

temos pouco conhecimento e recursos sobre tais pensadores. Dodds (1973, p. 101) afirma que essa é uma das primeiras condenações a respeito da escravidão que chegou até nós do período antigo. Há indícios, então, de que a abolição da escravidão foi uma questão levantada por alguns pensadores que viviam na antiga Grécia.

Além disso, Karl Popper acreditava²⁹ que na Atenas do século V houve um movimento antiescravista que lutou pela abolição da escravidão e, segundo ele, quase obteve êxito, mas não há indícios consistentes a respeito dessa tese. Tony Burns afirma que outros pensadores antigos, como Eurípedes e Antífona tinha uma posição antiescravista, como Alcídamente. Popper crê que o movimento antiescravista do século V teve um impacto empírico, mas que não foi suficiente para abolir a escravidão.

Para Burns, Popper foi longe demais ao afirmar que havia um movimento a favor da abolição em Atenas. Mas, argumenta que em certa medida ele estava certo. Para constatar isso, basta analisar passagens das obras *Política* e *Retórica* de Aristóteles, onde ele claramente afirma (*Política*, 1225a 3-5) e (*Retórica*, 1373b 5-20) que havia indivíduos que defendiam uma posição contrária a sua. Portanto, é impossível negar que havia uma discussão acerca da legitimidade da escravidão, por um lado os que a defendiam como uma instituição justa, como Aristóteles, por outro, pensadores pouco conhecidos como Alcídamente, que argumentava que a escravidão era ilegítima porque todos os seres humanos são iguais por natureza. Alcídamente baseava o seu argumento na premissa da lei moral de que todos os seres humanos são iguais por natureza, e, por isso, devem ter um tratamento igual, sem qualquer distinção. Essa premissa possui um caráter natural, não meramente convencional. Portanto, pensadores que se opunham a escravidão consideravam o princípio de igualdade natural entre os seres humanos como uma lei moral universalmente válida. Um direito natural. Isso pode demonstrar que antes mesmo de Platão e Aristóteles outros pensadores já refletiam sobre a ideia de uma justiça natural na ética e na política.

²⁹Popper, *The Open Society and Its Enemies*, II, pp. 69–70, 187, 236, 278–9, 299.

O que deve ser extraído dessa investigação sobre a existência de grupos, mesmo que pequenos, que criticavam e se dispunham a discutir sobre questões relacionadas à construção da sociedade no século V a.C é que o cidadão ateniense do século V entendia que a sua sociedade possuía problemas e, para resolvê-los buscavam alicerçar seus argumentos na ideia de uma justiça natural, não estrategicamente convencional. Burns (2005, p. 26) crê que foram os sofistas que deram início a ideia de igualdade entre seres humanos, que mais tarde seria relacionada ao estoicismo. Tony Burns relata que há comentaristas, como Dagger (1979, p.98-102), que associam a ideia de igualdade natural a modernidade, no entanto, tais comentaristas parecem desconhecer o relato de Aristóteles na *Política* e na *Retórica*, de que ao menos alguns opositores a escravidão existiam porque acreditavam na igualdade natural entre seres humanos.

Além do mais, na própria filosofia política de Aristóteles encontramos uma doutrina da lei natural, e, portanto, também relacionada aos direitos naturais, como Miller (1995) argumenta. Mas, deve-se reconhecer como enfatiza Burns (2005) que o relato encontrado em Aristóteles sobre a doutrina da lei natural não é o mesmo encontrado na modernidade.

Há, então, evidências que sustentam a visão de que já em Atenas, no quinto século a.C, havia pelo menos alguns intelectuais que empregavam argumentos reconhecíveis do direito natural para defender sua afirmação de que "distinções baseadas na raça", o nascimento nobre, o status social ou a riqueza, e instituições como a escravidão, não tinham base na natureza, mas eram apenas *nomos*. (BURNS, p. 27, 28).

Segundo Burns, Aristóteles associa a discussão com os seus opositores a respeito da escravidão relacionando-a com a ideia de um direito natural universalmente reconhecido por todos. Para isso, ele distingue as leis em dois tipos: lei particular e lei geral. A primeira está associada às leis particulares de cada sociedade, aquilo que é convencionalmente arquitetado e escrito pelos legisladores. A segunda não possui um caráter textual, está associada aquilo que parece ser reconhecido por todos.

Ele sugere que essa lei geral ou universal é "a lei da natureza". Enquanto a lei especial ou particular é aquela 'que cada comunidade estabelece e aplica aos seus próprios membros'. Ele também sugere que essa lei geral ou universal é uma lei maior que a lei especial ou particular. Está associado

aos princípios de uma "maior equidade e justiça". Esta lei superior é "permanente e imutável", simplesmente porque "é a lei da natureza" (BURNS, 2005, p. 28).

A partir das afirmações de Aristóteles podemos perceber que ele sugere que há uma lei mais elevada que pode ser considerada como 'lei natural' e que pode ser usada pelos indivíduos como base para convenções sociais e leis particulares. Para ilustrar isso, basta lembrar do argumento de Alcídamante sobre a escravidão, que acreditava na igualdade entre todos os seres humanos, não sendo ninguém um escravo por natureza. "Os traços característicos que, segundo Aristóteles, estão associados ao conceito de direito natural por seus contemporâneos e predecessores imediatos são evidentes a partir do que ele diz sobre seus pontos de vista" (BURNS, 2005, p. 29).

Aristóteles reconhece essa doutrina do direito natural em Alcídamante, Sófocles e outros pensadores antigos. Ele entende e concorda que há direitos que são naturais a todos, mas ainda assim defende a escravidão, instituição que fere o princípio básico da igualdade, princípio fundamental em uma justiça denominada como natural. A diferença entre Alcídamante e Aristóteles é que Alcídamante considerava todos os seres humanos iguais, portanto detentores dos mesmos direitos. Já Aristóteles considerava a existência de pessoas que nasceram para serem escravizadas. A partir disso, pode-se sustentar que o próprio Aristóteles concorda com a existência de leis naturais e que a *Retórica* pode ser usada como uma fonte confiável sobre a perspectiva de Aristóteles sobre leis naturalmente existentes.

No entanto, apesar de Aristóteles reconhecer a perspectiva de Alcídamante, segundo Burns, a *Retórica* não é uma fonte confiável do pensamento de Aristóteles. Porque, segundo ele, a *Retórica* foi escrita para ensinar seus discípulos a defender suas perspectivas, por isso, se encontra argumentos de ambos os lados, como no caso do reconhecimento do ponto de vista de Alcídamante. Aristóteles não concorda com ele, mas o reconhece e tenta refutá-lo. Por isso, segundo Burns, não podemos confiar na *Retórica* como uma fonte confiável a respeito das posições de Aristóteles, principalmente no que diz respeito à noção de direito natural universalmente válido para todos os seres humanos, como a liberdade. Portanto, as sentenças encontradas na *Retórica* não são as próprias opiniões de Aristóteles sobre direito

natural, são apenas opiniões de outros pensadores que estão como exemplos de diversos pontos de vistas sobre a existência de direitos naturais ou não.

Burns argumenta corretamente que o surgimento do conceito de direito natural ou lei natural não está implícito na teoria de Aristóteles, ele apenas deu um nome para o que já havia sido definido anteriormente por Alcídamente e, também, por Sófocles na *Antígona*, mas não contribuiu conceitualmente para o que se entende hoje por direito natural ou lei natural. Portanto, a contribuição de Aristóteles para o tema foi nominal.

6. Considerações finais

Ao longo do texto foram apresentadas e discutidas as teses aristotélicas a respeito do naturalismo político. Como foi dito, o naturalismo político aristotélico basicamente consiste em três afirmações do filósofo, são elas: (1) o homem é, por natureza, um animal político; (2) a *pólis* existe por natureza; e (3) há pessoas que nasceram para serem escravizadas, porque a natureza as fez assim. Tentamos trazer comentadores que apresentassem diversos pontos de vistas sobre os assuntos tratados nesta dissertação de mestrado. O propósito foi elucidar essas questões do pensamento político de Aristóteles que ainda hoje são discutidas e comentadas, isso demonstra a importância e relevância do pensamento aristotélico. Acreditamos ser extremamente importante discutir e refletir sobre tais questões que já estavam presentes no IV século a.C e que ainda hoje merecem atenção, para que, um dia, quem sabe, possamos alcançar a tão almejada autossuficiência da *pólis*.

O pensamento político de Aristóteles funciona basicamente como uma engrenagem, cada parte é uma parte do todo e cada uma é de total importância para que a autossuficiência da *pólis* seja alcançada. Aristóteles afirma que o homem é um animal político por natureza. O argumento dele é baseado em uma constatação empírica. De fato, o ser humano tende a se organizar em comunidades, possuem uma inclinação natural para isso. O fator que torna o homem um animal político é a sua razão prática. O ser humano é o único ser que possui razão, capacidade de refletir por si próprio, além disso, é o único que consegue se comunicar com o pensamento de outro indivíduo.

Por ser dotado de razão, o homem é capaz pensar em meios que possibilitem uma boa vida, isso porque naturalmente tendemos a buscar uma vida boa, naturalmente estamos sempre buscando isso. Por isso, Aristóteles afirma que o fim da vida humana é a *eudaimonia*. Para ter uma vida boa e alcançar a *eudaimonia*, o homem viu a necessidade de se organizar em comunidades, com o propósito de melhor viver, porque vivendo em comunidade consegue suprir necessidades que estão para além das necessidades mais simples e diárias.

O surgimento de uma comunidade se dá, inicialmente, através das relações conjugais, onde são formadas as famílias. As famílias vão aumentando, criando comunidades menores, chamadas por Aristóteles de aldeias. Conforme a população das aldeias vai aumentando e como consequência as necessidades dos indivíduos que nela habitam vão crescendo, o homem viu a necessidade de formar uma comunidade mais organizada. Tal comunidade é a *pólis*, que tem como característica essencial a existência de uma constituição, que tem como propósito organizar a vida em comunidade através das leis.

A constituição de uma *pólis* deve ser elaborada por legisladores virtuosos, capazes de refletir sobre o justo e que estejam preocupados em fornecer meios que possibilitem o alcance da autossuficiência e forneça aos seus membros a boa vida. Pela constituição ser elaborada pela racionalidade de uma pessoa, há comentadores como Keyt que afirmam que isso caracteriza a *pólis* como artificial, porque seria, segundo ele, promovida por um artefato da razão prática. Keyt usufrui de passagens da *Física* para corroborar a sua tese a respeito da artificialidade da *pólis*, onde Aristóteles afirma que para algo ser natural é necessário que o princípio de movimento esteja nela mesmo. No entanto, como foi dito, se a *pólis* é o todo e aqueles que a compõe são partes do todo e sem o todo não existem partes, exceto por homonímia, então, fica claro que o homem é uma parte do todo, e, portanto, o princípio de movimento da *pólis*, a sua constituição, é elaborada por uma das partes do todo, tendo, assim, o princípio de movimento nela mesmo.

A constituição é o que da forma a *pólis*, ela deve ser elaborada por legisladores virtuosos, se não for assim, não almejará, tampouco alcançará o seu fim, a autossuficiência. Aristóteles demanda muito estudo na sua obra *Política* para falar sobre os regimes. A sua preocupação em discuti-los se dá porque é imprescindível que o governante, legisladores e magistrados sejam virtuosos, ou seja, detentores das virtudes do homem bom e do bom cidadão.

Sem um regime justo, ou com governantes, legisladores e magistrados não virtuosos é impossível alcançar o fim da *pólis*. Isso ocorre porque não serão capazes de elaborar uma constituição justa, governar e julgar com justiça, se não são capazes de estabelecer a justiça na *pólis*, também não serão capazes de incitar a virtude no cidadão, a virtude da obediência a constituição, justamente porque a

constituição não terá como característica a justiça se for elaborada por pessoas que não sejam virtuosas e que não estejam preocupadas com o bem comum. Se legisladores virtuosos elaborarem uma boa constituição que possibilite o desenvolvimento das virtudes do bom cidadão, que é a obediência a constituição, a *pólis* caminha para o alcance do seu fim. Em suma, todos aqueles que são responsáveis pelas instituições presentes na *pólis* devem estar preocupados em estabelecer a justiça e alcançar a autossuficiência, se não estiverem, comprometerão seriamente o bem comum e o alcance da *eudaimonia* das pessoas que vivem na *pólis*, porque uma *pólis* autossuficiente é condição necessária para o alcance da *eudaimonia*. O filósofo reflete sobre quem deveriam ser os magistrados, e afirma que deve ser aqueles que sejam aptos a função e detentores de virtudes relacionadas tanto ao bom cidadão quanto ao homem bom e prudente.

Aristóteles demanda muito tempo diferenciando os regimes uns dos outros, como falamos, mas não deixa explícito qual seria o melhor regime, aquele que vai possibilitar o alcance da autossuficiência. Para entender qual o melhor regime, analisamos, a partir do comentário de Hobuss (2009), uma passagem situada na EN V 10 1134b18-1135a5 e concluímos que, a melhor constituição é aquela que é fundada no justo natural. Essa justiça natural é universalmente reconhecida como justa, como, por exemplo, preservar o direito a vida de todos os indivíduos.

No terceiro capítulo foi tratado sobre a perspectiva de Aristóteles sobre a escravidão natural. Ele entendia que haviam pessoas que nasceram para serem escravizadas, porque a natureza as fez assim. Heath nos esclarece que Aristóteles acreditava nisso porque entendia que alguns nasceram com capacidades deliberativas restritas, ou seja, um déficit na razão prática. Esse déficit na razão prática os tornava incapazes de refletir sobre meios que possibilitassem alcançar o fim da vida humana, a *eudaimonia*. E, portanto, a escravidão era justa para eles, porque, segundo Aristóteles, eles se beneficiavam da escravidão.

Ele acreditava que os escravos se beneficiavam da escravidão na medida em que, através da obediência ao seu mestre, eles conseguiam desenvolver um tipo de virtude. No entanto, o que Aristóteles parece não ter levado em conta é que se podiam desenvolver um tipo de virtude através da obediência também podiam desenvolvê-la através da educação moral. Já os benefícios da escravidão para o

mestre se davam pela possibilidade do mestre se dedicar a questões como, filosofia, poesia e política, deixando os serviços mais árduos para os escravos. Mas esse argumento não abre possibilidade para que a escravidão seja legitimada, porque, como dissemos, um senhor de escravos ao invés de escravizar alguém poderia, simplesmente, garantir os benefícios da escravidão através do trabalho remunerado. Possivelmente Aristóteles defendeu a escravidão como uma instituição justa porque se fizesse o contrário teria de argumentar que as riquezas da Grécia foram adquiridas de maneira injusta.

O argumento de Aristóteles de que o único meio para alguém que possui capacidade deliberativa restrita ter uma vida digna seja através da obediência ao mestre, é um argumento inconsistente e incoerente com o seu próprio pensamento político. Trata-se de um argumento incoerente porque alguém que escraviza uma pessoa em condições absolutamente desumanas não é uma pessoa apta a incitar a virtude em alguém, justamente porque não a detém. Além disso, o argumento é inconsistente com o seu próprio pensamento porque a sua tese a respeito da animalidade política do homem ser natural, porque naturalmente os seres humanos tendem a se organizar em comunidade, e por esse mesmo motivo a *pólis* é natural, porque é criada a partir de uma inclinação natural é uma constatação empírica. Já escravizar alguém argumentando que a natureza os fez assim é uma convenção humana baseada em interesses econômicos.

Outro argumento aristotélico para justificar a escravidão consistia em afirmar que governar e ser governado são coisas indispensáveis para o bom andamento da *pólis*. Contudo, ele não parece ter levado em conta que essa relação pode acontecer de uma maneira que não fira o princípio básico de equidade entre pessoas. Todas os indivíduos são iguais e ninguém deve, segundo esse princípio, ser escravizado. Essa discussão sobre a existência de direitos naturais concernentes a todos já era discutida pelos sofistas e por grupos que se opunham à escravidão na antiga Grécia.

A falta de uma constituição fundada na justiça natural colaborou, de maneira muito efetiva, para a aceitação da escravidão como uma instituição justa. Grande parte das riquezas dos atenienses foi conquistada através do trabalho escravo, em que aqueles que perdiam as batalhas eram tornados escravos. O fato de o papel dos escravos na economia ter sido tão importante para o desenvolvimento

econômico da escravidão e, ao mesmo tempo, eles serem tratados como seres absolutamente inferiores deveria ter sido um motivo para Aristóteles questionar a legitimidade da escravidão.

Referências

Obras de Aristóteles:

ARISTÓTELES. **The complet works of Aristotle** (The Revised Oxford Translation, J. Barnes, ed.). Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.

_____. **Política** (edição bilingue). Vega, 1998.

_____. **The Politics of Aristotle** (with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory by W. L. Newman). Salem: Ayer Company, 1985. 4 vol.

_____. **La Politique** (trad. J. Tricot). Paris: Vrin, 1970.

_____. **Les Politiques** (trad. P. Pellegrin). Paris: Flammarion, 1990.

_____. **Ética a Nicômaco** (trad. G. Borheim, L. Vallandro): São Paulo: Abril, 1973.

_____. **Nicomachean Ethics** (translated with introduction, notes, and glossary, by Terence Irwin). 2ª ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1999.

_____. **Physique** (traduction et présentation par P. Pellegrin). Paris: Flammarion, 2000.

_____. **Física I-II** (prefácio, introdução, tradução e comentários: Lucas Angioni). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

Comentadores:

AUBENQUE, P. [dir.], TORDESILLAS, A. [ed.]. **Aristote Politique**. Paris: PUF, 1993.

BARNES, J., SCHOFIELD, M. & SORABJI, R. [eds.]. **Articles on Aristotle: ethics and politics**. Vol. 2. London: Duckworth, 1977.

BARNES, J. [ed.]. **The Cambridge companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BODÉÛS, R. **Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote**. Liège: Université de Liège, 1982.

_____. La justice, état de choses et état d'âme. In: Aristote. Bonheur et vertus. In: P. BRUNSCHWIG, J. **Du mouvement et de l'immobilité de la loi**. Revue internationale de philosophie, 133-134, p. 512-540, 1980.

BULL, M. **Slavery and the Multiple Self**. New Left Review, 231, 1998.

BURNS, T. The tragedy of slavery: aristotle's rhetoric and the history of the concept of natural law. In: **History of Political Thought. Volume 24, Numéro 1**. Nottingham: Imprint Academic, 2003.

CHAN, Joseph. Does Aristotle's Political Theory Rest on a "Blunder"? In: **History of Political Thought**. Vol. 13. Nº2 (Summer 1992), pp. 189-202.

DAGGER, R. "Rights." In: **Political Innovation and Conceptual Change**. Edited by Terence Ball, James Farr, and Russell L. Hanson, 292-308. New York: Cambridge University Press, 1989.

DODDS, E.R. **The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature**. London, Clarendon Press: 1973.

HOBUSS, João. Derecho natural y derecho legal em Aristóteles. In **Dianóia**. Vol. LIV, número 63. (November 2009), pp. 133-155.

KEYT, David. Three Fundamental Theorems in Aristotle's Politic. In: **Phronesis: A Journal Ancient Philosophy**. XXXII. Volume 3, 1987, pp. 54-79.

KEYT, D.; MILLER, F. D. Jr. **A companion to Aristotle Politics**. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1991.

KRAUT, R. Are there natural rights in Aristotle? **The Review of Metaphysics**, June 1996, vol. 49, nº 4, p. 755-774.

_____. Aristotle. **Political philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

MILLER, F. D. Jr. Aristotle's Political Naturalism. **Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science**, Vol. 22, No. 4, 1989, p. 195-218.

_____. Aristotle on natural law and justice. In: **A companion to Aristotle Politics**. (Keyt, D., Miller, F. D. Jr., eds.). Oxford/Cambridge: Blackwell, 1991, p. 279-306.

_____. Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics. Oxford: Clarendon Press, 1997.

_____. Aristotle's Political Theory. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2012, p. 1-20 Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-politics/>.

MULGAN, R.G. **Aristotle's Political Theory**. Oxford: Clarendon Press, 1977.

MURRAY, G. **Euripides and His Age**. London: Williams and Norgate, 1913.

NEDERMAN, C. The puzzle of the Political Animal: Nature and Artifice in Aristotle's Political Theory. **In The Review of Politics**. Vol. 56. 1994. pp. 283-304.

POPPER, K. **The Open Society and Its Enemies**. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 2013.

TOMÁS DE AQUINO. **Commentary on Aristotle's Politics**. Indianópolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2007.

VERGNIÈRES, S. *Éthique et politique chez Aristote*. Paris: PUF, 1995.

WOLF, F. **Aristote et la politique**. Paris: PUF, 1991.

YACK, B. **The problems of a Political Animal. Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought**. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1993.