

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

SILVIA FEOLA GOMES DE ALMEIDA

*ZOON POLITIKON: A CONDIÇÃO NATURAL DA AUTORIDADE*

SÃO PAULO

2012

SILVIA FEOLA GOMES DE ALMEIDA

*ZOON POLITIKON: A CONDIÇÃO NATURAL DA AUTORIDADE*

DISSERTAÇÃO A SER APRESENTADA AO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DO  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA, DA  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E  
CIÊNCIAS HUMANAS DA UNIVERSIDADE  
DE SÃO PAULO, PARA OBTENÇÃO DO  
GRAU DE MESTRE SOB A ORIENTAÇÃO  
DO PROF. DR. LUIZ HENRIQUE LOPES DOS  
SANTOS.

SÃO PAULO

2012

## **AGRADECIMENTOS**

Gostaria de agradecer a FAPESP, pelo apoio financeiro dado a esta pesquisa. Também a toda a secretaria do Departamento de Filosofia, pela paciência em me ajudar com as questões burocráticas, especialmente a Marie Márcia Pedroso. E, sobretudo, quero agradecer a meu orientador, Luiz Henrique Lopes dos Santos, por me acompanhar neste percurso.

Agradeço também a meus pais, Silvia e Antônio; a meus amigos e interlocutores, Eneias Forlin, Fábio Nolasco e Milena Machado Jesus; e a Marcelo Paiva, pelo apoio, sempre.

## **RESUMO**

FEOLA, S. *Zoon politikon*: a condição natural da autoridade. 81f. Dissertação (Mestrado) 0- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2012.

O tema do animal político como condição natural da autoridade visa compreender, ao menos em parte, a questão da autoridade em Aristóteles. Nessa perspectiva, o foco central desta discussão é o fundamento da autoridade numa potência natural, que pertence a um tipo específico de homem. O que exclui, por natureza, todos os demais da participação deste polo da relação de comando e subordinação.

Palavras-chave: animal político, *logos*, autoridade, natureza, cidadão.

## **ABSTRACT**

FEOLA, S. *Zoon politikon*: the natural condition of the authority. 81p. Dissertation (Master's degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2012.

The theme of the political animal as the natural condition of authority intends to comprehend, at least in some part, the matter of authority in Aristotle's philosophy. In this perspective, the central focus of this discussion is that the basis of authority lays in a natural power that belongs only to a specific kind of men. Which excludes, by nature, for all the others the participation on this share of the relationship that is, by definition, one that assents on the command and subordination of the parts.

Key-words: political animal, *logos*, authority, nature, citizen.

## ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	6
CAPÍTULO I – Divergências sobre a noção de autoridade.....	7
I.1. O <i>Político</i> de Platão.....	7
I. 2. Aristóteles contra a metafísica platônica.....	18
CAPÍTULO II – A completeza humana e suas características.....	23
II.1. O <i>logos</i> e a vida política.....	23
II.2. A natureza da virtude.....	30
II.3. Justiça: o acabamento da virtude.....	43
II.4. A particularidade da relação entre iguais: o que é ser cidadão.....	49
CAPÍTULO III – Comunidade dos desiguais: a família.....	54
III.1. Por natureza e contra a natureza: o escravo.....	54
III.2. Cidadã de segunda classe: a mulher.....	72
CONCLUSÃO.....	79
BIBLIOGRAFIA.....	80

## ***Zoon politikon*: a condição natural da autoridade**

### **Introdução**

Aristóteles deixa claro na *Política* que a autoridade não é uma só, como crê Platão, mas pode ser dita de muitos modos. Entretanto, o exercício do poder reside sempre na figura do homem que é cidadão. Então, há ao menos um elemento comum a toda autoridade, a saber, a posse do *logos*. Como este é aquilo que define o homem como o animal propriamente político, o que permeia toda autoridade é algo dado por natureza. Por isso, nos propusemos a tentar neste texto – ainda que de modo inacabado – encontrar o que podemos chamar, de algum modo, como uma condição natural da autoridade.

Assim, em primeiro lugar, abordamos brevemente os conceitos de autoridade em Platão e em Aristóteles, a fim de elucidar de que modo Aristóteles se distancia de Platão quando critica a noção de autoridade platônica. Em um segundo momento, nos debruçamos sobre a afirmação de que o homem é um animal político, visando abarcar o máximo possível de desdobramentos que esta tese gera na obra ético-política aristotélica. Sempre a partir da perspectiva de que é a disposição do elemento racional no homem – e apenas nele, e não na mulher ou no escravo – o que faz com que seja ele o componente que dá unidade às diferentes autoridades. Com isso, buscamos identificar o que na vida política, que só é possível entre iguais, marca a especificidade que esta tem diante das demais. Finalmente, nos atentamos para os demais âmbitos da vida do homem: as comunidades dos desiguais, a família e a aldeia. Esta última teve menor atenção pois, como pode ser considerada uma família estendida, todas as diferenças que valem para a família, valem também para a aldeia. Por último, nos restou apenas procurar pelo papel da natureza no estabelecimento desta desigualdade do homem perante os demais membros da família, definida por Aristóteles como composta por mulher, filhos e escravos.

## CAP. I – Divergências sobre a noção de autoridade

### 1. O *Político* de Platão

O argumento do diálogo platônico tem início com a busca de uma distinção<sup>1</sup>, entre o político e o sofista. Para tanto, o primeiro critério a ser atendido, no que diz respeito à classificação do político, é se este deve ou não ser colocado entre os sábios.

Uma vez que todos os arguentes concordam que sim, que o político comporta uma espécie de saber, de conhecimento, parte-se então para a classificação da ciência a qual ele pertence.

E onde poderíamos encontrar o caminho pelo qual poderemos chegar à compreensão do que é o político? É mister que encontremos e o separemos dos demais, diferenciando-o por aquilo que lhe é característico, para, a seguir, dar aos outros caminhos, que dele se afastam, um caráter único, específico a todos, de sorte a finalmente permitir ao nosso espírito classificar todas as ciências em duas espécies<sup>2</sup>.

Toda a ideia do método utilizado por Platão no diálogo é procurar a definição dos conceitos dividindo-os em duas partes, mutuamente exclusivas, a fim de que a exposição daquilo que uma coisa *é* seja cada vez mais apurada pela eliminação daquilo que ela *não é*. No fundo, é uma definição pelo negativo. Excluindo da definição o que uma coisa não é, vamos aos poucos aprimorando o conhecimento do que verdadeiramente ela é.

Assim, as ciências são primeiramente divididas em dois grandes blocos, a partir do fato de que, dentre elas, há aquelas que estão ligadas à ação, isto é, que direcionam para algum tipo de produção, e aquelas que são separadas da ação e dirigidas apenas ao conhecimento. Em outras palavras, uma primeira divisão, dicotômica, separa as ciências em práticas e teóricas, respectivamente.

Porque o político é um sábio e, como tal, possui uma ciência, o que define um governante – seja ele senhor da casa, ou governante de uma cidade – é o fato de que

---

<sup>1</sup> Distinção já pressuposta como existente, dado o diálogo anterior, *O Sofista*.

<sup>2</sup> *Político*, 258c.

ele domina a arte política. Não é o ofício da política que dá àquele que o exerce a legitimação do seu cargo; mas é a posse de uma determinada ciência, de um conhecimento, o que permite a alguém ser digno da função política. Tanto é assim que, afirma Platão, se um cidadão qualquer é capaz de dar conselhos ao soberano do país, é porque nele existe a ciência que o próprio soberano deveria ter. E aquele que a tiver, sendo rei ou simples cidadão, terá direito, em virtude de sua arte, ao poder soberano<sup>3</sup>. Isso vale também para o senhor da casa e o senhor de escravos<sup>4</sup>. Deste modo, não há diferença entre o governo de uma casa e de uma grande cidade: em ambos, o posto de maior poder deve ser dado àqueles que são aptos para tal, pelo conhecimento que possuem.

Porque a arte política é uma só, aquele que a domina é capaz de governar em qualquer situação. “É evidente que só há uma ciência, quer se diga real, política ou econômica. Sobre isso não discutiremos”<sup>5</sup>. Por isso afirma Platão que não há distinção entre o político, o rei, o senhor de escravos e o senhor da casa<sup>6</sup>.

Destarte, uma vez que o governante é dotado do saber político, ele deve exercer a autoridade com base em seu conhecimento, ao invés de governar pela autoridade do mais forte. Logo, o político pertence à classe das ciências teóricas. Pois, segundo Platão, “é evidente que um rei, para manter-se no poder não recorre às forças das mãos ou ao vigor de seu corpo, mas à força de sua inteligência e de sua alma”<sup>7</sup>, num argumento contrário à tirania da força.

Se a política é um tipo de ciência teórica, o próximo passo é dividir e classificar esta ciência. Esta pode ser separada em crítica e diretiva. Certo é que o

---

<sup>3</sup> Cf. Pol., 259a-b.

<sup>4</sup> Cf. Pol., 259b.

<sup>5</sup> Pol., 259c.

<sup>6</sup> Vale notar que Platão identifica o político e o rei, ao menos até esse momento do texto, apenas com o argumento da unidade do arte política e de sua importância para o exercício do governo. De acordo com Castoriadis, “identificação que não é discutida em nenhum momento, que é posta como evidente. E que, contudo, é inédita, monstruosa, para os gregos, sobretudo, e aos atenienses em particular”. De fato, esta era uma ideia estranha aos gregos, que se distinguiam dos bárbaros, entre outras coisas, também em função do tipo de governar régio que os últimos tinham, tal como se eles não soubessem mandar, mas apenas obedecer. CORNELIUS CASTORIADIS, *Sobre o Político de Platão*. Tradução de Luciana Moreira Pudenzi. Edições Loyola: São Paulo, 2004. P. 71.

<sup>7</sup> Pol., 259c.



político faz parte da ciência teórica diretiva, pois sua tarefa é ordenar. Mas para além disso, ele ordena aquilo que ele mesmo deliberou e julgou como certo: isto é o que o autor denomina de ciência diretiva autodirigente. Esta parte da ciência, por sua vez, passa a ser dividida pela finalidade que produz, dado que ela pode se exercer sobre seres animados ou inanimados.

Vale notar, a título de observação técnica, que, nesse ponto, Platão muda o critério da divisão. A base da classificação, que antes residia na divisão das ciências em si mesmas, agora incide sobre aquilo que pode ser seu objeto. Conforme observa C. Castoriadis, “no início, divide-se de acordo com a forma das atividades, de acordo com o que é intrínseco a essas atividades: ciências/não ciências; ciências teóricas/ciências práticas; ciências diretivas/executivas...e depois, a partir de um certo momento, o critério muda e passa-se a dividir de acordo com a matéria do objeto e não mais segundo a forma e o sentido da atividade”<sup>8</sup>. Ainda de acordo com Castoriadis, essa mudança, que não é permitida na lógica, demonstra a desonestidade retórica de Platão. Mas, a nós, interessa apenas apontar o motivo da estranheza que se opera nesse ponto do texto, num movimento que busca a ciência política através do tipo de rebanho que ela conduz.

Assim, seguindo esta nova divisão, entre a ciência que tem por objeto dirigir os seres animados ou inanimados, uma vez que a arte política dirige os seres vivos, é esta a parte da ciência que deve sofrer nova classificação. Cabe, então, dividir estes entre aqueles que vivem sozinhos, isoladamente, e aqueles que vivem em rebanhos e atribuir à tarefa do governante ordenar os seres animados que vivem em rebanhos, tal como se ele fosse um pastor.

A argumentação, nesse ponto, é quebrada: Platão alega que a divisão do rebanho demanda uma atenção para que seja de fato dicotômica, e não se trate de uma divisão entre homens e animais, por exemplo, mas daquilo que o homem contém de específico e que, portanto, carrega consigo o todo do conceito de homem. Nesse momento do texto há uma digressão cujo intuito é uma discussão sobre gênero e espécie. Porém, é logo abandonada pelo autor, que retoma a divisão dos animais entre aqueles isolados e os que vivem em rebanho, para fazer novamente uma outra digressão, dessa vez querendo atentar para o fato de que esta divisão dos animais já contém implicitamente uma outra: apenas os animais mansos, domesticáveis, podem

---

<sup>8</sup> Obra citada, p. 70.

viver em rebanho; os selvagens, não. Porque o homem é parte dos animais que vivem em rebanho, ele deve ser considerado também um animal domesticável.

Então, voltando à divisão dos rebanhos, estes são separados entre os rebanhos de animais aquáticos e terrestres; dentre os terrestres, há os seres que voam e os que andam em terra firme; dentre estes, uns possuem chifres, outros não; dentre estes, os que se procriam por cruzamento de espécies e os que não; dentre estes, há os bípedes e os quadrúpedes; e dentre estes, os com penas e os sem penas.

Tal o caminho<sup>9</sup> para se descobrir sobre qual tipo de rebanho o político ou o rei exercem a sua autoridade, que acaba por definir a arte política de maneira abrangente, como a ciência que cuida de homens que vivem em comunidade. Por isso, o autor previne que não se deve confundir o político propriamente dito com todos aqueles que também cooperam para a vida em comunidade. O político é essencialmente distinto de todos os outros que são igualmente indispensáveis à vida em sociedade.

Consequentemente, aqui entra a primeira crítica do próprio Platão, no personagem do Estrangeiro, à definição do político como pastor de rebanhos:

Resolvemos o problema? Não falta em nosso exame o principal? A pesquisa foi realizada de modo um tanto vacilante, e não teremos cometido uma falta das mais graves chegando a uma definição, mas não a uma definição perfeita sobre todos os pontos?<sup>10</sup>.

A definição não é precisa porque existem outras artes que podem pleitear para si o cuidado dos cidadãos numa comunidade.

Todos os comerciantes, agricultores, moleiros, inclusive atletas e médicos, protestariam energicamente junto a esses pastores de homens a quem chamamos políticos afirmando que eles é que cuidam da criação dos homens, não apenas dos membros do rebanho, mas também dos governantes<sup>11</sup>.

Uma segunda crítica a esta definição entra na sequência da primeira e é complementar a ela: o político não pode ser de fato um pastor, pois o verdadeiro pastor se ocupa de todas as funções relativas ao seu rebanho. Nas palavras do texto:

---

<sup>9</sup> Cf. Pol. 264c-267c.

<sup>10</sup> Pol. 267c-d.

<sup>11</sup> Pol. 267e.

“é ele que alimenta o seu rebanho, é ele o médico e só ele escolhe os coitos: tanto na procriação como no nascimento, é o único parteiro competente”<sup>12</sup> e etc. Todos os exemplos são de funções que claramente não podem ser preenchidas por um governante.

Ainda numa terceira crítica, Platão faz o recurso ao mito do início do mundo, a era de Cronos. Nesse período da história, os homens eram governados por deuses e não tinham qualquer preocupação com as necessidades da vida. Os deuses, como seus pastores, provinham tudo o que era preciso para o viver, tal como os pastores de ovelha cuidam do seu rebanho. A utilidade do mito consiste em mostrar que o verdadeiro pastor tem a função de cuidar e de educar os homens que se encontram sob sua autoridade<sup>13</sup>. No caso do pastor divino e do pastor de ovelhas, ambos realizam sua tarefa plenamente, pois se encontram numa posição *naturalmente* superior àqueles que estão sob seu comando.

Mas, voltando ao que se refere aos homens que, então, não tinham preocupação alguma para viver, esta é a explicação: era o próprio deus que pastoreava os homens e os dirigia tal como hoje, os homens (a raça mais divina) pastoreiam as outras raças animais que lhe são inferiores<sup>14</sup>.

Porém, os políticos, diferentemente dos deuses e dos pastores de ovelhas, “sendo por *nascimento* muito semelhante aos seus subordinados, aproximam-se deles, ainda mais, pela educação e instrução que recebem”<sup>15</sup>. Portanto, se governo do homem sobre o homem nunca será tão pleno – por uma diferença de natureza – como aquele do pastor sobre seu rebanho, a definição do político como pastor é insuficiente e deve ser aprimorada.

Ora, se esta definição ainda é insuficiente, é preciso então encontrar uma analogia mais próxima do que seria a arte política. Pois, como afirma Platão, “seria

---

<sup>12</sup> Pol. 268b.

<sup>13</sup> Cf. Pol. 275b.

<sup>14</sup> Pol. 271e.

<sup>15</sup> Pol. 275c.

difícil tratar satisfatoriamente um assunto importante sem recorrer a paradigmas”<sup>16</sup>, já que todo o nosso aprendizado parte da comparação entre coisas postas em paralelo.

Deste modo, o autor escolhe, arbitrariamente, como paradigma do político o esquema da tecedura, da urdidura de um tecido<sup>17</sup>. Sua argumentação começa pela discussão da tecelagem enquanto tal, buscando em que ela consiste, classificando-a entre as atividades humanas e, portanto, classificando as próprias atividades humanas. Para tanto, faz uso do mesmo método de divisão e categorização utilizado no início do diálogo<sup>18</sup>. Assim, tudo o que fazemos ou adquirimos tem por propósito servir para agirmos ou para nos defendermos. Dentre as coisas usadas como meio de defesa, uns são armaduras, outros abrigos; abrigos de frio e calor, entre os quais estão os telhados e os tecidos; que por sua vez servem como cobertura ou vestimentas; costuradas ou não e etc<sup>19</sup>; para enfim, encontrar na tecedura a definição do político como aquele que deve tecer os elementos distintos da cidade, proporcionando com isso uma trama consistente.

O debate segue ainda no mesmo tema, e Platão opera uma digressão, dessa vez para introduzir a ideia de medida relativa e de justa medida. Medida relativa é aquela que se faz em comparação com outra qualquer. Por exemplo, um vaso é pequeno em relação a mesa, assim como é grande em relação a um cinzeiro. A justa medida, por outro lado, pressupõe que haja um conceito de medida independente das relações das coisas entre si; pressupõe que a ideia de medida existe em si mesma. Portanto, o grande e o pequeno não são avaliados apenas por sua relação recíproca, mas também por sua relação com a justa medida. Ademais, é justa medida porque elogia ou censura aquilo que diz respeito ao excesso e a falta. De acordo com o texto:

---

<sup>16</sup> Pol. 277e. Ver também 278a-c.

<sup>17</sup> “[Esta] talvez seja uma das passagens mais arbitrárias da literatura universal. Realmente é um disparate completo: precisamos de um paradigma. Bom, diz o outro. E o Estrangeiro: você quer que tomemos a tecelagem? Por que não, aceita o jovem Sócrates”. CASTORIADIS. Obra citada, p. 79.

<sup>18</sup> Cf. Pol. 279c. “E por que, tendo até aqui distinguido as diferentes partes, para a seguir, dividi-las, não procedemos agora do mesmo modo em relação à tecedura?”

<sup>19</sup> Cf. Pol. 279c-e.

Examinemos, primeiramente, de maneira geral, o excesso e a falta; e assim teremos uma regra para elogiar ou censurar, no momento próprio, o que parecer demasiado ou o que for muito pouco, nas conversas que mantemos<sup>20</sup>.

Assim, por se tratar de elogio e censura, o que permeia essa introdução platônica da justa medida é o fato de que, se há uma medida própria de todas as coisas, há uma norma a qual tudo o mais deve se adequar. Como afirma Castoriadis, há “uma medida que fixa o devir verdadeiro, o devir reto, o devir correto de uma coisa independentemente de toda relatividade e que diz: é deste modo que tal coisa deve ser”<sup>21</sup>. Em suma, há uma normatividade, uma forma que guia todas as coisas, inclusive a ciência política.

É precisamente por isso que, em seguida, Platão introduz a dialética, a norma verdadeira, chegando a afirmar que o verdadeiro propósito do diálogo não é o político, mas algo maior, o exercício dialético. O Estrangeiro pergunta: “Que diremos, então, de nossa pesquisa sobre o político? É ela ditada diretamente pelo interesse que nos inspira, ou existe para nos tornar melhores dialéticos a propósito de todos os assuntos possíveis?”. Ao que Sócrates, o jovem, responde: “Aqui, ainda, evidentemente, para a formação geral”<sup>22</sup>.

A dialética constitui, para Platão, toda a sua metafísica. São ideias que compõem realidades incorpóreas, Formas das coisas que se mostram apenas à razão. É nessas ideias fora do âmbito sensível que está a verdade sobre todas as coisas, o verdadeiro conhecimento, a ciência.

As Formas são o conteúdo da verdade porque são eternas e imutáveis. Segundo V. Goldschmidt, são “reais porque são eternamente o que são, porque cada uma delas permanece sempre idêntica a si mesma. Ademais, como a substância dos antigos, as Formas reduzem o múltiplo à unidade”<sup>23</sup>. Deste modo, o problema da substância primordial, tão caro aos filósofos pré-socráticos, que buscavam a

---

<sup>20</sup> Pol. 283c.

<sup>21</sup> Obra citada, p. 143.

<sup>22</sup> Pol. 285d.

<sup>23</sup> VICTOR GOLDSCHMIDT. *A religião de Platão*. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. Difusão Européia do Livro: São Paulo, 1963. Pp. 20-21.

substância primeira, que dá origem a todas as coisas, num âmbito cosmológico, encontra-se agora ultrapassado.

Não mais deve ser resolvido pela cosmologia, mas por todas as ciências que, obscuramente ou de maneira luminosa, apreendem Formas. Além disso, as Formas são os modelos, não somente daquilo que devém, mas ainda daquilo que fazemos devir. Trata-se, então, não mais de conhecer uma Forma que já produziu imagens, mas uma Forma que nós mesmos devemos imitar em nossos atos e em nossas obras. O conhecimento da Forma é-nos indispensável, não somente para conhecer o mundo do devir, mas também para agir nele e sobre ele<sup>24</sup>.

Isso porque, ainda de acordo com Goldschmidt, todas as Formas recaem sobre a ideia de Bem.

As Formas constituem um conjunto organizado. Quanto à Forma do Bem, coloca-se no topo do sistema<sup>25</sup>(...). Tudo procede do Bem, e nada pode ser conhecido, se não for pela dialética que, elevando-se até o ‘princípio de tudo’, depois descendo de novo às Formas particulares, refaz, na ordem do conhecimento, o movimento intemporal da processão<sup>26</sup>.

Logo, o conhecimento verdadeiro das coisas passa necessariamente por uma ascensão dialética. Porquanto é o conhecimento da Forma – e sobretudo, da Forma do Bem – o que nos dá a normatividade do agir. Assim, o fato de as Formas serem modelos daquilo que devemos fazer devir no mundo é fundamental para entendermos a noção de justa medida, da qual falamos anteriormente.

Se para tudo há um parâmetro verdadeiro de como se deve agir, então é preciso que isso valha também para a arte política. Porque a verdadeira ciência é apenas possível com a apreensão das Formas, e se o político digno do nome se encontra entre os sábios, cabe a ele estar familiarizado com a dialética, único meio de se obter o conhecimento real das coisas, daquilo que elas são em si mesmas. Para Platão, as realidades sensíveis nos enganam, tal como se nelas víssemos apenas a sombra do que as coisas na realidade são; isto é, não são fonte de conhecimento verdadeiro. Portanto, de nada vale a experiência, a prática em uma determinada arte,

---

<sup>24</sup> GOLDSCHMIDT. Obra citada, p. 22.

<sup>25</sup> GOLDSCHMIDT. Obra citada, p. 42.

<sup>26</sup> GOLDSCHMIDT. Obra citada, p. 46.

para que esta seja bem realizada; isso só é possível se sabemos previamente o modelo daquilo que estamos buscando fazer.

Aliás, esta ideia de modelo é adequada para entendermos o por que a arte política é uma só, como antes dito. Uma vez que há uma única Forma de Bem que permeia todas as coisas, também há uma única Forma da ciência política. Se a arte política é uma só, então quem a possui sabe bem governar em qualquer situação; e de fato, este conhecimento é tudo o que é necessário para bem governar, seja uma família, os escravos, uma aldeia ou uma cidade.

Como governar é uma ciência teórica, apreendida através da dialética, percebe-se também que a arte política não é algo de fácil aquisição.

O problema que se apresenta, doravante, é, pois, necessariamente o seguinte: em qual dessas constituições reside a ciência do governo dos homens, a mais difícil e a maior de todas as ciências possíveis de se adquirir? (...). Pois só merecem, realmente, o título de rei os que possuem a ciência real, quer reinem ou não<sup>27</sup>.

Esta é a verdadeira definição do político, segundo Platão: muito mais do que ser um pastor de rebanhos ou um urdidor da tecedura da cidade, o político é aquele que possui a ciência de governar. Em outras palavras, somente a ciência define o político.

Tanto é assim que a arte real (ou política, termos intercambiáveis para Platão) é considerada mais perfeita que a lei. Segundo Platão, “é claro que, de certo modo, a legislação é função real; entretanto, o mais importante não é dar força às leis, mas ao homem real, dotado de prudência”<sup>28</sup>. Isso porque as leis são amplas demais para abranger todos os casos particulares. Então, cabe ao político que pode ser considerado verdadeiramente como tal, porque possui a ciência política, preencher a lacuna existente entre o que a lei prescreve e aquilo que de fato ocorre nos casos particulares.

É que a lei jamais seria capaz de estabelecer, ao mesmo tempo, o melhor e o mais justo para todos, de modo a ordenar as prescrições mais convenientes. A diversidade que há entre os homens e as ações, e por assim dizer, a permanente instabilidade das coisas humanas, não

---

<sup>27</sup> Pol. 292d-293a.

<sup>28</sup> Pol. 294a.

admite em nenhuma arte, e em assunto algum, um absoluto que valha para todos os casos e para todos os tempos<sup>29</sup>.

Deste modo, não é a lei, mas a ciência que deve prevalecer na cidade. E aqui entra um aspecto da teoria que ousamos chamar de autoritarismo platônico: aos possuidores do conhecimento verdadeiro, tudo é válido.

Quer governem a favor ou contra a vontade do povo; quer se inspirem ou não em leis escritas; quer sejam ricos ou pobres, é necessário considerá-los chefes, de acordo com o nosso atual ponto de vista, desde que governem competentemente por qualquer forma de autoridade que seja<sup>30</sup>.

Talvez, por sorte, mas certo é que uma tal ciência é difícil de se adquirir, como apontamos anteriormente. O que implica que o regime perfeito, a constituição verdadeira – que é uma, dado o fato de que a ciência política também o é – também não é algo de fácil realização.

Diante disso, Platão estabelece sete tipos de regime. À parte o único bom regime, todos os demais, para serem considerados razoáveis, algo como *seconde best*, devem fazer uso de leis escritas. Uma vez que não há o homem político, apenas as leis podem garantir algum tipo de correção na constituição.

Em qualquer domínio que se estabeleçam leis e códigos escritos, impõem-se, em segundo lugar, jamais permitir ao indivíduo ou à massa qualquer ato que possa infringi-los, no que quer que seja<sup>31</sup> (...). É necessário pois que tais simulacros de constituições, para imitar o mais perfeitamente possível esta constituição verdadeira – o governo do único competente – procurem, uma vez estabelecidas suas leis, jamais fazer algo contra as leis escritas e os costumes nacionais<sup>32</sup>.

Assim, Platão divide os bons e os maus regimes de acordo com a existência de leis escritas: “afastada a constituição perfeita e aceitas, como inevitáveis, as demais, a

---

<sup>29</sup> Pol. 294b.

<sup>30</sup> Pol. 293b.

<sup>31</sup> Pol. 300c.

<sup>32</sup> Pol. 301a.



legalidade e a ilegalidade constituem, em cada uma delas, um princípio de dicotomia”<sup>33</sup>. Apenas um, governando segundo leis, é uma monarquia (e a melhor das seis constituições); ao passo que sem leis, é uma tirania (o tipo de regime que faz a vida mais penosa)<sup>34</sup>. Vários governando segundo as leis, é uma aristocracia bem regrada; sem as leis, uma oligarquia tirânica<sup>35</sup>. Uma multidão governando com leis é uma democracia bem regrada; sem leis, uma democracia anárquica. Curioso notar que o regime democrático constitui, para o autor, um regime “fraco, em comparação com os demais, incapaz de um grande bem ou de um grande mal”, dado que os poderes são distribuídos entre muitas pessoas<sup>36</sup>.

Após toda a digressão sobre os diversos tipos de regime, Platão retoma a discussão sobre o político, agora na perspectiva daquilo que o separa das demais artes auxiliares da política, tais como a arte bélica, a arte jurídica, a retórica, etc. Tudo com dois objetivos: primeiro, de reacender e por fim à questão da diferença entre o político e o sofista, que foi usada de mote no início do diálogo; e em segundo lugar, visando enfatizar mais uma vez o papel da ciência política como a arte do comando da cidade e até mesmo de todas as outras.

A verdadeira ciência real não possui, com efeito, obrigações práticas: dirige, ao contrário, aquelas que existem para realizar essas obrigações, pois sabe que ocasiões são favoráveis ou não para iniciar ou levar adiante os grandes empreendimentos e as demais apenas executarão suas ordens (...). Àquela que dirige a todas, que tem o cuidado das leis e dos assuntos referentes à *polis*, e que une todas as coisas num tecido perfeito, apenas lhe faremos justiça escolhendo um nome bastante amplo para a universalidade de sua função e chamando-a a *política*<sup>37</sup>.

Do mesmo modo, cabe à arte política entrelaçar – aqui Platão volta ao paradigma da tecedura – os diferentes indivíduos que compõem a cidade. Mas, não foi à toa que o autor fez toda a digressão sobre a justa medida e a dialética para enfim

---

<sup>33</sup> Pol. 302e.

<sup>34</sup> Pol. 302e.

<sup>35</sup> Pol. 302d.

<sup>36</sup> Pol. 303a-b.

<sup>37</sup> Pol. 305d-e.

regressar ao paradigma da tecedura: o escopo desse movimento é mostrar que o político, dado que possui uma ciência, não produz qualquer trama, arbitrariamente; há um modo preciso de tecer os elementos da cidade.

Assim, é tarefa da política cuidar das partes da virtude de cada um e com isso compor um bom tecido social. Expliquemos. Tal como a Forma do Bem é única, assim também é a virtude. Logo, a virtude é composta de muitas partes: coragem, sabedoria, vivacidade, sobriedade, e aí por diante, tudo isso são partes da virtude. Embora cada uma destas partes participe em si da virtude, quando em excesso ou em falta, podem chegar a resultados não desejados, que não condizem com ações virtuosas<sup>38</sup>. Como solução, Platão propõe que é preciso combinar as almas daqueles que têm essas virtudes em excesso e daqueles que as têm em falta, se possível fazendo casamento entre indivíduos mistos, entre famílias que se distinguem por um tipo de virtude com outras que se destacam por outro. Afinal, “certas partes da virtude, e não pequenas, são por natureza opostas entre si, e engendram nos espíritos onde residem as mesmas oposições”<sup>39</sup>.

Com isso, o autor encerra o diálogo, com a verdadeira função da arte política da tecedura: jamais permitir que se separem os diferentes tipos de caracteres; antes, deve uni-los pela comunidade de opiniões, honras e glórias, a fim de fazer da cidade um tecido, ao mesmo tempo, rígido e flexível<sup>40</sup>.

## **2. Aristóteles contra a metafísica platônica**

Se, para Platão, a arte política é uma só e, portanto, em nada difere a administração de uma casa a de uma cidade, para Aristóteles, ao contrário,

---

<sup>38</sup> “Por este amor verdadeiramente intempestivo chegam elas inconscientes, vivendo ao sabor de seus desejos, a perder toda a aptidão para a guerra, a educar seus jovens nessa incapacidade, colocando-os à mercê do primeiro assaltante: não são necessários muitos anos para que se encontrem elas, seus filhos e toda a sua cidade, transformados de livres em escravos, sem que disso se apercebam”. Pol. 307e-308a.

<sup>39</sup> Pol. 308b.

<sup>40</sup> Cf., Pol. 311a.

Não pensam bem os que pretendem que as funções de um governante, de um rei, de um senhor de uma casa, e de um senhor de escravos são uma e mesma coisa, como se não existisse uma grande diferença entre uma grande casa e uma pequena cidade; é que imaginam que essas diversas formas de autoridade apenas diferem no maior ou menor número de subordinados, mas não em qualidade<sup>41</sup>.

A crítica aristotélica ataca a tese platônica de que a arte política é uma ciência teórica a qual apenas alguns poucos homens têm acesso. Pois, enquanto teoria, é um tipo de conhecimento que não provém da práxis, mas de uma certa ascensão do entendimento ao suprassensível; ou seja, constitui um saber dependente de uma apreensão privilegiada, o que situa a política num âmbito externo à natureza do homem, cujo acesso é, assim, limitado.

Para Aristóteles, o exercício da autoridade não pode depender exclusivamente de um aprendizado externo à sua própria prática. Por isso, o autor coloca a condição de possibilidade da política como inerente à natureza humana. Mas mais ainda, o homem é mesmo definido por ele como um animal político, muito mais do que gregário<sup>42</sup>. Se essa é a definição de homem, então é preciso que ele desenvolva esta natureza política para ser propriamente homem. A política se torna, deste modo, a condição necessária para a realização da natureza humana e, portanto, a potência que iguala a todos.

Mas o que está para além desta crítica política é o fato de que Aristóteles visa refutar todo o projeto metafísico de Platão. A partir de uma perspectiva política, ele escreve, no fundo, contra a dialética platônica e, portanto, contra a doutrina das Ideias e o suprassensível como única fonte de conhecimento verdadeiro.

Para a metafísica aristotélica, o Ser não é uno como na filosofia de Platão, pois o “um” se diz de muitos modos, de acordo com categorias, tais como a essência, o particular ou o universal, a qualidade, a quantidade, a potência, a efetividade e etc<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> ARISTÓTELES. *Política*, 1252a 7 -22. Tradução de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Editora Vega, 1998.

<sup>42</sup> *Política*, 1253a 2-8.

<sup>43</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica* IX 1045b 26ss e X 1052a 15. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. *Clássicos da Filosofia*. Campinas: IFCH/Unicamp, 2004.

Estas categorias têm o intuito de estabelecer a diversidade do ser: “o um se diz desses tantos modos, e há de ser um cada coisa à qual for atribuído algum desses modos”<sup>44</sup>.

O que Aristóteles descreve pelos termos de “um” e “ser” é aquilo que subjaz a todas as coisas. E o fato de que o “ser” não é uno, implica que há uma pluralidade em tudo o que existe no mundo. Assim, também o bem, e até mesmo a ciência, são múltiplos. Pois, se tudo é plural, então há mais de um bem para cada coisa; ou melhor, o bem varia de acordo com cada coisa e cada coisa tem o seu bem próprio.

Assim também ocorre com o conhecimento: uma vez que este não é um só, mas diferente para cada coisa, de igual modo, ele pode ser distinto até mesmo dentro de um próprio tema. De fato, o conhecimento varia necessariamente porque, se é premissa que o ser se diz de muitos modos, ele só pode ser apreendido de tantos modos quanto os quais ele se diz; isto é, modos distintos, que levem em conta suas diferenças. Para que isso seja possível, Aristóteles precisa estabelecer o sensível como ao menos uma das fontes de conhecimento verdadeiro. Isto é, ele precisa colocar na experiência a possibilidade de apreensão do ser. Esta multiplicidade do conhecimento se torna, deste modo, acessível pela empiria: para que possamos lidar com coisas distintas, o conhecimento tem de ser algo como intelecto mais sensação, que possibilite a apreensão das diferentes categorias do ser. Deve ser intelecto porque este é inteligência; e deve ser sensação porque é por meio dela que percebemos as coisas do mundo em que vivemos, o qual se encontra em constante mudança por pertencer ao sublunar ou contingente, como denomina Aristóteles.

Da mesma maneira, para o autor, a política também não é uma ciência única, a partir da qual incide a noção de autoridade que, por sua vez, também é uma e mesma para todos os casos. Em outras palavras, não é o conhecimento prévio da arte política que gera a autoridade, tal como se as autoridades fossem divisões da ideia política, partes de uma mesma coisa, de um mesmo conhecimento, aplicado a âmbitos distintos, como afirma Platão. Para Aristóteles, o substrato que permeia todos os predicados concomitantes não faz deles partes de uma mesma coisa, mas uma coisa alterada em suas características pelos atributos acidentais (essenciais ou não) que possui<sup>45</sup>. No caso da autoridade, elas diferem entre si em qualidade.

---

<sup>44</sup> Metafísica X, 1052b 3.

<sup>45</sup> Sobre acidente e concomitante em Aristóteles: “O problema para nós vem de uma infeliz tradução de *sumbebèkos* por ‘acidente’ (...) pois, semanticamente, em todas as línguas latinas, o acidente é

Contudo, ainda que existam vários tipos de autoridades, distintos entre si em qualidade, toda autoridade possui um elemento comum, na medida em que institui um tipo específico de relação: uma relação na qual uma das partes se encontra submetida ao comando da outra. Assim, toda autoridade possui uma definição comum de relação de submissão que, em Aristóteles, é diferente para cada caso.

Embora seja distinto em cada caso, o que une todas as diversas autoridades numa definição única é o fato de que, em qualquer dos âmbitos aos quais se aplique, é sempre o homem, dotado do elemento racional em seu sentido pleno, aquele a quem cabe exercer o comando sobre os demais. Deste modo, o que liga a autoridade em todas as suas formas é um certo tipo de razão (*logos*), que apenas o homem – livre, adulto e do sexo masculino – possui.

Assim, a consequência política fundamental da distância que separa Aristóteles de Platão é que, para o primeiro, a autoridade do senhor de uma casa ou do governante de uma cidade é dada, primordialmente, por uma *condição natural*, e não por uma ciência<sup>46</sup>. Por condição natural queremos dizer a potência do *logos* como fundamento da autoridade. O que permite a Aristóteles ir mais longe: em alguns casos (como na cidade), se não é uma ciência, mas uma potência, é unicamente através da prática da autoridade que se aprende a governar; é através do exercício da potência que esta se torna efetividade.

Contudo, como dissemos anteriormente, não é porque é uma aptidão natural do homem que a autoridade se dá de um mesmo e único modo em todos os domínios. O que fundamenta a autoridade não faz com que os seus diferentes tipos sejam partes de uma mesma e única autoridade. A questão da autoridade está inserida num contexto teleológico, por isso, aliada à uma noção de natureza em que tudo que existe

---

evidentemente o acidente do acaso. Então será preciso, se se mantiver essa desacertada tradução, submeter a um treinamento intensivo os jovens estudantes de filosofia para dizer-lhes: atenção, acidente, em Aristóteles, não tem nada a ver com o tráfego das estradas ou com qualquer espécie de acidente; isto pode ser algo realmente essencial. Assim, o coração não entra na definição do homem, e é por acidente que vocês têm, que nós temos, um coração. Eu propus, e insisto nisso, que se traduza *sumbainein* e *sumbebèkos* por *comitant*, que é o francês de *cumeo*, *comitans*, que acompanha. Pode-se então ter *comitants* essenciais e *comitants* acidentais”. CASTORIADIS, C. *Sobre o Político de Platão*, p. 57.

<sup>46</sup> “Um senhor não é denominado ‘senhor’ em virtude de possuir uma ciência determinada, mas devido ao fato de *o ser*”. Política, 1255b 22. Grifo nosso. Na verdade, no caso da cidade, em que a autoridade se dá numa relação entre iguais, a condição natural está atrelada a uma ciência, um conhecimento racional prático, como veremos adiante.

naturalmente tem sua função específica. O que implica em dizer que cada tipo de relação de comando e subordinação difere um do outro de acordo com sua *função*, ou ainda, de acordo com a *finalidade* em vista da qual se governa, que varia conforme aquele *para* o qual se governa.

Portanto, a defesa aristotélica de que os diversos tipos de autoridade – de uma casa, de um senhor de escravos, de uma cidade – diferem entre si em qualidade se baseia no fato de que a forma de organização é sempre determinada pela natureza dos elementos envolvidos. De um lado, está sempre o homem, com sua posse plena do *logos*; do outro lado, escravos, mulher, filhos e cidadãos, estes últimos, seus semelhantes, iguais a ele no que tange à disposição do elemento racional. Cada um destes membros deve ser governado de um modo particular, que leve em conta as suas diferenças naturais.

Isto é possível porque o *logos*, a mesma potência que faz do homem um animal político, o faz também um animal ético. A razão é aquilo que possibilita ao homem discernir valores e exprimi-los através da linguagem, compartilhando-os com os demais. Assim, a vida política, a vida propriamente humana, é também necessariamente uma vida ética. E, na medida em que todas as uniões humanas se fundam em uma percepção moral, todas as comunidades têm como laço comum a busca por um certo tipo de bem em suas relações. Tanto é assim que todo o projeto ético-político aristotélico pressupõe que, “em todas as suas ações, todos os homens visam o que pensam ser o bem”<sup>47</sup>.

Uma vez que toda comunidade tem em vista um determinado bem, só é possível pensar no bem como efetiva finalidade de uma dada associação se ele for satisfeito para todos aqueles que são membros da comunidade. Destarte, toda autoridade tem, ao menos em alguma medida, uma função política e moral. Por isso, diferentemente de acreditar que apenas aquele que governa é beneficiado pelo exercício do poder, o que seria um bem apenas unilateral, o filósofo crê que toda relação de autoridade envolve um benefício recíproco das partes relacionadas. Isto é, em toda espécie de comando e subordinação, há uma implicação mútua entre governante e governado. Numa relação deste tipo, tanto o governante quanto o governado se encontram unidos por um objetivo comum que beneficia ambas as partes, cada qual a seu modo, ou seja, de acordo com aquilo que melhor favorece a

---

<sup>47</sup> Política, 1252a e Ética a Nicômaco, 1094a. Esta última abreviada doravante por EN.

natureza própria de cada uma delas. Pois é a *natureza* que direciona o exercício do poder para uma *função*, um fim particular: aquilo *em vista de que* se governa e se é governado.

Se esse é o sentido da autoridade, então bens diferentes surgem de combinações diferentes, e há, portanto, diversos tipos de bens e de autoridades. Contudo, deve-se ressaltar que, se o homem é o único ser a ter a posse plena do *logos*, é porque ele é o animal mais desenvolvido, e seu fim deve ser o maior dentro da hierarquia de fins e bens.

Já que compete ao homem o exercício do poder, é a ele a quem devemos primeiro examinar.

## **CAP. II – A completude humana e suas características**

### **1. O *logos* e a vida política**

Para Aristóteles, o homem é, por natureza, um animal político:

a razão pela qual o homem, *mais* do que uma abelha ou um animal gregário, é um animal *político* em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada em vão, e só o homem, dentre todos os animais, possui o *logos*. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) a linguagem (*logos*), por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros animais, o homem tem suas peculiaridades: só ele *percebe* o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade dessas percepções que produz a família e a cidade<sup>48</sup>.

É próprio a um animal gregário, como a abelha, a sensação do bom e do ruim, talvez até em termos de útil e prejudicial; percepção que se dá por natureza, na medida em que a própria preservação da espécie depende dela. Porém, a posse do *logos* faz com que o homem seja um animal político mais do que gregário: só ele percebe o bem e o mal, o útil e o prejudicial como valores morais, e por isso pode colocá-los em termos de justo ou injusto. Isto é, além dos critérios de bom e ruim, que

---

<sup>48</sup> *Pol.*, 1253a 8-17.

necessariamente precisam ser usados para a qualificação daquilo que é vantajoso ou prejudicial à própria existência, o homem pode e deve fazer uso de um outro parâmetro – o de justiça – para pautar as suas relações com aqueles aos quais se une em comunidade.

A posse desta faculdade é uma especificidade humana e, como tudo aquilo que existe naturalmente define-se pela sua finalidade, o *logos* deve comportar a sua razão de ser. Se a natureza “nada faz em vão”, o fato de o homem ser capaz de formular juízos de valor e compartilhá-los com os demais homens através da linguagem, é a razão pela qual o homem tende, por natureza, a viver politicamente; então, vale notar que uma vida política está diretamente relacionada aos valores morais e, sobretudo, à justiça, percepções exclusivamente humanas.

Assim, como afirma o autor, é “a comunidade dessas percepções que produz a família e a cidade”<sup>49</sup>. Então, como dito anteriormente, estas comunidades se encontram unidas por visarem a promoção de um bem comum em suas relações. Bens diversos, plurais, que variam hierarquicamente de acordo com o tipo de comunidade, isto é, mudam segundo o fim buscado por cada associação.

Se o bem varia hierarquicamente de acordo com cada comunidade, então

a comunidade mais elevada de todas e que engloba todas as outras, visará o maior de todos os bens. Esta comunidade é chamada ‘cidade’ (*polis*), aquela que toma a **forma** de uma comunidade de cidadãos<sup>50</sup>.

Logo, os múltiplos bens, atingidos pelas diferentes comunidades, tendem todos à satisfação do maior bem para o homem: uma vida política. Mas em que consiste propriamente esse bem que apenas uma comunidade tal como a cidade é capaz de proporcionar? Aristóteles nos dá a solução para esta questão empreendendo uma análise da cidade em seus elementos mais simples – as comunidades mínimas que a compõem – retomando o processo de gênese da cidade, tomando como ponto de partida a primeira comunidade que deu origem, *cronologicamente*, à comunidade política. Tudo isso, a fim de mostrar por que a cidade tem de fato seu diferencial.

---

<sup>49</sup> Política, 1253a 17.

<sup>50</sup> Pol. 1252a 5.



Deste modo, partindo da consideração de que aqueles que não podem existir um sem o outro devem, necessariamente, formar um par, o autor estabelece a união entre macho e fêmea como a mais elementar e primeira porque é a mais comum entre todos os animais, que não se bastam a si mesmos para se perpetuar. Tendo em vista a necessária procriação da espécie, esta união não é fruto de uma escolha, mas de um fato natural<sup>51</sup>. Assim também é a segunda comunidade elementar, a do senhor e do escravo. Esta é a união daquele que, *por natureza*, manda, e daquele que, por natureza, obedece, com vistas à preservação de ambos. De acordo com o autor, “quem pode usar o seu intelecto para prever é, por natureza, governante e senhor, enquanto quem tem força física para trabalhar, é governado e escravo por natureza”<sup>52</sup>. Nesta medida, *se completam* um ao outro e, portanto, senhor e escravo convergem nos interesses.

É da união destas duas comunidades que surge a família. A família é, assim, a comunidade formada de acordo com a natureza para satisfazer as necessidades mais básicas da vida de todos os seres humanos, que é comum também aos outros animais: a reprodução e a preservação da espécie.

Mas a composição da família, tal como exposta por Aristóteles, faz do homem o administrador da casa, o patriarca e senhor *por natureza*, pois ele é definido como aquele que é capaz de *deliberar e escolher* sobre o que diz respeito à reprodução e à preservação da vida; é aquele capaz de fazer previsões, ou seja, é apto a calcular, de modo prático, as consequências futuras de uma ação imediata<sup>53</sup>, em vista do bem comum, do bem daqueles que se encontram sob sua autoridade<sup>54</sup>.

Uma vez que é ele o encarregado de assegurar o bem de todos os membros da família, ele se *distingue* dos demais por uma certa superioridade, que consiste precisamente em fazer uso do *logos* de acordo com as distinções morais que esta

---

<sup>51</sup> “Como nos animais e nas plantas, a necessidade de progeneração é, em si, um fato natural”. Política, 1252a 28.

<sup>52</sup> Política, 1252a 30.

<sup>53</sup> Cf. NATALI, C. *Ações humanas, eventos naturais e a noção de responsabilidade*. Tradução Dioclésio Domingos Faustino. In: *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles*. Org. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2010.

<sup>54</sup> Como veremos adiante, dado que o homem é o único animal capaz de escolha, a própria constituição da cidade envolve não apenas a natureza, como também a *escolha* de um modo de vida. Pol. III, 9.

faculdade é capaz de proporcionar. Logo, a diferença do homem é que ele é o animal *político* por excelência.

Contudo, a mulher e o escravo também possuem razão, afinal, são igualmente seres humanos. A discrepância está no fato de que apenas na natureza do homem o *logos* pode ser plenamente desenvolvido. Só a sua natureza lhe deu a possibilidade do uso e atualização integrais desta potência, como veremos adiante.

Como esta natureza política (*logos*) é a particularidade do homem, que o distingue dos demais animais e, muitas vezes, até mesmo de alguns outros homens, ela é a sua função (*ergon*), pois a natureza nada faz em vão e deu apenas ao homem, de modo pleno, a posse desta faculdade.

Portanto, dado que o homem é, por definição, um *zoon politikon*, ele tende *naturalmente* a se agregar em comunidades mais complexas, porque mais do que a mera vida de satisfação das necessidades vitais, é preciso uma boa vida para que a sua natureza possa se realizar plenamente: é preciso uma vida orientada por virtudes éticas, que ele compartilha com outros, iguais a ele.

Deste modo, o homem tende a se unir em várias famílias, formando uma aldeia, com o propósito de satisfazer carências que vão além das necessidades cotidianas, como, por exemplo, as trocas comerciais e o estabelecimento de rituais religiosos. No entanto, por ser uma família estendida, ou nas palavras do autor, “uma colônia de lares”<sup>55</sup>, a aldeia ainda permanece no registro daquilo que diz respeito à vida.

Tal como toda família está sob o domínio do membro mais velho, assim também sucede nas colônias devido ao parentesco entre os seus membros. É o que diz Homero: ‘cada um dita a lei aos filhos e às mulheres’<sup>56</sup>.

A aldeia é uma comunidade mais completa no que tange às necessidades materiais da existência, porém, é ainda insuficiente para suprir as demandas que tem de ser atendidas para a realização da natureza política do homem. Pois, nesta comunidade, os homens ainda se encontram em uma relação de desigualdade, semelhante a da família. Isso implica que, uma vez que a aldeia é uma reunião de

---

<sup>55</sup> Pol. 1252b 15.

<sup>56</sup> Pol. 1252b 20.

famílias, os patriarcas de cada uma delas, embora sejam iguais em sua condição natural (a posse do *logos*), não vivem uma vida condizente com esta capacidade, na medida em que permanecem submissos ao membro mais velho, tal como o escravo, a mulher e os filhos ficam submetidos ao domínio do homem no âmbito doméstico.

Apenas a cidade, formada a partir de várias aldeias, surge como uma comunidade verdadeiramente completa e autossuficiente, porque nela há um número suficiente de homens (senhores da casa) em paridade, o que permite uma nova *forma* de organização destes membros. A cidade é uma comunidade diferente das demais porque é a única capaz de estruturar as relações humanas pautando os valores morais, inerentes aos homens, pela virtude da justiça, que permite aos iguais viverem em igualdade, numa relação horizontal, garantida pelas leis. Estas regulam a todos do mesmo modo, produzindo nos homens o sentido do que é justo. Isto é, este novo modo de ordenar as relações entre os membros da comunidade é o que permite dar a eles o seu fim natural. É nisso que consiste a especificidade da cidade – ser uma comunidade propriamente política – e sua autarquia, quantitativa e qualitativa.

A mudança de uma relação desigual e, conseqüentemente, vertical (como no caso da aldeia), para uma relação de igualdade e horizontalidade é o que torna a cidade algo diferente de uma grande família. Pois a igualdade entre os seus membros faz com que seja preciso estabelecer uma nova forma de associação, que difere enormemente das demais por ser aquela condizente com a especificidade da natureza humana, dado que faz uso de um tipo de recurso que apenas o homem tem acesso. Por isso Aristóteles pode defender que os diversos tipos de autoridade diferem entre si em qualidade: como dissemos anteriormente, a forma da autoridade é sempre determinada pela natureza daqueles para os quais o comando é exercido.

Como cada autoridade varia em qualidade de acordo com sua finalidade, e o fim do homem é ser um animal político, a autoridade coerente com a sua natureza é a política, apenas possível na cidade.

Assim, uma vez que todas as necessidades vitais foram satisfeitas pelas demais comunidades, a cidade não tem por intuito suprir as faltas materiais. Sua finalidade é de outra ordem: ela é a comunidade perfeita, aquela que basta para preencher todas as necessidades que as comunidades anteriores não foram capazes de atender, no tocante à natureza humana. Por isso, o que a cidade é capaz de prover nada tem a ver com a vida – no sentido de bens materiais indispensáveis à existência – mas com a boa vida (realização da natureza).

Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a *vida boa*. É por isso que toda cidade existe por natureza se as comunidades primeiras assim o foram. A cidade é o fim destas, e a natureza de uma coisa é seu fim<sup>57</sup>.

Se todas as comunidades existem *naturalmente* em vista da satisfação de determinadas necessidades, todas elas existem em vista daquela que é capaz de satisfazer a *todas*, a única comunidade autárquica. Por isso a cidade é natural: é uma nova ordem, que organiza os homens pela justiça, dando a eles o cumprimento do seu fim natural, que consiste na posse desta especificidade. Destarte, a cidade é por natureza, se as comunidades primeiras também o foram: a cidade é o fim, o término do movimento.

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<sup>58</sup>.

É precisamente porque a cidade é capaz de garantir a finalidade da natureza humana, que é ela que proporciona o maior bem do homem. A cidade, portanto, é o fim do desenvolvimento natural tanto do homem quanto das demais comunidades.

De tal maneira que, afirma Aristóteles, embora a família e a aldeia sejam *cronologicamente* anteriores à cidade, “a cidade é *por natureza* anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerados”<sup>59</sup>. Como todo ser tende a se tornar aquilo que, por natureza, ele é, o fim é a razão de ser do início, tal como o todo é, necessariamente, anterior às partes; pois o todo é ontologicamente independente, constituindo, assim, a razão de ser das partes, ao passo que as partes, ontologicamente dependentes, têm sua função ou capacidade determinada pelo todo. Segundo Wolff, “o verdadeiro critério de prioridade continua a ser sempre, como para a substância e os acidentes, aquele da independência ontológica: um corpo pode ser sem mão, mas

---

<sup>57</sup> Pol. 1252b 30.

<sup>58</sup> Pol. 1253a.

<sup>59</sup> Pol., 1253a 20.

não uma mão sem corpo”<sup>60</sup>. Logo, como definir uma coisa é dar a sua função, quando as partes se encontram isoladas do todo, não são mais as mesmas, pois não possuem a mesma função, mas apenas permanecem com o mesmo nome: “se o corpo como um todo é destruído, não haverá nem pé nem mão, exceto por homonímia.”<sup>61</sup> Igualmente acontece com o indivíduo separado da cidade que, por não ser autossuficiente, permanece em relação à cidade como as partes em relação ao todo: o homem isolado, por não conseguir exercer sua função – a atualização de sua potência racional – não é plenamente homem. Os indivíduos isolados da cidade não são autossuficientes porque sozinhos não conseguem atingir seu fim natural, já que os valores como útil e prejudicial, justo e injusto, só tem lugar na vida em comum e a própria capacidade de exprimi-los já pressupõe essa vida em comum<sup>62</sup>.

A naturalidade da cidade consiste nesta nova organização, da qual o homem depende para realizar sua potência. O homem não pode ser homem fora do todo: ele só é homem numa relação de igualdade legitimada por uma horizontalidade nas relações. Deste modo, a própria existência do homem apenas adquire pleno sentido a partir da existência da cidade.

Se é assim, então a família e a aldeia também só ganham sentido por causa da cidade. Pois é preciso lembrar que, embora tanto a família quanto a cidade sejam comunidades formadas de acordo com valores morais, nem todos os membros destas comunidades têm igual discernimento destes valores. Esses estão condicionados à própria *natureza* de cada um dos integrantes destas associações. A comunidade que possuir mais membros, superiores em sua capacidade de deliberação e escolha – o que permite uma superioridade moral – e que, por isso, se encontram em pé de igualdade, será aquela capaz de abranger o fim de todas as outras, porque abarca os escopos éticos das demais<sup>63</sup>. Portanto, a cidade é o pressuposto para a moralidade e para qualquer tipo de ‘justiça’ que possa existir no núcleo familiar e tribal.

---

<sup>60</sup> *Aristóteles e a Política*, p. 94

<sup>61</sup> *Política*, 1253a 20

<sup>62</sup> Wolff.

<sup>63</sup> A comunidade mais elevada de todas e que engloba todas as outras, visando o maior de todos os bens, é a cidade.

Tanto por isso afirma Aristóteles que o homem, quando atinge seu pleno desenvolvimento, é o melhor dos animais. No entanto, quando afastado da lei e da justiça – características próprias da cidade – é o pior.

A injustiça armada é efetivamente a mais perigosa; o homem nasceu com armas que devem servir à sabedoria prática e à virtude, mas que também podem ser usadas para fins absolutamente opostos<sup>64</sup>.

Se a justiça é própria da cidade, então é necessário que o homem viva numa comunidade política a fim de adquirir tal virtude. E é preciso ser justo para bem lidar com aqueles com os quais se convive, tanto na cidade, quanto em família, pois “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”<sup>65</sup>. O sexo e a alimentação são, por definição, características próprias da casa (*oikos*); logo, é preciso ser ponderado também nas relações entre desiguais.

Isto posto, nota-se que a cidade é natural porque permite a realização da natureza do homem, na medida em que esta comunidade, política por excelência, é aquela em que as relações se pautam pela virtude da justiça, virtude que é peculiar ao homem *livre* por natureza. Isto é, nem todos os homens são iguais: uns são naturalmente políticos, outros não. São essas considerações que vamos analisar nos próximos tópicos.

## 2. A natureza da virtude

Dissemos que a função é algo de específico, próprio a um ser e que, portanto, pode ser identificada com a sua natureza. Como, em Aristóteles, a natureza é fim, completude de algo<sup>66</sup>, a realização da função está diretamente relacionada com o cumprimento do fim natural. No caso do homem, Aristóteles afirma que a função, no texto da *Política*, reside naquilo que ele chama de *logos*, e que podemos traduzir

---

<sup>64</sup> Pol. 1253a 35.

<sup>65</sup> Pol. 1253a 35.

<sup>66</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Física*, II.

como potência racional. Também na *Ética a Nicômaco*<sup>67</sup>, a função humana é definida como “uma atividade da alma de acordo com a razão, ou não sem razão”<sup>68</sup>, e o bom exercício da função (sua excelência) será a “atividade da alma de acordo com a *virtude*”<sup>69</sup>. Portanto, a realização da natureza humana implica o bom uso do elemento racional. É precisamente nisso que consiste a virtude.

A fim de entender a natureza da virtude, o autor parte da análise da alma humana, pois, uma vez que o bom exercício da função do homem é definido como uma atividade da alma de acordo com a virtude, é fato que esta última se encontra fundamentalmente relacionada à alma. Deste modo – pela análise – a alma humana é dividida em suas partes componentes: uma racional e outra não-racional que, no entanto, participa da razão, na medida em que pode ser persuadida por ela. Assim, a alma possui dois elementos distintos que, apesar de suas diferenças, estão em constante debate. Se a divisão da alma segue tal caracterização, também a virtude será dividida segundo essa diferença: de um lado, a virtude moral é aquela que pertence ao lado não racional da alma – ou alma desiderativa, porque diretamente associada ao desejo – cuja definição é ser capaz de ter a razão como guia; de outro, a virtude intelectual é aquela que pertence ao lado da alma propriamente racional<sup>70</sup>.

Sabedoria [filosófica], compreensão, e prudência são chamadas virtudes intelectuais; generosidade e temperança, virtudes morais. Pois quando falamos do caráter de um homem não dizemos que ele é sábio ou que possui entendimento, mas que é calmo e temperante<sup>71</sup>.

Assim, a virtude intelectual é aquela que lida com o entendimento, enquanto a virtude moral está ligada ao caráter e, portanto, às *ações*. Como o objeto da moralidade é o modo como se deve procurar *agir* para se tornar um homem bom, ela lida com *disposições de caráter*, que são frutos da prática constante de determinadas ações.

---

<sup>67</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

<sup>68</sup> EN, 1098a 8.

<sup>69</sup> EN, 1098a 17.

<sup>70</sup> EN, 1103a 5.

<sup>71</sup> EN, 1103a 5-8.

A virtude moral, portanto, não se engendra em nós por natureza, mas é fruto do hábito; também não é contra a natureza, pois é porque somos aptos a desenvolvê-la que nos aperfeiçoamos pelo hábito. Dado que esta virtude pertence ao lado da alma não-racional, ou desiderativa, o hábito, então, é o aperfeiçoamento da emoção, do desejo. Ademais, diferentemente das coisas que são em nós por natureza, as quais porque as temos, as exercitamos, a virtude, não sendo em nós por natureza, é apenas exercitando-a que a temos. Dito de outro modo, adquirimos as virtudes tendo-as primeiramente exercitado: “o que é preciso aprender para fazer, isto aprendemos fazendo”<sup>72</sup>. É, pois, fazendo atos justos que nos tornamos justos; cometendo atos temperantes, nos tornamos temperantes, e assim por diante. É agindo nas circunstâncias que seremos justos ou injustos, corajosos ou covardes, etc. Não nascemos bons ou maus; as disposições de caráter surgem das atividades, ou seja, a qualidade dos nossos atos determina as diferenças de caráter. Por isso, para Aristóteles, habituar-se a um ou outro modo é de fundamental importância<sup>73</sup>. Em outras palavras, a qualidade da ação é o que determina a disposição. É porque não nascemos nem bons nem maus que o modo como agimos pode determinar o nosso caráter. Por isso é possível nos habituarmos a uma determinada disposição e nos tornarmos, assim, virtuosos.

Se a finalidade da virtude é tornar-nos bons, então cabe ao agente investigar acerca das circunstâncias do agir, com o intuito de fazer o melhor. Como a virtude está relacionada à práxis, na qual não há uma exatidão, isto é, na qual não é admissível aplicar um conhecimento, uma regra geral capaz de guiar tais assuntos, cabe apenas ao sujeito a busca do melhor a ser feito diante das circunstâncias.

No entanto, existe algo que se pode determinar acerca das questões práticas com vistas a colaborar para a boa qualidade da ação (para uma ação virtuosa): Aristóteles afirma que as virtudes são naturalmente corrompidas pelo excesso e pela falta, mas preservadas pela *mediania*<sup>74</sup>. A mediania relativa a ações e emoções diz respeito ao *modo* como nos portamos em relação a elas. As virtudes são disposições e, como tal, são estados em função dos quais nos portamos bem ou mal – de *um certo modo* – com relação às emoções. Por exemplo, se nos encolerizamos forte ou fracamente, nos portamos mal; se moderadamente, nos portamos bem. O que quer

---

<sup>72</sup>EN, 1103a 34.

<sup>73</sup> Cf. EN, 1103b 10-25.

<sup>74</sup> Cf. EN, 1104a 12.



dizer que portarmo-nos visando um meio termo entre uma emoção que representa um excesso e outra que representa uma falta significa portarmo-nos bem. A única normatividade para uma ação virtuosa é esta busca pela mediania.

Tanto é assim que o elogio e a censura estão diretamente relacionados ao modo como nos portamos diante das emoções; portanto, buscar a mediania no que tange aos sentimentos é a marca da virtude. Mas esse meio termo não é aquilo que dista igualmente de cada um dos extremos, como uma proporção aritmética, sendo o mesmo para todas as coisas. A mediania consiste num meio entre dois males, um pelo excesso e outro pela falta; porém, é um meio termo relativo a nós e, assim, não é o único e o mesmo para todos os casos, pois leva em conta a particularidade do agente e também das circunstâncias; logo, não é possível determiná-lo com precisão. O que quer dizer que depende do sujeito *deliberar*, diante das diferentes situações, e *escolher* o melhor a ser feito, tendo sempre em mira que o melhor necessariamente é aquilo que se afasta na mesma medida de cada um dos extremos.

Destarte, Aristóteles define a virtude, de modo mais preciso, como “uma disposição de *escolher por deliberação*, consistindo numa mediania relativa a nós. Disposição determinada pela reta razão, tal como determinaria o *prudente*”<sup>75</sup>.

A fim de melhor compreendermos em que consiste a escolha deliberada, e como esta é determinada pelo o que o filósofo denomina de reta razão, recorreremos ao livro VI da *Ética a Nicômaco*, no qual o autor trata da *ligação* entre a virtude moral e a virtude intelectual.

A alma racional, à qual pertence a virtude intelectual, é dividida em duas: uma parte científica, que estuda aquilo que possui princípios necessários, e uma parte calculativa, que trata daquilo que é contingente, portanto, não necessário. Esta parte da alma racional, a razão calculadora, é identificada com a *deliberação*, pois “deliberar é o mesmo que calcular racionalmente (calcular por razões) e ninguém delibera sobre o que não pode ser de outro modo”<sup>76</sup>. A razão calculadora diz respeito, então, ao que concerne à *ação*, pois “ninguém delibera sobre o passado; deliberamos somente sobre as coisas que ainda não foram, e que podem ser ou não ser; e o que passou não admite não ter acontecido”<sup>77</sup>. Contudo, não é apenas à ação que esta parte

---

<sup>75</sup> EN, 1107a.

<sup>76</sup> EN, 1139a 13.

<sup>77</sup> EN, 1139b 6-10.

da alma racional se relaciona: a boa escolha deve conter um *raciocínio verdadeiro*, na medida em que aquilo que a reta razão aponta é o que o desejo deve buscar.

Vale notar que o fim das nossas ações é sempre dado pelo desejo, que pertence à alma não racional que, no entanto, é capaz de ouvir a razão: logo, escolhemos por deliberação apenas os meios através dos quais realizamos aquilo que o desejo assinala. A própria ação é a realização do fim desejado. A escolha deliberada é a busca dos meios para a concretização da ação de acordo com o desejado; escolha que deve ser pautada pela mediania. O modo pelo qual realizamos um desejo (uma ação) tem como critério do melhor o meio termo.

Retomando o argumento do autor, três faculdades da alma são postas como aquelas que controlam a ação e a verdade: a percepção sensível, o entendimento (*nous*), e o desejo. Ele logo descarta a sensação como princípio do agir (a sensação retém a verdade, mas não a ação), e dedica-se a tratar do entendimento e do desejo, fazendo um paralelo entre os dois quando diz que “a afirmação e a negação são para o entendimento aquilo que a atração e a aversão são para o desejo”<sup>78</sup>. Assim, por um lado temos o entendimento ou a faculdade que controla a verdade; por outro, por se tratar de *atração e aversão*, o desejo claramente é princípio de ação, na medida em que o início da ação – sua causa eficiente, e não final – é a escolha, e o princípio da escolha é o *desejo* e o *raciocínio* em vista de algo (ou desejo mais entendimento). Sendo a escolha um desejo deliberado, ponderado por razões, na escolha excelente, o raciocínio deve ser verdadeiro e o desejo reto. Por isso diz o filósofo que “a função do que pensa sobre a ação é a *verdade* de acordo com o reto desejo”<sup>79</sup>.

Conclui-se, deste modo, que a função da parte calculativa da alma racional é a verdade. Então, a virtude dessa parte da alma será o estado, ou a disposição, que melhor direciona para a verdade; e este é a prudência, ou sabedoria prática.

A prudência diz respeito às coisas contingentes, pertencentes ao mundo sublunar; portanto, sempre particulares, não necessárias, mutáveis, perecíveis. Uma vez que pertence ao lado da alma racional que lida com as coisas que vêm a ser e que sempre podem ser de outro modo, a prudência lida com a *ação* e com os *particulares*. Visto que trata dos particulares, a prudência só pode ser adquirida pela experiência, que requer uma soma de tempo. Porque as coisas que não são universais não são

---

<sup>78</sup> EN, 1139a 22.

<sup>79</sup> EN, 1139a 31. Uma vez que está relacionada ao desejo e, por conseguinte, à virtude moral, o seu bom ou mau estado consiste em ser bom ou ruim.

necessárias e, logo, não possuem qualquer exatidão, elas não podem ser aprendidas pela teoria (*theoria*), mas apenas pela prática (*práxis*). Um sinal disso, alega Aristóteles, é que “por mais que um jovem saiba as coisas da geometria e da matemática, ainda assim não parece poder ser chamado de prudente”<sup>80</sup>. E continua o autor: “pessoas que não têm conhecimento, mas apenas experiência são melhores no agir do que aquelas que possuem conhecimento”<sup>81</sup>. Tanto é assim que a posse do conhecimento filosófico, embora seja a verdade relativa às coisas mais sublimes, não é de modo algum condição para a posse da prudência. Como afirma o autor:

Dizemos que Tales ou Anaxágoras são sábios, mas não são prudentes, pois são ignorantes acerca das coisas que são vantajosas para eles. E que o que sabem é extraordinário, fantástico, difícil e divino, mas *inútil*, na medida em que não são bens humanos<sup>82</sup>.

Disso podemos depreender que a prudência se preocupa com o que vem a ser no âmbito daquilo que concorre para a felicidade ou bens humanos; ela é “a qualidade da alma relativa ao justo, belo e bom para o homem”<sup>83</sup>. Na medida em que atua para produzir aquilo que é um bem para nós, a prudência é *prescritiva* e é por isso que ela é capaz de conduzir ao bem, no que diz respeito aos particulares. Assim, porque a prudência diz respeito à ação, o homem prudente deve ter domínio acerca do particular mais do que do universal.

Como é sobre aquilo que diz respeito aos assuntos humanos, a prudência é sobre aquilo que é passível de *deliberação*. Logo, a definição do prudente será “aquele que sabe bem deliberar [e nisso consiste a sua virtude], pois deliberar é a sua função, mais do que de qualquer outro”. E “ninguém delibera sobre as coisas que não podem ser de outro modo, ou sobre as coisas que não tem um fim em vista que possa ser um bem [humano] alcançado pela ação”<sup>84</sup>. “O agente a que se chama prudente é aquele que estuda bem cada questão acerca de seu próprio bem (...) capaz de fazer algum tipo de *previsão* sobre a sua própria vida”<sup>85</sup>.

---

<sup>80</sup> EN, 1142a 12.

<sup>81</sup> EN, 1141b 18.

<sup>82</sup> EN, 1141b 5.

<sup>83</sup> EN, 1143b 24. Ver também Política I, 2, 1253a 13, em que Aristóteles define o *logos* como aquilo que “serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto”.

<sup>84</sup> EN, 1141b 10.

<sup>85</sup> EN, 1141a 29.

Toda deliberação é definida como um tipo de investigação. Assim, uma boa deliberação não pode ser qualquer espécie de conhecimento científico, visto que jamais investigaríamos acerca do que já conhecemos, pois “quem investiga quer saber algo e o procura racionalmente”<sup>86</sup>. Ademais, também não é uma boa capacidade de acertar o alvo, de dar um bom chute, pois isso não envolve *raciocínio*; é antes um procedimento instantâneo que não envolve *desdobramento discursivo*<sup>87</sup>. Uma boa deliberação também não é qualquer tipo de opinião, visto que opiniões são asserções e a deliberação não é sobre algo que já se encontra determinado.

Uma vez que a diferença entre o mau e o bom deliberador é que o primeiro incorre em erro e o segundo delibera corretamente, a boa deliberação só pode ser algum tipo de *correção*. Mas não qualquer tipo: ela deve estar ligada ao intelecto, pois requer reta razão e raciocínio. Porém, isso está longe de ser tudo o que é preciso para bem deliberar.

O incontinente usará a razão calculadora para chegar ao propósito que busca, e terá deliberado corretamente [se isso for tudo o que é necessário para bem deliberar], mas terá adquirido para si um grande *mal*<sup>88</sup>.

O bem deliberar, ao contrário, “parece ser um tipo de *bem*, pois o tipo de correção na deliberação que a torna uma boa deliberação é aquele tipo que alcança um bem”<sup>89</sup>. No entanto, para ser uma boa deliberação, não basta que alcancemos um fim bom por “uma falsa inferência”, pois para ser boa deliberação é preciso muito mais do que atingir um fim bom: é preciso que a escolha dos meios seja também *adequada* ao que é bom e, para tanto, esta deve ser sobre a coisa certa, do modo certo, no tempo certo; em outras palavras, deve ponderar todos os aspectos presentes nas diferentes situações. Sendo o bem deliberar um “escolher o melhor diante das circunstâncias”, a boa deliberação está ligada à virtude moral. Tanto é assim que Aristóteles afirma que

---

<sup>86</sup> EN, 1142b.

<sup>87</sup> A boa deliberação é posta em oposição à capacidade de acertar o alvo e ao pensamento rápido, pois estes são *aneu logou*, ou seja, operam imediatamente e sem cálculo prévio. Cf. EN, VI, 9 (1142b 1-16) e também AUBENQUE, P., *A prudência em Aristóteles*. Tradução Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 239.

<sup>88</sup> EN, 1142b 20.

<sup>89</sup> EN, 1142b 24.

a escolha deliberada é mais apta a discriminar o caráter do que as ações (...), pois é por escolher deliberadamente coisas boas ou más que somos de uma certa qualidade. A escolha deliberada é louvada pelo fato de estar subordinada *ao que se deve*, mais do que pelo fato de *ser reta*<sup>90</sup>.

O que quer dizer que, por mais que as ações e as escolhas levem a um fim bom, isso ainda é insuficiente para determiná-las como *boas ações*. Pois obter um fim bom está longe de ser um ato virtuoso, se o agente que praticou tais ações não estiver em um *determinado estado*. Com isso queremos dizer que uma ação virtuosa, ou uma boa ação (*eupraxia*) envolve: 1) disposição de caráter; 2) um raciocínio reto, uma boa deliberação dos meios que buscam um fim porque acredita que tal fim é um *bem*.

Para o bem deliberar é preciso estar ciente das circunstâncias em que ocorre a ação, pois é somente porque temos consciência das conjunturas que podemos escolher; é apenas porque não estamos na ignorância dos fatos que podemos ser responsabilizados por nossos atos. Isso é o que nos diz a própria definição de ato voluntário: “aquilo cujo princípio reside no agente que conhece as circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação”<sup>91</sup>. E escolhemos de um determinado modo diante dos fatos porque temos *uma certa disposição* (de caráter), o que nos leva a fazer a escolha com base em um determinado estado. O homem bom escolhe as ações por si mesmas, porque é capaz de ver nelas um tipo de bem; o que o leva a praticar atos bons ou maus, justos ou injustos, é o fato de que eles são determinados por uma disposição de caráter que, reciprocamente, a própria prática constante destes atos determinou. Pois as diferentes disposições são determinadas pelas qualidades dos nossos atos e, assim, no momento em que escolhemos nossas ações, estamos escolhendo o que queremos nos tornar, já que o que gera a virtude ou o seu contrário são as ações virtuosas ou viciosas, respectivamente. Também, por outro lado, é porque temos uma certa disposição que somos aptos a praticar boas ações. Assim, também as coisas que é preciso desejar são voluntárias. Como afirma Aristóteles, “é preciso encolerizar-se a respeito de algumas e ter apetite por outras”. Em outras

---

<sup>90</sup> EN, 1111b 5 – 1112a 7.

<sup>91</sup> EN, 1110a 15.

palavras, é porque temos uma certa disposição que somos nós que colocamos nossos desejos e, portanto, o fim que buscamos: o princípio do desejar está em nós<sup>92</sup>.

Dito isso, o próximo passo é acompanhar a definição de prudente dada pelo autor, levando em conta que este, mais do que ninguém, é propriamente o bom deliberador, como dito anteriormente.

É próprio a uma pessoa prudente ser capaz de deliberar belamente sobre as coisas que são boas e vantajosas para ele, e não sobre um aspecto particular, mas sobre as coisas que promovem o bem viver em geral<sup>93</sup>.

O prudente *calcula bem* porque faz bom uso da razão prática, da razão calculadora; tanto por isso a prudência é a virtude desse lado da alma racional, pois é a excelência da função que esta tem. Mas mais ainda, ele calcula bem *tendo em vista um fim bom*<sup>94</sup>. Ter em vista um fim bom implica ter um desejo reto, guiado pela reta razão, ter um desejo que é sempre um bem. Por isso, calcular bem não significa calcular tendo como objetivo resultados eficientes; calcular bem significa considerar, ponderar sobre o melhor a ser feito em cada ocasião, levando em conta a relação entre o fim colocado e os meios que conduzem a ele.

Isso posto, nota-se que para ser um bom deliberador devemos ser também moralmente virtuosos. E confirma Aristóteles, “não podemos ser prudentes sem sermos bons”<sup>95</sup>.

O prudente é aquele que sabe *bem agir*, pois tem o correto juízo acerca das coisas boas ou más; pois, como foi antes citado, “a prudência é a qualidade da alma relativa ao justo, belo, e bom para o homem” e “isso é como o *homem bom age*”<sup>96</sup>. Porque ele tem o correto juízo acerca das coisas boas ou más, ele conhece as causas de onde se origina a ação; e conhecer as causas significa conhecer os fins visados. O prudente apreende a *verdade* do fim porque o fim bom sempre aparece para ele como um bem, e o fim mau, como um mal. Nas palavras do autor:

---

<sup>92</sup> EN, 1113a 30 -1113b.

<sup>93</sup> EN, 1140a 26.

<sup>94</sup> E essa é também a definição de boa deliberação: um cálculo correto acerca das circunstâncias, com o intuito de promover um fim bom.

<sup>95</sup> EN, 1144b.

<sup>96</sup> EN, 1143b 24.

Se, então, deliberar é próprio do homem prudente, a boa deliberação é o tipo de correção que concorda com o que é adequado para promover o fim sobre o qual a prudência fez a *apreensão verdadeira (alethes)*<sup>97</sup>.

Mas não é só o prudente que faz a apreensão verdadeira, pois “o melhor bem é aparente apenas para o homem bom; pois o vício nos corrompe e produz falsas visões sobre o princípio da ação”<sup>98</sup>. Assim, é apenas porque o prudente é moralmente virtuoso que ele jamais esquece que foi a bem de tal coisa que fez a escolha. O prudente sempre tem em mente o fim da ação, ou seja, o bem visado. Diferentemente do pervertido, o prudente não perde de vista a finalidade da ação (e, por consequência, o seu princípio) porque não se deixa corromper pelo prazer ou pela dor. E isso é propriamente o que significa ser moralmente virtuoso. Pois, se alguém é corrompido pelo prazer ou pela dor, esta causa não mais aparece para ele (a causa de onde se origina a ação), e ele não mais vê que foi a bem de tal coisa, ou devido a tal coisa que ele fez a escolha e, por conseguinte, agiu; pois o *vício* anula a causa originária da ação, o seu princípio<sup>99</sup>. Pode-se observar que, numa analogia com o que foi dito anteriormente sobre o todo como a razão de ser das partes, aqui o desejo está para o todo assim como a ação está para as partes: o fim desejado é aquilo que dá sentido ao modo como agimos. Tal como o todo é a razão de ser das partes, o fim é a razão de ser do início, o desejo é a razão de ser das nossas escolhas.

Retomando, o prudente, então, é aquele que não se deixa corromper; como desenvolveu plenamente a virtude moral, não comete atos viciosos; por isso não há vício no uso da prudência, como afirma Aristóteles<sup>100</sup>.

O autor também diz que, uma vez que não é um estado que envolve apenas razão, a prudência não pode ser esquecida. Ela não contém apenas razão porque a virtude moral participa dela, ou melhor, atua conjuntamente com ela. “A prudência requer virtude [moral] para atingir seu estado de desenvolvimento completo”<sup>101</sup>. Pois, embora a virtude coloque os fins e a prudência delibere sobre os meios<sup>102</sup>, “a virtude

---

<sup>97</sup> EN, 1142b 34.

<sup>98</sup> EN, 1144a 35.

<sup>99</sup> EN, 1140b 16-20.

<sup>100</sup> EN, 1140b.

<sup>101</sup> EN, 1144a 30.

<sup>102</sup> Cf. EN, 1144a 9.

faz a escolha correta”<sup>103</sup>, o que quer dizer que a virtude *coopera* com a prudência na escolha dos meios, na medida em que “escolher o melhor diante das circunstâncias” é tanto a marca da virtude, quanto a definição da boa deliberação, função daquele que é dotado de prudência. Destarte, a prudência não pode ser esquecida porque nela se encontram intimamente relacionadas as duas virtudes das partes maiores da alma (racional e não-racional): a virtude moral e a virtude intelectual.

Logo, as virtudes são indissociáveis:

o que dissemos torna claro que não se pode ser plenamente bom sem prudência, ou prudente sem virtude moral. E nesse sentido podemos refutar o argumento dialético de que as virtudes são separadas uma da outra [a moral da intelectual]<sup>104</sup>.

Mais ainda, diz o autor que

completamos a nossa *função (ergon)* de acordo com a prudência e a virtude de caráter, pois a virtude determina o fim correto e a prudência concorre para as coisas que promovem esse fim. A quarta parte da alma, a alma vegetativa, não tem essa virtude (relacionada à nossa função), uma vez que não cabe a ela *a escolha de executar ou não uma ação*<sup>105</sup>.

A função humana é, assim, identificada com a atividade e a virtude da atividade do elemento racional – e aqui está também incluso o elemento capaz de ouvir a razão – é a possibilidade de *agir segundo boas escolhas*. O prudente, deste modo, é aquele que tem o *logos* plenamente atualizado porque desenvolveu plenamente sua capacidade racional: se as virtudes não podem ser separadas, uma só se dá plenamente quando a outra também o faz. Uma vez que a alma humana se divide em racional e não-racional, a união de ambas é aquilo que realiza o que o homem é em potência: um animal dotado de racionalidade. Ademais, retomando o argumento aristotélico de que a alma é dividida segundo uma diferença que a divisão da virtude segue, se a alma é inseparável, então as virtudes também são.

Mas, para tornar ainda mais claro de que modo as virtudes são indissociáveis, nos deteremos no capítulo 13 do livro VI da *Ética a Nicômaco*, no qual Aristóteles

---

<sup>103</sup> EN, 1144a 22.

<sup>104</sup> EN, 1144b 31.

<sup>105</sup> EN, 1144a 9.



distingue algo que ele denomina de virtude natural de algo a que ele chama de virtude no sentido estrito do termo.

Cada um de nós parece ter o seu tipo de caráter dado pela natureza, pois somos justos, bravos, como que temperantes, ou temos outras características advindas do nascimento. Mas ainda assim buscamos outras condições a fim de sermos plenamente bons, e esperamos possuir essas características de algum outro modo. Pois estes estados naturais pertencem aos animais, assim como às crianças e também aos adultos; porém, sem a *razão*, eles são extremamente prejudiciais. (...) Mas se alguém adquire *entendimento* (*nous*), este melhora as suas ações; e o seu estado passará a ser plenamente virtuoso. (...) há dois tipos [de condições] na parte da alma em que há caráter [moral]: a virtude natural e a virtude plena. E esta virtude plena não pode ser adquirida sem *prudência*<sup>106</sup>.

A virtude, no sentido estrito do termo, não pode ser adquirida sem prudência porque é uma disposição que *envolve* reta razão; ou melhor, é uma disposição que *implica a presença* da reta razão. E como afirma o autor: “a prudência é a reta razão no tocante a tais assuntos”; leia-se, no tocante à disposição de caráter. Porque o prudente é aquele que faz bom uso da razão calculadora, a prudência é tida como a reta razão no que diz respeito à disposição de caráter. Expliquemos. A prudência se encontra relacionada à disposição de caráter na medida em que ela é aquilo que concorre para a busca da mediania. Pois, é porque o prudente possui um repertório de experiências e, além disso, sabe calcular bem, e sempre com vistas a um fim bom, é que a prudência é o tipo de virtude intelectual que colabora com a virtude moral na busca do meio termo relativo a nós, meio termo entre dois extremos indesejáveis. E nessa medida, a virtude moral precisa dessa virtude intelectual, uma vez que a sua própria definição é “uma disposição de buscar um meio termo relativo a nós, que deve ser tal qual a *reta razão* prescreve”<sup>107</sup>. Por isso a prudência é a reta razão no tocante à disposição de caráter; a reta razão, no que diz respeito à razão calculadora, que lida com o que pode vir a ser e nunca do mesmo modo – que lida com a *práxis* –, é a razão em consonância com a prudência.

Deste modo, a diferença entre a virtude natural e a virtude completa, perfeita, ou ainda própria, é que com a primeira podemos vir a fazer o que deve ser feito, pois, ainda que não esteja em cooperação com a razão, ela não deixa de ser uma virtude.

---

<sup>106</sup> EN, 1144b 5-16.

<sup>107</sup> EN, 1138b 20.

Contudo, estas nossas boas ações serão necessariamente acidentais. Pois é unicamente com a posse da segunda, porque esta é acompanhada de prudência, que fazemos o que deve ser feito, apreendendo as razões em questão<sup>108</sup>. Isso porque a prudência colabora na busca da mediania com o bom uso da razão calculadora, o que quer dizer que todas as escolhas do prudente são justificadas; e justificar é dar as razões. É porque apreendemos as razões das nossas escolhas que não podemos ser bons sem sermos prudentes. Porque apreender as razões dos nossos atos é o que garante o desenvolvimento de uma *disposição* que nos leva a fazer tais e tais coisas, de modo que as nossas boas ações não se concentrem apenas em atos isolados, frutos do acaso. Por isso afirma o filósofo que “alguém terá todas as virtudes se, e somente se, for prudente”<sup>109</sup>. É porque, no limite, a posse da virtude moral plena está condicionada à posse da prudência. O que mais uma vez prova que as virtudes são indissociáveis.

Para o autor, o fato de ser o homem o único animal dotado de *logos* faz com essa faculdade racional seja sua especificidade e, portanto, sua função. Se ela é uma faculdade específica, ela tem também demandas específicas. Assim, uma vez que o homem é dotado dessa peculiaridade, tudo o mais que se encontra ligado a ela tem, por sua vez, qualidades específicas. Destarte, se o homem possui o *logos*, o desejo humano possui a característica – exclusivamente humana – de poder acolher razões.

Sendo assim, o desejo humano poderá ser educado, na medida em que pode ser guiado pelo elemento racional, que não pertence propriamente a ele, mas do qual ele participa, ainda que indiretamente. Essa *educação do desejo* é na realidade uma apreensão, por parte da faculdade desiderativa, das razões do nosso desejar, que a reta razão dá a ela. Pois a reta razão possui uma parte prática, voltada para a ação, que visa àquilo que diz respeito aos bens propriamente humanos, cuja virtude é a prudência. Considerando a definição de virtude, qual seja, a excelência na função, a prudência é a excelência no que diz respeito à reta razão voltada aos assuntos humanos. Sua definição é o bem calcular, com vistas a um fim bom. O que em outras palavras quer dizer que a prudência i) apreende o bem de cada coisa, e ii) tendo isso em mira,

---

<sup>108</sup> Concordamos apenas em parte com a interpretação de ZINGANO, M. *Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles in Analytica*. Vol. 1, número 2, 1994. Neste artigo, o autor afirma que através da virtude natural é possível praticar ações virtuosas pelo simples fato de que, ainda que não perfeita, ela é uma virtude. Porém, se é apenas apreendendo as razões dos nossos atos que desenvolvemos uma disposição, ou seja, que agimos constantemente de um tal modo, não pensamos ser possível agir bem em todos os casos apenas pela posse da virtude natural, sem prudência.

<sup>109</sup> EN, 1145a.

calcula bem, ou seja, escolhe os meios bons para atingir tal fim que é também um bem. Sendo assim, seu calcular é um *ponderar de razões*, em virtude das quais ela *escolhe* uma ação em detrimento de outra. Num ponderar razões damos as justificativas de nossas escolhas. E é nessa medida que a faculdade desiderativa pode ser persuadida pelo elemento racional: ela é capaz de acolher razões, e a razão calculadora é capaz de dar as razões a ela. Por isso diz Aristóteles que “julgando em função de ter deliberado, desejamos conforme à deliberação”<sup>110</sup>.

É porque a razão calculadora dá as razões das nossas escolhas à parte desiderativa da alma não racional, é que é possível o desenvolvimento de virtudes morais. E se estas consistem na excelência dessa parte da alma, elas são a plena absorção das razões, dadas pelo lado racional; a plenitude do se deixar guiar pelo elemento racional.

Se é somente através da virtude intelectual, que dá as razões, que somos aptos a desenvolver plenamente a virtude moral, é também verdade que é apenas por meio da virtude moral que o agir segundo a reta razão se transforma numa *disposição*. E como disposição, constitui um estado que, uma vez adquirido, torna-se permanente. Porque é constante, esta disposição permite o pleno desenvolvimento da virtude intelectual, pois faz com que nossos atos não sejam bons ao acaso, ou isoladamente; mas que sejam, antes, constantemente bons.

Do que foi dito, fica claro que a atualização da potência humana do *logos* consiste na posse da virtude. O *logos* é por natureza político, mas esta potência só é em ato se adquirir virtude moral. Portanto, a própria vida política precisa da ética para se realizar plenamente. Por outro lado, a ética pressupõe a existência desta natureza política, pois é apenas porque somos dotados de razão que somos aptos a formular juízos de valor; e estes só têm sentido na vida em comunidade, porque somos naturalmente políticos. Sendo assim, a virtude é meio para *bem viver* juntos.

De que modo? Através da virtude da justiça, porque esta é uma virtude propriamente comunitária.

---

<sup>110</sup> EN, 1113a 13.

### 3. Justiça: o acabamento da virtude

A justiça, para Aristóteles, pode ser entendida de dois modos: um amplo, como legalidade; e um estreito, como equidade e proporcionalidade (que pode vir a ser de três modos: distributivo, corretivo e recíproco).

De acordo com Richard Kraut<sup>111</sup>, o fato de a justiça possuir tanto um sentido amplo quanto um estreito mostra como Aristóteles queria se distanciar de Platão: este último não viu a ambiguidade do conceito em questão. Um homem justo é, num sentido, aquele que vive de acordo com a lei; e, em outro, o que é capaz de equidade.

Estar de acordo com a lei significa aceitar as regras e preceitos de uma dada comunidade. A justiça como legalidade, então, é o que garante que o homem viva segundo normas aceitas e compartilhadas entre outros homens, e não conforme um anseio individual por prazeres.

As ações mais de acordo com a lei, devemos dizer, são aquelas produzidas pela virtude como um todo, pois a lei *prescreve* o viver de acordo com cada virtude, e *proíbe* o viver de acordo com cada vício. Mais ainda, as ações que produzem a totalidade da virtude, são as ações que as leis prescrevem para a educação que promove o bem comum<sup>112</sup>.

Se a lei rege todos os assuntos comuns, agir de acordo com a lei significa se adequar a uma vida em comunidade; mais ainda, significa viver numa cidade, comunidade política por excelência, porque apenas nela as relações são pautadas por um parâmetro comum, que visa regular os atos de todos com vistas ao bem da associação. Também é verdade que se a lei prescreve e proíbe, é apenas porque juntamente com as leis positivas há também todo um aparato jurídico que julga as ações dos homens que vivem numa determinada comunidade. Isto é o que permite que os atos considerados nocivos do ponto de vista do todo sejam devidamente punidos e, assim, evitados pelos demais.

É pelo ato de prescrever o que é o bem geral e de punir aquele que age de modo contrário a tal fim, que a lei é capaz de guiar o homem para a virtude e a justiça. O homem aprende, desde cedo, a praticar aquilo que a lei aponta como o correto a ser

---

<sup>111</sup> KRAUT, R. *Aristotle Political Philosophy*. Oxford: University Press, 2002. pp. 98-177.

<sup>112</sup> EN, 1130b 23-26.

feito, através do prazer e da dor advindos do bem e do mal agir, respectivamente. Tanto por isso Aristóteles afirma que o elogio e a censura estão diretamente relacionados à virtude. É do louvor ao certo e da repreensão ao errado que o homem aprende a agir de acordo com aquilo que é considerado o bem comum.

Consequentemente, a justiça, tal como a virtude, é fruto do hábito de praticar boas ações. Se é a lei que regula os atos da comunidade, prescrevendo o que deve ser feito e o que deve ser evitado, é pelo ato de agirmos de acordo com a lei que nos habituamos a agir justamente e, assim, nos tornamos justos.

Uma vez que estar de acordo com a lei é a definição de justiça no sentido amplo do termo, então esta virtude é precisamente aquela que se reporta a uma relação com o outro. Assim, enquanto legalidade, a justiça é considerada a virtude completa, aquela que carrega consigo todas as outras.

E é por isso que a justiça frequentemente parece ser suprema entre as virtudes.(...) Mais ainda, a justiça é a virtude completa no mais alto grau porque é o completo exercício da virtude completa. E é o completo exercício porque o homem que tem justiça é capaz de exercer a virtude *em relação a outro*, e não apenas naquilo que concerne a si mesmo; pois muitos são capazes de exercer a virtude no que concerne a si próprio, mas incapazes no que tange a outros. (...)É também por isso que a justiça parecer ser a única virtude relacionada com o bem do outro, pois está relacionada ao outro; pois faz aquilo que beneficia o outro, tanto o governante quanto o membro da comunidade. O pior homem, então, é aquele que exerce o vício para si mesmo e para os demais à sua volta. E o melhor homem é aquele que exerce a virtude não apenas no que concerne a si mesmo, mas também no que concerne aos outros. E esta é uma difícil tarefa. Este tipo de justiça, então, é a *totalidade*, e não uma parte, da virtude. (...)A virtude é o mesmo que a justiça, mas o que é vir a ser virtude não é o mesmo do que é vir a ser justiça. Enquanto a virtude é algo relacionado ao outro [qualificada], ela é justiça, e enquanto é um certo tipo de estado sem qualificação, ela é virtude<sup>113</sup>.

Dado que a justiça se refere necessariamente e sempre aos outros, virtude e justiça diferenciam-se uma da outra pelo fato de que a justiça é uma virtude *qualificada*, isto é, caracterizada como aquilo que diz respeito ao outro. A virtude sem qualificação pode ser dita de muitos modos, com relação a uma série de coisas: um homem pode ser considerado virtuoso se for temperado nos prazeres da alimentação; também é virtuoso se for contido sobre as despesas que produz, e assim por diante.

---

<sup>113</sup> EN, 1129b 27 – 1130a 14.

Nessa acepção, a virtude é tida como aquilo que concerne unicamente ao indivíduo em questão. Um homem propriamente justo, por outro lado, pratica um ato temperante ou corajoso tendo em mira o bem da comunidade (política), porque reflete em suas ações particulares a consideração pelo contexto do todo em que vive.

Deste modo, a justiça pode ser compreendida como a totalidade da virtude, pois o homem justo carrega consigo todas as demais: ele é temperante, comedido, corajoso, e etc., ao mesmo tempo em que é justo, pois sempre tem em mente o que é o bem de todos. Como a lei rege todos os temas públicos, e proíbe os cidadãos de agirem de modo covarde, intemperante, e assim por diante, agir de acordo com a lei é o que possibilita ao homem tornar-se justo; isto é, ter a correta atitude no que tange à lei, bem condiciona o homem não apenas em matéria de emoções singulares, como em todas as áreas. Afinal, ter a habilidade de conduzir seus atos incluindo em suas ações a consideração do bem de todos os outros membros da comunidade em que se vive, pressupõe domínio sobre o leque de emoções ligadas aos outros. Em suma, ser justo no sentido amplo é o que garante o controle sobre todas as emoções, tanto individuais, como aquelas que pertencem às relações com outros.

Logo, ser propriamente justo implica ser também virtuoso. Por isso, vale notar que, se a justiça, em seu sentido amplo, abrange todas as outras virtudes, ela também contém a justiça em seu sentido estreito: a justiça como legalidade é a totalidade da justiça, enquanto a justiça como equidade é uma parte da justiça total. Isso sugere que alguns atos justos não podem ser classificados como equitativos ou não, pois sua justiça reside apenas no fato de que são de acordo com a lei. Por outro lado, não há atos equitativos que não sejam, ao mesmo tempo, legais, dado que estar de acordo com a lei é a única característica que toda justiça (todas as ações justas) têm em comum<sup>114</sup>. Ademais, embora toda justiça seja virtude, nem toda virtude é justiça, já que existem atos virtuosos que não se enquadram como atos que dizem respeito ao outro, mas apenas a si mesmo. Assim, ser justo no sentido estrito do termo não implica ser justo em geral: isso é apenas mais um tipo de virtude, aquela que garante o domínio do desejo de ter mais para si do que se deve, que é a base da justiça equitativa.

Equidade, para Aristóteles, consiste em uma certa proporcionalidade, que pode se apresentar como uma distribuição de bens, ou como uma reciprocidade num acordo

---

<sup>114</sup> EN, 1130b 10-20.

comercial, ou ainda como correção de uma desigualdade. De qualquer forma, o conceito de justo particular é o que possibilita ao filósofo aplicar à justiça sua teoria da virtude como mediania. Pois, como proporcionalidade, o que é justo requer uma igual divisão para os iguais; uma proporção que sempre envolve, pelo menos, quatro termos: duas coisas que devem ser divididas entre duas partes (pessoas). Justa é a correta relação entre pessoas e coisas. Tal como uma justa distribuição considera a igualdade das pessoas envolvidas numa igual distribuição de bens, se as pessoas compreendidas numa distribuição não são iguais, elas também não devem receber partes iguais. Assim, uma correta proporção entre pessoas e coisas é justa. E uma proporção desigual, em que um toma mais para si, deixando o outro com menos, é injusta.

Portanto, o justo está entre os extremos: em qualquer ação em que é possível o muito ou o muito pouco, é também possível a justa quantia (justo-meio, ou meio termo). Já que o igualitário é intermediário, o justo é um tipo de intermediário. O justo deve ser o intermediário e o igual, e relacionado a algo. Tudo o que é intermediário deve estar entre o muito e o pouco (entre extremos) e tudo o que é equitativo deve estar relacionado a duas coisas e, como é justo, é para alguém (qualificado como em relação a outro).

Deste modo, como a justiça propriamente dita trata daquilo que concerne a uma associação de homens, a justiça simples, enquanto equidade, diz respeito a ações que necessariamente se dão dentro de uma comunidade política, único modo de organização no qual as relações são pautadas por leis positivas. Isto é, as relações de justiça distributiva, corretiva e recíproca só são possíveis pela existência de normas jurídicas e ganham seu sentido dentro dela. Porém, vale ressaltar que, ainda que parte da justiça total, a justiça simples não deixa de ser relevante enquanto justiça, uma vez que colabora para aquilo que constitui o projeto aristotélico de construção do bem comum.

Também de acordo com Kraut, a definição de justiça como legalidade é o que garante que o governante tenha sempre em mente que é preciso estabelecer preceitos estáveis de conduta para assegurar a equilíbrio da comunidade<sup>115</sup>. Tanto é assim que Aristóteles faz uma distinção entre lei e decreto<sup>116</sup>. Uma lei é um princípio geral, de

---

<sup>115</sup> KRAUT, obra citada, p. 106.

<sup>116</sup> Cf. EN, 1137b 20 – 34.

amplo escopo, que visa ser aplicado agora e que prevê sua aplicação a casos semelhantes que possam acontecer no futuro. Um decreto, por outro lado, é feito especificamente para regular uma situação presente, ou seja, é válido apenas no momento e, por isso, não compete a ele prescrever uma norma futura.

Por conseguinte, o que o filósofo intenta evitar com tal definição de justiça como legalidade é a defesa de regimes desviados e, principalmente, tiranos, que não governam de acordo com um conjunto de leis amplamente aceitos, mas por uma série de decretos. Nestes regimes, a lei não tem autoridade, e quem comanda é o indivíduo. Assim, embora o filósofo não faça uma objeção aos decretos em si mesmos, o uso constante desse tipo de recurso é precisamente aquilo que não dá espaço para um conjunto de normas duráveis nas quais os cidadãos possam pautar suas ações.

Portanto, a justiça total é vista como legalidade por Aristóteles porque, para ele, é muito importante que uma comunidade tenha um conjunto de leis estáveis, que não possa ser alterado por uma frivolidade do indivíduo que governa. Na visão de Kraut, “a justiça nesse sentido amplo é a habilidade intelectual e emocional que o homem tem que ter a fim de fazer o que é necessário para que a comunidade tenha um sistema assente de leis e normas”<sup>117</sup>.

No entanto, vale notar que o sujeito que obedece às leis e que pode ser chamado propriamente de justo, não é meramente um agente passivo. Não é suficiente obedecer às leis da comunidade; isto é tarefa fácil. Agir virtuosamente é algo que requer prudência (sabedoria prática): por isso afirma Aristóteles que, quem quer que seja justo nesse sentido amplo, possui também todas as outras virtudes éticas, como dissemos anteriormente. O que quer dizer que alguém que age (virtuosamente) de acordo com a lei, também é bom em distribuir bens e resolver disputas; ou seja, é bom em tudo aquilo que demanda a justiça em sua acepção particular, como equidade.

Destarte, aquele que é justo no sentido amplo, porque é também justo como particular, é capaz de exercer um papel importante dentro da cidade, no que tange aos assuntos comuns. A justiça, enquanto legalidade, deve ser entendida como aquilo que é essencial para que o homem justo saiba reconhecer o que é o bem nas leis da comunidade da qual faz parte. Mas, ainda que, para Aristóteles, a justiça total seja “de acordo com a lei”, ele não nega que existam leis injustas. Por esse motivo, o homem

---

<sup>117</sup> Obra citada, p. 106.



justo deve saber reconhecer o bem e ser capaz de reformular as leis quando preciso; daí a necessidade da concepção parcial de justiça.

É nesta perspectiva que, afirma Kraut, a teoria aristotélica da justiça é rival a de Platão. Para este, a justiça é uma adequação do indivíduo consigo mesmo, uma auto-regulação, ao passo que, para Aristóteles, a justiça requer uma ativa participação nos assuntos da comunidade política, ainda que esta não seja uma comunidade perfeita; talvez até, principalmente, quando esta não é perfeita<sup>118</sup>. A vida ética ganha, assim, uma característica política, no sentido de social: a justiça é uma relação entre diferentes seres humanos, que buscam o melhor modo de viverem juntos. Muito diferente de Platão, para quem a justiça é uma relação interpessoal.

Portanto, como dirige-se ao viver em comunidade com outros homens, a justiça requer a aderência a regras gerais aceitas. Porém, como uma virtude genuína, permite a alguém responder com flexibilidade aos detalhes específicos de cada situação. A teoria da justiça de Aristóteles tem como peculiaridade mostrar como essas duas teses, aparentemente opostas, podem ser conciliadas.

Mas vale lembrar que é apenas porque alguns homens têm suas peculiaridades diante dos demais é que é possível ser propriamente guiado pelas leis – ou seja, obedecer à lei por reconhecer nela um bem, e não por um mero medo da punição – e, ao mesmo tempo, cooperar em suas aplicações e reformulações, tendo em mira que a finalidade das normas jurídicas deve ser o bem comum.

#### **4. A particularidade da relação entre iguais: o que é ser cidadão**

A justiça total – ou justiça no sentido amplo do termo – só é possível numa comunidade política. Isso porque apenas essa comunidade possui uma autarquia, qualitativa e quantitativa.

Estamos falando do *justo político*. Este pertence àqueles que partilham uma vida em comum, visando a autossuficiência, que são livres, e que são proporcionalmente e numericamente

---

<sup>118</sup> É importante ressaltar que a crítica às leis e a necessidade de reformulá-las é já se encontra em Platão. Para este, cabe ao governante exercer seu poder de acordo com a ciência política, mais até do que de acordo com as leis. Mas isto não implica que os cidadãos tenham uma participação ativa na cidade, tal como têm em Aristóteles.

iguais. Aqueles que não possuem uma relação desse tipo, não têm uma relação baseada na justiça política, embora possa haver um tipo de justiça entre eles (similar à justiça política)<sup>119</sup>.

O justo propriamente dito pertence apenas àqueles que têm lei em suas relações<sup>120</sup>, e isso só é possível numa comunidade em que: i) possui um número suficientes de membros em pé de igualdade; ii) reconheça a igualdade de seus membros, através do estabelecimento de leis que tratem a todos do mesmo modo.

Aristóteles afirma na *Política* que a cidade é a única comunidade autossuficiente e, a fim de explicitar isso, expõe toda a formação das associações mínimas que a compõem.

Como dito anteriormente, em primeiro lugar está a família. Tal como exposta pelo autor, esta comunidade aponta claramente uma desigualdade natural entre seus membros: o homem é o patriarca e senhor *por natureza* porque, sendo *zoon politikon*, é aquele capaz de *deliberar* sobre o que diz respeito à reprodução e à preservação da vida. O escravo por natureza é aquele que não é capaz de deliberar por si mesmo e por isso precisa de alguém para deliberar por ele; tal como a razão guia o lado da alma que não a possui propriamente. O homem também é naturalmente mais apto a mandar do que a mulher; por isso governa a casa e os filhos do mesmo modo que o mais velho está mais apto a mandar do que o mais novo e menos desenvolvido<sup>121</sup>. Todos estes se encontram submetidos à autoridade patriarcal porque não são plenamente *livres* para governarem a si mesmos.

A segunda comunidade que caminha em direção à constituição da cidade é a aldeia. Formada a partir da união de várias famílias, é uma família ampliada, pois nela, assim como no âmbito doméstico, a autoridade fica a cargo do membro mais velho.

Também dissemos que, por outro lado, a cidade, embora se forme a partir da união de várias aldeias, não pode ser considerada uma família ampliada. Para além da união de muitas famílias, a cidade agrega várias aldeias e, assim, é evidente que a cidade possui um número maior de membros em que nela habitam, dando a esta comunidade uma autarquia quantitativa. Mas não é só um aumento populacional que

---

<sup>119</sup> EN, 1134a 26.

<sup>120</sup> Cf. EN, 1134a 30.

<sup>121</sup> Pol. 1259b 5.

caracteriza a formação de uma comunidade política. O que realmente importa é o crescimento numérico de homens que compartilham entre si uma *igualdade*. Isto é, a ascensão demográfica só é relevante para a constituição de uma cidade se representa também o aumento do número de um certo tipo de membro da comunidade: o homem livre, senhor da casa, capaz de deliberar sobre os assuntos comuns, que agora não mais encontra a autoridade na figura de um único patriarca. Pois, na união de várias aldeias, não é mais possível fundar claramente a autoridade na submissão ao mais velho. É isso que permite um novo modo de organização, a política, específica da natureza do homem e que só é possível entre aqueles que são livres e iguais. Assim, podemos dizer que é o crescimento de um tipo particular de membros – o homem capaz de deliberar – o que permite que exista também uma autarquia qualitativa na comunidade política.

Falamos sobre as condições necessárias para a existência de um novo tipo de organização entre os homens. Mas, para que esta nova comunidade venha de fato a existir, é preciso que ela reconheça a igualdade de seus membros. Isto só é possível se for promovido o estabelecimento de uma relação horizontal entre os homens que são de fato animais políticos. Este é o papel da lei positiva; sua finalidade é efetivar a igualdade entre os iguais e, deste modo, estabelecer a justiça.

É por isso que, na família e na aldeia, onde os membros se encontram submetidos ao domínio do mais velho, não há leis que governem tais associações. O patriarca, numa relação vertical para com os demais, é aquele que sempre fica de fora da obrigação a uma regra geral. Não só ele não está obrigado a nada que ele mesmo estabelecer, como também qualquer regra estabelecida por ele pode ser revogada de acordo com a sua própria conveniência. No caso da família, o homem é tão distintamente superior aos demais, que de modo algum poderia haver uma paridade das partes. Contudo, no caso da aldeia, em que há mais de um senhor da casa, qualquer espécie de regra estabelecida não chega a ser uma lei, mas um decreto; pois, na medida em que não obriga a todos igualmente, ela não é uma norma geral, mas particular, impedindo o estabelecimento da igualdade entre as partes e, portanto, da justiça, que visa ao bem geral, e não apenas ao particular.

Esta é a justiça política, própria da cidade: aquela que comanda a vida de todos os membros da comunidade política, através de leis positivas que regulam a todos igualmente. Nesse sentido, a justiça política é o mesmo que a justiça total. É o tipo de justiça que organiza as relações entre membros perfeitos da cidade, em que cada um

tem um papel a cumprir no governo da comunidade. É chamada de *política* precisamente porque une todos os elementos ativos da cidade. Isto é, há um tipo específico de legalidade entre os homens que são livres e iguais, pois cada um exerce o papel de criar as normas que governam a associação a qual pertencem. Estes homens possuem e exercitam sua *capacidade natural* de fazer e aplicar a lei.

É precisamente disto que se trata ser cidadão: participar ativa e, de certo modo, igualmente, da comunidade política.

O cidadão é exposto por Aristóteles como o elemento que, por excelência, compõe a cidade, “visto que a cidade é um composto de cidadãos”<sup>122</sup>. Se cidadão é precisamente aquilo que define a cidade, ninguém é cidadão apenas porque habita numa determinada lugar, porquanto “também os metecos e os escravos possuem um local para habitar”<sup>123</sup>. Nem recebe o nome de cidadão todos aqueles que partilham os mesmos direitos cívicos de acusar e se defender nos tribunais, pois até os estrangeiros têm esse direito. Isto é, o mero uso da justiça institucionalizada não faz de alguém um cidadão; isto significa participar apenas limitadamente da comunidade<sup>124</sup>.

A verdadeira cidadania é “a capacidade de participar na administração da justiça e no governo”<sup>125</sup>. E isto é relegado apenas àqueles que podem desenvolver plenamente a faculdade de deliberação e escolha, o *logos*.

Isso porque, como dissemos anteriormente, o fim da cidade é o bem comum e apenas os homens aptos a desenvolver a virtude poderiam reconhecer e, portanto, buscar tal fim.

Os homens não se associaram apenas para viver, mas sobretudo para a vida boa. Caso contrário, existiriam cidades de escravos, ou mesmo de animais; mas é impossível existirem cidades de escravos e de animais porque estes não partilham da felicidade nem escolhem o seu modo de vida<sup>126</sup>.

---

<sup>122</sup> Pol. 1274b 35.

<sup>123</sup> Pol. 1275a 7.

<sup>124</sup> Cf. Pol. 1275a 13.

<sup>125</sup> Pol. 1275a 23.

<sup>126</sup> Pol. 1280a 30-35.

Mas mais do que isso: se todos possuem, ao menos em potência, a mesma capacidade de deliberação e escolha, nada mais justo do que partilhar do governo da cidade.

Quando se trata do governo da cidade, sempre que esse governo esteja fundado na base da igualdade e completa semelhança dos seus cidadãos, estes consideram justo governar por turnos; em tempos idos, como é natural, cada indivíduo considerava justo que os cargos fossem desempenhados em alternância, e pensava que, como retribuição, alguém zelaria pelo seu bem próprio, tal como ele mesmo zelara pelo interesse alheio durante a permanência no cargo<sup>127</sup>.

É isto que a lei positiva garante: uma igualdade a partir da qual se pode pleitear a divisão do exercício da autoridade. Este é o diferencial da comunidade política para as demais. Numa comunidade onde todos são iguais, não é necessário que um só governe, como no caso da família e da aldeia.

Ademais, como se trata de um governo de semelhantes, e não de inferiores, a prática do poder não se mostra tão intuitiva quanto no caso do senhor de escravos, ou do governo do homem sobre a mulher e os filhos. No caso do escravo, afirma Aristóteles, “quem manda não precisa saber fazer, mas apenas saber utilizar”<sup>128</sup>. Contudo, no caso da autoridade que governa os que têm a mesma natureza e que são livres, “esta é a autoridade que podemos chamar política e este é o gênero de autoridade que o governante deve começar por aprender, sendo governado”<sup>129</sup>.

Por isso, o governante deve ser aquele que, por aprender o que é o certo e o errado sendo governado, desenvolveu a virtude moral.

Vimos porque o homem é aquele capaz de desenvolver plenamente a virtude moral, vivendo em uma comunidade de iguais, pautada pela justiça, dentro da qual ele compartilha o poder com outros iguais a ele.

Agora nos resta entender por que cabe a ele o governo da família. Já dissemos que é ele quem deve exercer o comando do lar porque é o único que possui o *logos* de modo mais pleno. Mas agora nos propomos a analisar as diferenças naturais entre os

---

<sup>127</sup> Pol. 1279a 8-14.

<sup>128</sup> Pol. 1277a 35.

<sup>129</sup> Pol. 1277b 8.

membros do lar. O que nos permitirá entender qual é a diferença entre o tipo de autoridade exercida na cidade e aquela exercida sobre a família ou numa aldeia, uma ‘família ampliada’.

### **CAP. III – Comunidade dos desiguais: a família**

#### **1. Por natureza e contra a natureza: o escravo**

A fim de elucidar de que modo os diversos tipos de autoridade diferem em qualidade, Aristóteles parte para a análise das diferentes comunidades, estabelecendo que toda comunidade é produto da união de indivíduos com um fim comum e, que, como todo fim equivale a um bem, toda comunidade deve ter em vista um bem<sup>130</sup>.

As primeiras comunidades nas quais os homens se associam têm em vista a procriação e a preservação da espécie: é a comunidade homem-mulher e senhor-escravo. Tal é a família, uma comunidade formada de acordo com a natureza e *por necessidade*. Por isso afirma o autor que “a administração da casa divide-se em tantas partes quantos os membros da própria família que, desde que *completa*, é constituída por escravos e homens livres”<sup>131</sup>.

Dentro desta hierarquia familiar, o senhor é aquele que delibera, restando ao escravo – àquele que possui a força física – executar as tarefas concebidas pelo senhor, a fim de prover as necessidades indispensáveis à própria existência da família. E esta relação de comando e subordinação se dá por um *fato natural*<sup>132</sup>.

Porém, o filósofo aponta para as objeções: alguns homens supõem que o senhor é aquele que possui uma ciência; outros supõem que ser senhor é contrário à natureza porque é a lei que torna um homem livre e outro escravo. Para os últimos, como não há nada que os diferencie por natureza, a distinção entre homem livre e

---

<sup>130</sup> Cf. Política, 1252a 1-5.

<sup>131</sup> Política, 1253b 4.

<sup>132</sup> Cf. Política, 1252a 24-32.

escravo é injusta, pois é resultado da força e, portanto, esta lei consagra o direito do mais forte<sup>133</sup>.

Destarte, resta a Aristóteles definir o que é um escravo, de acordo com sua natureza e função. O escravo é então definido como uma propriedade – isto é, uma parte da família – que possibilita a aquisição dos bens necessários (que nada mais é que uma parte da administração da casa). Logo, todo senhor da casa deve possuir seus escravos, a fim de obter os bens de primeira necessidade<sup>134</sup>. Tanto é assim que esta é a própria função da comunidade familiar.

Sendo um meio para a aquisição, o escravo é um instrumento de ação, ou seja, ele se faz útil pelo seu próprio uso, uma vez que é usado para o viver. Mas um instrumento não trabalha sozinho; ele trabalha em vista daquilo que lhe é ordenado<sup>135</sup>. Portanto, o escravo precisa do senhor para exercer sua função e é em razão disso que o escravo é propriedade e parte do senhor; e a parte é algo que pertence inteiramente ao todo: assim como o senhor só é senhor enquanto senhor de escravos (enquanto possui tal propriedade), o escravo só o é enquanto escravo do senhor, e por isso pertence-lhe inteiramente.

Acreditamos que aqui Aristóteles faz uma analogia com o texto da *Política*, 1253a 18-29, no qual afirma que a cidade é anterior ao indivíduo, porque o todo é, necessariamente, anterior às partes. As partes só ganham sentido enquanto partes do todo e, quando isoladas, não são mais as mesmas, já que não possuem a mesma função. Tal como uma mão só ganha sentido enquanto parte de um corpo e, quando separada deste, perde sua função. Nesse trecho, citado anteriormente, o autor se refere ao indivíduo separado da cidade, que por não ser autossuficiente, permanece em relação à cidade como as partes em relação ao todo: o homem isolado, por não conseguir exercer sua função, não é plenamente homem. O mesmo vale para o escravo: como não basta a si mesmo, quando se encontra isolado do comando do senhor, ele não consegue ser aquilo que por natureza é.

Tanto por isso afirma Aristóteles sobre a natureza e a faculdade de ser escravo:

---

<sup>133</sup> Cf. *Política*, 1253b 20.

<sup>134</sup> “E tal como na administração da casa, à semelhança do que sucede em artes específicas, é necessário dispor de instrumentos próprios para a tarefa que tem de ser desempenhada, assim também quem estiver à frente do governo da casa deve ter seus instrumentos”. *Política*, 1254a 25-28.

<sup>135</sup> Cf. *Política*, 1254a.

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; e uma propriedade é um instrumento destinado à ação e com existência autônoma<sup>136</sup>.

Mas cabe ainda ao filósofo averiguar se de fato há homens com tal natureza, ou se, ao contrário, toda escravidão é injusta. Com o intuito de resolver tal questão, o autor parte para a avaliação daquilo que *acontece*<sup>137</sup>.

Alguns comentadores leem essa passagem como uma justificativa da escravidão por ser um fato corrente à época, como se, para Aristóteles, o fato mais frequente coincidissem com o “direito natural”, isto é, com o justo estabelecido pela natureza. Apontam que o que Aristóteles tem em mira é justificar um direito positivo por um direito natural. É isto que afirma, por exemplo, A. Renaut: “A partir de sua concepção de direito natural, Aristóteles defendeu, como se sabe, a existência de um direito positivo desigualitário, que autorizava a escravidão”<sup>138</sup>. Ou ainda J. Annas, quando diz que “outra falha é que Aristóteles infere muito precipitadamente da tese que a natureza é a norma, aquilo que acontece sempre ou no mais das vezes, a naturalidade de uma instituição quase universal [a escravidão]”<sup>139</sup>.

Concordamos que, em Aristóteles, não é plausível uma norma de direito que não seja imanente à natureza. Afinal, para o autor, “a natureza é o fim”<sup>140</sup>. Mas nossa interpretação aproxima-se muito mais à de Richard Bodéüs:

Se a ‘natureza’, entendida enquanto fim, deve constituir, para Aristóteles, uma norma de direito, não é certamente nas disposições mais frequentes do direito positivo que ele convidaria os legisladores a identificar semelhante norma, mas antes no fim natural do próprio

---

<sup>136</sup> Política, 1254a 15.

<sup>137</sup> Política, 1254a 21.

<sup>138</sup> RENAUT, A. e SOSOE, L. *Philosophie du Droit*. (p. 248) Paris, 1991. Apud BODÉÛS, R. *Os fundamentos naturais do direito e a filosofia aristotélica*. Tradução Paulo Baptista Caruso McDonald. In: *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles*. Org. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2010.

<sup>139</sup> ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. (p.155) Oxford, 1993. Apud BODÉÛS, R. Obra citada.

<sup>140</sup> Política, 1252b 32.



direito ou da lei, através de uma reflexão apropriada que não é orientada por nenhuma observação dos diversos conteúdos das leis positivas<sup>141</sup>.

O ponto é que, para Aristóteles, aquilo que é legalmente justo deve ser aquilo que é também justo *por natureza*. É fato que a lei só efetiva relações de correspondência que já se dão anteriormente, nos acontecimentos cotidianos. Mas estas relações prévias, que devem ser a inspiração de toda lei positiva, podem ser de duas ordens: natural ou por convenção. O que importa é reconhecer dentro da norma convencional aquilo que é também por natureza, pois a intenção de Aristóteles é fazer com que *physis* e *nomos* andem juntas<sup>142</sup>.

É nesse sentido que podemos interpretar o que filósofo afirma quando diz que “governar e ser governado são coisas não só necessárias, mas convenientes, e é *por nascimento* que se estabelece a diferença entre os destinados a mandar e os destinados a obedecer”<sup>143</sup>. E que, onde há uma relação de governante e governado, ambas as partes se encontram numa tarefa (*ergon*) determinada; por isso, é tanto melhor quando os governados são os melhores. Ademais, sempre que há uma composição, existe um elemento que governa e outro que é governado. Segundo Aristóteles, esta relação de comando e obediência pode ser nitidamente observada na relação que se estabelece entre a alma e o corpo, num ser vivo cuja condição é *conforme à natureza*, isto é, onde não há corrupção. No caso do corpo, o governo da alma não é só natural, como também benéfico<sup>144</sup>.

Assim, a diferença entre alguns homens pode ser comparada à diferença entre a alma e o corpo. Àqueles cuja atividade se encerra em fazer uso do corpo são escravos por natureza e, para estes, o comando do senhor é tanto natural, quanto favorável à sua própria natureza.

---

<sup>141</sup> BODÉÛS, R. Obra citada, p. 342. Grifo nosso.

<sup>142</sup> “A ambição de Aristóteles é ultrapassar a alternativa tradicional: *nomos* – *physis*. (...) Aristóteles estabelece sua teoria sobre um fundamento diferente do direito natural dos sofistas e da oposição ‘arcaica’ entre *physis* e *nomos*”. GOLDSCHMIDT, V. Obra citada. Tradução nossa.

<sup>143</sup> Política, 1254a 21-23.

<sup>144</sup> Cf. Política, 1254b 6.

É um escravo por natureza aquele que pode pertencer a outro (e esta é a razão pela qual de fato pertence) e também aquele que participa da razão o suficiente para a apreender, sem, contudo, a possuir<sup>145</sup>.

Portanto, é fato que há homens que são livres e outros escravos, por natureza; e que, para os últimos, a escravidão é adequada e justa<sup>146</sup>.

É a natureza que modela os corpos dos escravos distintamente do dos homens livres. Contudo, afirma o filósofo, o oposto também ocorre com frequência: “há escravos com corpos de homens livres, e outros com almas”<sup>147</sup>. Com isto, o filósofo também admite que há homens sujeitos à condição de escravos por um equívoco da lei.

Nem sempre é verdade que uns sejam escravos por natureza e outros livres. É claro também que tal distinção existe em alguns casos, em que é conveniente e justo que um seja o senhor, e outro o escravo e que um deva ser governado, e o outro exercer o poder para o qual se encontra destinado, a fim de ser de fato um senhor. Mas um exercício errado do poder é contrário ao interesse de ambos; é que a mesma coisa beneficia tanto a parte como o todo, a alma como o corpo, e o escravo é como que uma parte de seu senhor (...). Por esta razão, existe uma convergência de interesse e amizade recíprocas entre o senhor e o escravo que merecem o respectivo estatuto por natureza. Mas quando não é este o caso, e senhor e escravo o são por convenção e violência, sucede o contrário<sup>148</sup>.

Destarte, uma lei que defende a escravidão é justa se exprime a verdadeira (*natural*) relação entre o homem considerado escravo e aquele que é seu senhor. Caso contrário, se a relação entre aquele que é senhor e aquele que é escravo não for de acordo com a natureza, mas apenas por convenção, a lei que defende o estabelecimento de tal relação é injusta.

Dado essas considerações, Aristóteles pondera ter mostrado que nem todas as formas de governo são as mesmas, ou seja, os tipos de autoridade diferem entre si. O senhor diverge do governante político na medida em que a autoridade deste último é

---

<sup>145</sup> Política, 1254b 23.

<sup>146</sup> Cf. Política, 1255a.

<sup>147</sup> Política, 1254b 32.

<sup>148</sup> Política, 1255b 3-15.

sobre os homens naturalmente livres, numa relação horizontal; e a autoridade do primeiro é sobre escravos, numa relação vertical. E o senhor não é senhor por possuir uma determinada ciência, mas por uma qualidade natural, de saber fazer uso de seus escravos<sup>149</sup>.

Tal uso do escravo, que é considerado uma habilidade por parte daquele que é senhor, é precisamente aquilo de que fala Goldschmidt quando diz que “a autoridade do governante sobre o governado visa o melhor para cada um deles, e permite a construção de uma *obra (ergon) comum*”<sup>150</sup>. Expliquemos. De certo modo, tanto o senhor quanto o escravo (visto que é um ser humano) possuem virtudes. Mas, ainda que ambos partilhem da virtude, se trata de virtudes diferentes. A virtude do senhor consiste em prudência e sabedoria prática; a virtude do escravo é saber bem obedecer, com vistas a executar bem as tarefas recebidas do senhor. O escravo não tem faculdade deliberativa. Porém, ainda que não possua razão, ele participa da razão o suficiente para a apreender<sup>151</sup>. Por isso precisa do senhor para deliberar por ele. Assim como a alma desiderativa, que não possui razão, apreende as razões da parte racional da alma, para que corpo e alma andem juntos, o senhor deve comandar dando ao escravo os motivos de seu agir, para que o trabalho de ambos seja uníssono. O senhor deve fazer surgir no escravo a virtude que lhe convém, pois a posse da virtude de cada um tem de ser de acordo com sua função<sup>152</sup>. É a isto que se refere Aristóteles quando afirma que para alguns, a escravidão não só é adequada, como também justa.

Se um dos modos de entender a justiça é pela proporcionalidade que esta produz, dando partes iguais àqueles que são iguais, e partes diferentes a diferentes, cabe ao senhor, uma vez que é aquele capaz de escolher deliberadamente, averiguar qual a parte de virtude que cabe ao escravo – dado que apenas ele tem o desenvolvimento pleno das virtudes – levando em conta o fato de que ele é por natureza um homem diferente de si, com uma função igualmente distinta da sua.

Assim, no que tange ao senhor de escravos, Aristóteles e Platão discordam enormemente sobre aquilo em que consiste a função do mestre e senhor. Para Platão,

---

<sup>149</sup> Cf. Política, 1255b 25.

<sup>150</sup> GOLDSCHMIDT, V. Obra citada. Tradução e grifo nosso.

<sup>151</sup> Cf. Política, 1254b 23.

<sup>152</sup> Cf. Política, 1260a 14-19 e 1260b.

é possível a um homem educar seus escravos desprezando-os<sup>153</sup>. Aristóteles, ao contrário, afirma que um senhor de escravos deve fazer nascer naqueles que se encontram sob sua autoridade – na medida do possível – a virtude e a razão, dando a eles os motivos de suas ordens.

O senhor deve ser a causa da virtude que convém ao próprio escravo, mas não na medida em que possui a arte de o instruir nos afazeres adequados. Eis porque pensam mal os que recusam dar justificações ao escravos, sugerindo que apenas deveriam receber ordens. O certo é que deveríamos dar-lhes razões do seu agir ainda mais que propriamente às crianças<sup>154</sup>.

A posição de Aristóteles é fortemente diferente porque, como afirma Victor Goldschmidt, todo o seu esforço consiste em ver no escravo um homem<sup>155</sup>.

Deste modo, para os escravos, é apenas enquanto escravos, isto é, numa relação de submissão a um senhor, que serão capazes de desenvolver algum tipo de virtude e viver uma vida melhor. Aliás, até mesmo sua própria ‘liberdade’, por mais contraditório que pareça, só pode ser concebida através do domínio do senhor; pois este é aquele que o guia para o melhor a ser feito. Sozinho, o escravo é incapaz de produzir o bem a si próprio (e, por consequência, aos demais).

Por isso, nesse caso, governante e governado se encontram numa tarefa determinada, numa obra comum, pelo mesmo motivo que a parte só pode ter a sua função enquanto parte do todo. A função do escravo (parte) só pode ser realizada pelo senhor, ou melhor, numa relação conjunta entre escravo-senhor (todo). O escravo só é enquanto escravo de alguém. Toda a liberdade que ele pode ter e toda a virtude da qual ele pode participar é dada apenas na e pela relação com o senhor. Por outro lado, o senhor também só é senhor enquanto senhor de escravos. Não na medida em que ser senhor de escravos seja algo altivo em si mesmo, pois, como afirma Aristóteles, “de fato, não implica qualquer dignidade especial servir-se de um escravo enquanto escravo, visto que a autoridade exercida nas necessidades cotidianas não encerra um

---

<sup>153</sup> Cf. PLATÃO. *República*. 549a.

<sup>154</sup> *Política*, 1260b 3-7.

<sup>155</sup> Cf. GOLDSCHMIDT, V. *La théorie aristotélicienne de l'esclavage*. In *Écrits: études de philosophie ancienne*. T. 1. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984. p. 64.

ato de grande nobreza”<sup>156</sup>. Mas é precisamente por isso que o senhor precisa do escravo para exercer a sua função: enquanto o escravo cuida da casa (tal como o boi é necessário para o arado<sup>157</sup>), o senhor se encontra livre dos afazeres domésticos para atender para os assuntos comuns da cidade.

Assim, Aristóteles pode afirmar que nas relações de comando e obediência que se dão *pela natureza*, há um elemento não apenas de necessidade, mas também de utilidade recíproca.

Mas é sobretudo por buscar na natureza a justificativa para a escravidão, que Aristóteles acaba por fazer uma distinção dentro da própria natureza: se o escravo possui também uma natureza humana, de que modo ele pode ser diferente do homem livre? Como pode a natureza produzir uma mesma espécie – seres humanos – com qualidades essenciais tão distintas, na medida em que uns têm razão e outro não?

Na tentativa de responder a essas questões, recorreremos à *Física*.

Na *Física*<sup>158</sup>, Aristóteles pretende conhecer os princípios da ciência da natureza. Para ele, o sentido do conhecimento parte das coisas mais cognoscíveis para nós, em direção ao mais cognoscível por natureza. Para nós, é mais fácil apreender os elementos compostos. Logo, nosso conhecimento progride necessariamente do universal para o particular, isto é, conhecemos primeiramente o todo composto, para então conhecer as suas partes<sup>159</sup>. Denominamos o todo, para só depois defini-lo, dado que a definição diz respeito às partes. Tanto é assim que o método aristotélico de investigação científica é sempre analítico<sup>160</sup>.

Depois de estabelecido o caminho que segue o conhecimento, Aristóteles afirma que as coisas que são *por natureza* são suscetíveis de movimento e que o ser se diz de muitos modos: o um é tanto em potência como em ato; “o ser é distinto para

---

<sup>156</sup> Pol. 1325a 25.

<sup>157</sup> Cf. Pol. 1252b 10.

<sup>158</sup> ARISTÓTELES. *Física I e II*. Tradução de Lucas Angioni. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002.

<sup>159</sup> Cf. Física, 184a 10-184a 26.

<sup>160</sup> Vale notar que Aristóteles faz uso deste mesmo método na *Política*, a fim de investigar a natureza da cidade. “Tal como nas outras ciências temos de analisar um composto até seus elementos mais simples (que são as mais pequenas partes do todo) assim também examinaremos as partes componentes de uma cidade, vendo melhor como cada as diversas formas de autoridade diferem entre si”. 1252a 18-23.

cada uma das partes”<sup>161</sup>. Logo, movimento equivale a mudança. É a partir destas afirmações que o autor pretende encontrar os primeiros princípios da ciência da natureza. Por isso, afirma que os entes naturais são capazes de movimento porque nascem e perecem e, deste modo, ele visa fundar os primeiros princípios nos contrários: tudo o que vem a ser se corrompe no seu contrário, ou em seus intermediários<sup>162</sup>.

Todos fazem contrários os princípios. E isso é razoável: pois é preciso que os princípios não sejam nem uns a partir dos outros, nem a partir de outras coisas, mas é preciso que todas as coisas sejam a partir deles; e nos contrários primeiros se encontram esses requisitos: por serem primeiros, cabe-lhes não ser a partir de outras coisas, ao passo que, por serem contrários, cabe-lhes não ser uns a partir dos outros<sup>163</sup>.

Mas, além de estabelecer que o que vem a ser por natureza é ou contrário ou a partir de contrários, é preciso ainda, diz o filósofo, que algo esteja subjacente àquilo que vem a ser, e que aquilo que subjaz, não pode ser único em sua forma, isto é, em sua definição. Em outras palavras, é preciso que todos os predicados façam referência a algum subjacente, a uma essência. E esta essência varia de acordo com sua definição, que não está nos próprios predicados – dado que esses são qualificações acidentais – mas antes, na forma.

“Tudo vem a ser a partir do subjacente e da forma”<sup>164</sup>: este é o princípio das coisas naturais. Porém, como tudo o que vem a ser é sempre um composto<sup>165</sup> entre aquilo que é o subjacente e as coisas que se predicam dele, o ente pode vir a ser de muitos modos.

As coisas que vêm a ser simplesmente sem mais, vêm a ser umas por refiguração, tal como a estátua, outras por adição, tal como as que crescem, outras, por subtração, como o Hermes a

---

<sup>161</sup> Cf. Física, 186b 13.

<sup>162</sup> Cf. Física, 188b 16.

<sup>163</sup> Física, 188a 26.

<sup>164</sup> Física, 190b 21.

<sup>165</sup> Cf. Física, 190b 11.

partir da pedra, outras, por composição, como uma casa, outras, por alteração, como as que se reverterem pela matéria<sup>166</sup>.

O que vem a ser pode ser dito de muitos modos e, como dissemos anteriormente, o ‘vir a ser’ pode ser enunciado segundo a potência ou a efetividade<sup>167</sup>. Isso só prova que o ente passa por corrupção e mudança. Mas a essência do ser, contida na forma, é algo de perfeito e de incorruptível. Logo, o ente somente é passível de mudança porque, além da forma, há uma outra espécie de essência como sua causa auxiliar: a matéria. “A matéria é mais próxima à essência e é de certo modo essência”<sup>168</sup>.

A forma é o elemento perfeito, carente de nada. A matéria é imperfeita, por isso deseja e aspira à forma; ela é dotada de predicados, está sujeita à contingência.

E certamente não é possível nem que a forma deseje a si mesma – por não ser carente – nem que o contrário a deseje (pois os contrários são corruptivos uns dos outros), mas o que deseja a forma é a matéria, tal como se ela fosse fêmea a desejar o macho ou feio a desejar o belo: embora ela não seja feia em si mesma, mas sim segundo concomitância, nem fêmea em si mesma, mas sim segundo concomitância<sup>169</sup>.

A matéria representa aquilo que no ente é movimento, mudança. A forma é a essência que subjaz à matéria, dando-lhe o parâmetro de perfeição a ser atingido. A matéria, considerada em si mesma, não é sujeita à corrupção. Contudo, enquanto aquilo que é subjacente ao ser, juntamente com a forma, ela é corruptível. Pois, é precisamente na união entre matéria e forma que se dá o ente. Assim pode afirmar Aristóteles que, de um certo modo, é possível que a matéria se corrompa; mas de outro modo, não<sup>170</sup>. A matéria pode ser vista de duas perspectivas: em si mesma, enquanto potência, ela não é corruptível; mas, enquanto aquilo em que está a forma, ela é suscetível de corrupção.

---

<sup>166</sup> Física, 190b 5-9.

<sup>167</sup> Cf. Física, 191b 27.

<sup>168</sup> Física, 192a 5.

<sup>169</sup> Física, 192a 19-24.

<sup>170</sup> Cf. Física, 192a 25.

Na tentativa de melhor esclarecer o seu ponto sobre as formas naturais e corruptíveis, Aristóteles inicia o livro II da *Física* afirmando que os entes naturais possuem um princípio interno de movimento e repouso. A grande diferença entre natureza e técnica, para o autor, está exatamente nisso: tudo aquilo que é por natureza têm um impulso inato para a mudança. Nas coisas que são pela técnica, a causa da mudança é sempre e necessariamente um elemento externo. A mudança dos entes naturais, ao contrário, é causada por um item inerente aos seres. Por isso afirma o autor que “tem natureza tudo quanto tem um tal princípio. E todas essas coisas são essências: pois são um subjacente e a natureza reside no subjacente. E são conforme à natureza tais coisas e tudo aquilo que lhes pertence devido a elas mesmas”<sup>171</sup>.

Deste modo, a fim de encontrar tal princípio inato da mudança, Aristóteles parte do exame das opiniões reputadas, afirmando que alguns atribuem tal essência (natureza) à matéria, considerando que ela é aquilo *a partir de que* algo é feito. Contudo, a matéria é aquilo que é passível de modificação. E, questiona o autor, como é possível à essência permanecer a mesma suportando tantas mudanças? É preciso que a essência seja algo de constante. De fato, de uma certa maneira, a natureza é a matéria que subjaz a cada um dos entes naturais; de outra, ela é a forma ou configuração. Usando a analogia de Aristóteles sobre a parte e o todo, podemos dizer que a matéria são as partes, e a forma é o todo que dá sentido às partes, pois as define<sup>172</sup>. “A carne ou o osso em potência não têm ainda sua natureza própria, nem são por natureza, antes de assumir a forma, a que é conforme o enunciado pelo qual dizemos, ao defini-los *o que é* carne ou osso”<sup>173</sup>.

Por isso Aristóteles afirma que a forma é mais natureza do que a matéria. Pois cada coisa se denomina mais em efetividade do que em potência. Ademais, o que nasce é aquilo *em direção a que*: por exemplo, “é a partir de homem que vem a ser homem”<sup>174</sup>. A natureza é processo em direção à natureza: o que nasce parte de algo em direção a algo. Portanto, a forma é natureza. Se a natureza fosse aquilo *a partir de que* algo nasce, então aí a matéria seria natureza.

---

<sup>171</sup> Física, 192b 32-35.

<sup>172</sup> É isso que o autor afirma em 195a 15-20. Neste trecho, a matéria é tomada como as partes, e a forma é vista como o todo.

<sup>173</sup> Física, 193a 36-193b 2.

<sup>174</sup> Física, 193b 11.



Se a forma é mais natureza do que a matéria, é ela o princípio interno da mudança. Embora a matéria seja aquilo que coopere com a mudança, uma vez que é passível de modificações, o que impulsiona o movimento é a forma, pois é ela que determina o *para onde, em direção a que*, o ente vai. A natureza parte da forma para buscar aquilo que o ser *deve ser*.

Portanto, a natureza se diz de dois modos: como forma e matéria (é isto que denominamos de hilemorfismo aristotélico). Nos entes naturais, a forma é o acabamento e aquilo *em vista de que*. Mas, ainda que os entes não sejam segundo a matéria, também não são sem matéria. Nestes, ao contrário das coisas que são pela técnica, as quais fazemos com que a matéria seja em vista da obra, a matéria já se encontra disponível em vista da obra<sup>175</sup>.

Assim, a causa (*o por que*) pode ser dita de muitos modos. A causa pode ser dita como matéria, o item imanente a partir do qual algo vem a ser. A causa pode ser dita como forma, *aquilo que o ser é*. A causa pode ser dita da perspectiva daquilo que é o começo da mudança e do repouso: a causa eficiente, e a causa pode ser dita como o fim, ou aquilo *em vista de que* algo é, tal como o acabamento e o bem daquilo que é<sup>176</sup>.

“Uma vez que as causas são quatro, compete ao estudioso da natureza conhecer todas”<sup>177</sup>. Mas, muitas vezes, três dessas causas convergem para uma só: a forma é aquilo *que o ser é*, é aquilo que primeiro o moveu e é aquilo *em vista de que* ele é. Logo, a natureza pode ser dita apenas como forma e matéria. Pois a forma é o acabamento e o fim (aquilo *em vista de que*) que impulsiona a mudança do ser em direção à sua própria essência. Como é o fim e o acabamento, isto é, ela é em vista da essência inerente ao ser, ela é aquilo que é o melhor – o bem – para cada um<sup>178</sup>.

Destarte, se a forma é a natureza, então a natureza se encontra entre as causas que são fim. Logo, a natureza nunca é em vão; é sempre em vista de algo, que é ao mesmo tempo o fim e o melhor bem para o ser. Contudo, a natureza de algo só atinge

---

<sup>175</sup> Cf. Física, 194b 7.

<sup>176</sup> Cf. Física, 195a 23.

<sup>177</sup> Física, 198a 21.

<sup>178</sup> Cf. Física, 198b 7.

o seu fim se algo não impedir. “Assim como surge por natureza, do mesmo modo se faz cada coisa, se algo não impedir”<sup>179</sup>.

A natureza, enquanto forma, é aquilo que o ser é, no sentido de direcionar àquilo que o ser *deve ser*. É aquilo que o ser é em potência, e que o permite efetivar tal potência e ser um ser pleno, em ato. No entanto, embora seja aquilo que direciona o caminho para a essência, que é o melhor bem, não é sempre necessário que ele venha a se realizar. Pois o erro pode ocorrer tanto nas coisas que são pela técnica, quanto naquelas que são por natureza.

Visto que há algumas coisas conforme à técnica nas quais sucede corretamente o *em vista de algo*, ao passo que nos produtos falhos tenta-se algo em vista de algo, mas não se acerta, é plausível que seja do mesmo modo também entre as coisas naturais, e que os monstros sejam falhas de um certo *em vista de algo*<sup>180</sup>.

Nas coisas naturais, há um princípio interno que chega a algum acabamento. Se nada impedir, sempre há de se chegar a um mesmo acabamento, quando se possui o mesmo princípio<sup>181</sup>; porquanto o acabamento não é qualquer um que coincidir, mas é algo determinado desde o início. Logo, chega-se a acabamentos diferentes a partir de princípios diferentes. Mas o acabamento é o mesmo para cada espécie, ou seja, sempre que houver um mesmo princípio, a natureza é em vista de um fim dado e comum àqueles que partilham de um igual princípio. Isto se algo não impedir. E tal impedimento pode ser de duas ordens: uma, por assim dizer, ‘externa’ e outra ‘interna’.

A causa externa da falha da realização da natureza de um ser pode ser aquela que ocorre, por exemplo, na *Política*, quando um determinado regime desvia a cidade de sua finalidade (o bem comum) e não permite aos homens realizar sua natureza. Todo o livro III desta obra tem em mira defender esta tese. E ela é igualmente observável na *Ética a Nicômaco*, quando Aristóteles afirma que, apesar de virtuoso, não se pode ser feliz sem ter sorte e, ainda, certos bens materiais.

---

<sup>179</sup> Física, 199a 11.

<sup>180</sup> Física, 199a 36-199b 3.

<sup>181</sup> Cf. Física, 199b 13.

Ora, muitas coisas podem acontecer por acidente, e coisas diferentes quanto à importância. É claro que os pequenos incidentes felizes ou infelizes não pesam muito na balança, mas uma multidão de grandes acontecimentos, se nos forem favoráveis, tornará nossa vida mais venturosa (...); e, se se voltarem contra nós, poderão esmagar e mutilar a felicidade<sup>182</sup>.

No caso das causas internas, podemos dizer que são de tal modo porque, as coisas que são por natureza são em vista de algo, possuem um fim próprio; no entanto, elas não vêm a ser sem matéria. E para cada função (finalidade intrínseca), é preciso uma determinada matéria.

Aquilo que é necessário se dá a partir de hipótese, mas não como acabamento; pois é na matéria que está aquilo que é necessário, ao passo que o *em vista de que* está na definição<sup>183</sup>.

Para cada acabamento é necessário um certo tipo de matéria. Para que o fim próprio a um ente natural se realize, é preciso que a matéria seja tal que permita a completude desse fim. E a matéria é necessária em *hipótese*, porque é necessário que ela seja tal que permita a realização do fim; porém, nem sempre é isso que acontece. Portanto, não é necessário em absoluto, pois, se a matéria ‘falhar’, o acabamento não vai ser o caso. É que a forma só se realiza com a matéria adequada.

É manifesto que, nas coisas naturais, o que é necessário é aquilo que se enuncia como matéria, bem como os movimentos dela. (...) Visto que a casa é de tal e tal tipo, é preciso, por necessidade, que tais e tais coisas venham a ser e que estejam disponíveis (...) assim, do mesmo modo, visto que o homem é tal e tal coisa [forma], é preciso que tais e tais coisas [matéria] venham a ser e estejam disponíveis<sup>184</sup>.

Segundo a interpretação de Goldschmidt<sup>185</sup>, e que seguimos aqui, a natureza procede por finalidade, mas ela nem sempre consegue se impor perfeitamente à

---

<sup>182</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1100b 23-20. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de David Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

<sup>183</sup> Física, 200a 12-14.

<sup>184</sup> Física, 200a 30-200b 3.

<sup>185</sup> Cf. GOLDSCHMIDT, V. *La théorie aristotélicienne de l'esclavage*. In: *Écrits, études de philosophie ancienne*. V.1. Paris: Vrin, 1984.

matéria. O ente se constitui pela união entre forma e matéria. A matéria é um elemento dotado de movimentos necessários, por isso contém limitações. As coisas do mundo natural – materiais – podem sempre ser de outro modo e não estão a todo momento em sua plena efetividade. A relação forma-matéria depende de uma série de condições que nem sempre são satisfeitas do melhor modo possível. Isso está inscrito na própria contingência do mundo natural (sublunar), e pode ser comprovada pelo esquema aristotélico de sempre delinear uma oposição necessária e complementar: as coisas do mundo sublunar se opõem às coisas eternas, imutáveis e imperecíveis do mundo supralunar. As primeiras almejam a perfeição realizada pelas últimas, do mesmo modo que a matéria deseja a forma. Destarte, podemos dizer que a perfeição da forma é necessariamente completada pela imperfeição da matéria, num ente natural. Se a matéria não estivesse sujeita à imperfeições, não haveria distinção entre os entes eternos e os entes que são por natureza.

Tanto por isso a forma imprime na matéria a potência do ente vir a ser tal qual sua essência. Mas essa potência está sujeita à corrupção, tanto no que diz respeito aos fatores ‘externos’, que impedem um ser de efetivar a sua natureza (tal qual aqueles explicitados acima); quanto à fatores ‘internos’ à própria natureza, no sentido daquilo que pode ocorrer por natureza e, ainda assim, contra a natureza.

Aristóteles dedica três capítulos da *Física* àquilo que ocorre por acaso e espontaneamente. Em 196b 33, o autor afirma que tanto o acaso quanto o espontâneo estão no domínio das coisas que vêm a ser *em vista de algo*. Isto é, dizem respeito aos entes naturais, no que tange à sua finalidade intrínseca.

Eles diferem entre si porque o espontâneo comporta o acaso, mas o contrário não ocorre. O acaso só acontece para aqueles entes naturais que são passíveis de ação: “para aqueles aos quais não é possível agir, tampouco é possível produzir algo a partir do acaso. (...) tampouco besta alguma ou criança alguma fazem algo a partir do acaso, porque não dispõem de escolha”<sup>186</sup>. Portanto, o acaso está condicionado à escolha, ou melhor, aos seres racionais<sup>187</sup>.

---

<sup>186</sup> Física, 197b 4-7.

<sup>187</sup> Os seres humanos se distinguem dos demais animais precisamente pela posse do logos (razão). É por ter esta faculdade que os homens são capazes de deliberação. Cf. Política, 1253a 7-16 e Ética a Nicômaco, 1098a 8-10.

Por outro lado, se diz que algo é espontâneo quando este algo vem a ser contra a natureza, entendida como fim próprio.

É sobretudo no domínio das coisas que vêm a ser por natureza que o espontâneo se distingue daquilo que é a partir do acaso: pois, quando algo vem a ser contra a natureza, não dizemos que veio a ser a partir do acaso, mas, antes, a partir do espontâneo. Também é diverso o seguinte: de um, a causa é externa, mas, do outro, é interna<sup>188</sup>.

Entendemos que Aristóteles se refere à causa do acaso como interna, uma vez que é a partir da escolha que ocorre o acaso; ou seja, ele envolve a participação do ato voluntário do agente. O espontâneo, pelo contrário, é aquilo que acontece sem um cálculo racional; portanto, está fora do domínio da ação e, deste modo, é externo ao agente. Contudo, é interno à própria natureza, pois é próprio do mundo contingente, no qual nada é necessário e tudo pode ser de outro modo. Por isso acreditamos que Aristóteles afirma que o espontâneo é por natureza, mas também contra a natureza, no sentido de ir contra a ela no tocante à sua finalidade. É porque o espontâneo existe que é possível que a forma nem sempre se realize plenamente na matéria.

Vale ressaltar que o espontâneo não equivale à sorte, embora pensamos que possa inclui-la, uma vez que ambos estão no domínio das coisas que são por natureza, dado que não dizemos, por exemplo, que um serrote está sujeito à sorte ou azar.

Assim, como o acaso e o espontâneo fazem parte da própria natureza – ainda que não sejam uma das coisas que são *em vista de que* – a intenção da natureza deve ser apreciada naquilo que ocorre *no mais das vezes*<sup>189</sup>. Por isso, afirma Goldschmidt, que a natureza é sobretudo um conceito descritivo e apenas levemente normativo: porque “a natureza se refere à sua própria impotência de realizar sempre aquilo que ela se propõe”<sup>190</sup>. A oposição última é, então, entre a finalidade que se realiza e aquela que fracassa.

Uma prova desta conclusão é que, para Aristóteles, há homens naturalmente livres e homens que são escravos por natureza. O escravo natural é aquele que possui

---

<sup>188</sup> Física, 197b 32-36

<sup>189</sup> Prova disso é o que Aristóteles afirma em Política 1254b 27-31: “É intenção da natureza modelar os corpos dos homens livres de modo diferente dos corpos dos escravos (...) mas o oposto também ocorre com frequência”.

<sup>190</sup> Goldschmidt, obra citada, p. 75. Tradução nossa.

a forma humana e, no entanto, é incapaz de realizá-la. E isto nada tem a ver com a escolha (como no homem vicioso) e nem é devido a fatores externos que ele não consegue ser plenamente homem; ele não conseguiria nem se fosse criado em condições propícias para tal, pois possui uma inferioridade natural: a natureza falhou em fazer dele um homem apto a ser livre. Logo, a escravidão natural nada tem a ver com a sorte: ela é antes uma questão *física*<sup>191</sup>.

Se o escravo não vem a realizar a forma humana por uma falha de sua própria natureza, então, o escravo natural é tanto por natureza, como contra a natureza. A existência desta distinção atesta que há, nas coisas por natureza, uma boa e uma má realização da forma na matéria. No caso do homem, o homem livre, na condição de prudente, é aquele que realiza do melhor modo possível a sua forma; o escravo, no outro extremo, é aquele que não chega a realizar a sua forma humana de um modo bom.

Esta distinção entre a forma em absoluto, e a sua boa ou má realização na matéria, remete ao método aristotélico empregado na *Ética a Nicômaco* na questão sobre o prazer. Neste texto, o autor aplica uma distinção dos prazeres como aqueles que são bons em absolutos, e aqueles que são bons para determinadas pessoas.

Aquilo que é bom pode sê-lo num de dois sentidos (uma coisa é simplesmente boa, enquanto outra é boa para determinada pessoa), as constituições e disposições naturais do ser, com os correspondentes movimentos e processos, serão divisíveis da mesma forma. Dos que são considerados maus, alguns o serão em absoluto, porém não para uma pessoa determinada<sup>192</sup>.

Deste modo, fazendo um paralelo com a natureza, esta pode ser tomada em sentido absoluto (enquanto forma), ou como aquela impressa em cada ser (forma e matéria), que necessariamente varia de acordo com as diferentes “constituições e disposições naturais do ser, com os correspondentes movimentos e processos”.

Mas, embora o escravo natural seja uma falha da natureza, na medida em que a intenção (forma) era produzir um homem livre, em *Política* I, 2, Aristóteles dá margem a uma interpretação da natureza do escravo como sendo em vista da família: “aqueles que não podem existir um sem o outro devem formar um par (...) é o caso

---

<sup>191</sup> Cf. Goldschmidt, obra citada, p.75.

<sup>192</sup> *Ética*, 1152b 27-31.

daquele que, por natureza, manda e daquele que obedece, para a segurança de ambos”<sup>193</sup>. Isto também pode ser observado em Política I, 3, quando afirma que “a administração da casa divide-se em tantas partes quantos os membros da própria família que, desde que *completa*, é constituída por escravos e homens livres”<sup>194</sup>.

É plausível entender estas passagens como uma mudança na finalidade do escravo, unicamente possível pelo fato de que a sua finalidade inicial – ser um homem livre – nunca chegará a se realizar? Não é isto que pensa Goldschmidt, que afirma:

a lógica interna da doutrina recomenda tratar o homem servil como um pecado da natureza, e tentar, pela arte, corrigir esta falta educando o escravo para a liberdade, ao invés de ‘naturalizar’ tal ausência e interpretar, contraditoriamente, não mais como uma ‘falha’, mas como estando conforme à uma outra e nova intenção da natureza, esta de produzir escravos<sup>195</sup>.

Pensamos que esta aparente tensão no texto aristotélico pode ser resolvida se atentarmos para o fato de que a hipótese de Goldschmidt se baseia na afirmação de Aristóteles de que o senhor de escravos deve fazer nascer naqueles que se encontram sob sua autoridade a virtude e a razão, dando a eles os motivos de suas ordens<sup>196</sup>, dado que são seres humanos e, que, embora não tenham razão, podem participar dela através do senhor. E isto não é só bom, como também justo.

Aristóteles faz essa afirmação diante de um estado de coisas que está dado: é fato que a natureza dos entes naturais (enquanto forma e matéria) não é perfeita, e é fato que existe um homem tal, que precisa de outro para aprimorar sua natureza imperfeita. Então, já que existe um tal homem naturalmente inferior, o homem cuja natureza atingiu um maior nível de completude, deve exercer sua autoridade sobre ele. E isto não é só possível, como necessário: é através do comando do outro que o escravo pode contornar (ainda que não totalmente) sua falha natural. Por isso afirma Aristóteles que ambos devem formar um par.

---

<sup>193</sup> Política, 1252a 26-30.

<sup>194</sup> Política, 1253b 4.

<sup>195</sup> Obra citada, p. 79.

<sup>196</sup> Cf. Política, 1260b 3-7.

## 2. Cidadã de segunda classe: a mulher

Na *Política*, a comunidade homem e mulher é descrita como a primeira e mais rudimentar porque tem por finalidade a procriação da espécie. É aquela responsável pela formação da família, juntamente com a comunidade do senhor e do escravo. Porém, dentro da comunidade familiar, o papel da mulher e do escravo em nada se assemelham. Tanto é assim que, afirma Aristóteles,

É a natureza que diferenciou fêmea e escravo. A natureza nada produz segundo o modo mesquinho dos fabricantes de faca de Delfos, mas destina cada coisa para um único uso; é que cada ferramenta será mais eficaz se servir para uma função, e não para várias<sup>197</sup>.

Deste modo, a mulher possui, por natureza, uma função diferente e, portanto, qualidades distintas das do escravo. O que implica dizer que a relação de comando e subordinação que se estabelece entre a mulher e o homem é também, por sua vez, de um outro tipo daquela existente entre o senhor e o escravo.

Os bárbaros atribuem (...) à mulher e ao escravo a mesma condição porque não possuem quem mande por natureza e a respectiva comunidade torna-se na de um escravo e de uma escrava<sup>198</sup>.

Assim, ainda que a relação homem-mulher não seja igual a senhor-escravo, compete ao homem exercer o domínio sobre todo o âmbito familiar. Se o homem se abstém de sua função de comando, então ele se torna um escravo dentro da relação. Portanto, o homem deve mandar e esta é a sua função. Porém, o papel do homem é muito maior do que apenas mandar: é marca daquele que possui propriamente o *logos* reconhecer em quem mandar e de que modo. Ele deve reconhecer a função de cada um que se encontra sob sua autoridade e dar a cada qual a virtude que lhe convém. Pois tanto o escravo, quanto a mulher e também os filhos possuem algum tipo de virtude, afinal “se não tiverem virtude, permanece um embaraço, visto que são seres humanos e racionais”<sup>199</sup>. Ademais, distinguir a virtude de cada um e governar

---

<sup>197</sup> Pol. 1252b 1-6.

<sup>198</sup> Pol. 1252b 6.

<sup>199</sup> Pol. 1259b 29.



segundo esta diferença é a garantia de que a relação estabelecida será benéfica para ambas as partes, porquanto é de acordo com a natureza de cada uma delas.

O homem deve mandar porque o governo do lar implica virtude, uma vez que esta é a excelência da função de todos os seres humanos.

É evidente que a administração do lar diz mais respeito aos seres humanos do que aos inanimados, mais respeito à virtude do que a excelência dos bens possuídos, e mais à virtude dos homens livres do que dos escravos<sup>200</sup>.

Assim, deve mandar aquele que mais propriamente possui a virtude. Logo, mandar é uma questão de diferença de caráter. Contudo, também é preciso que aqueles que obedecem cumpram bem a sua parte, a fim de que a tarefa comum funcione. Portanto, bem obedecer também envolve algum tipo de virtude<sup>201</sup>.

Assim, todos partilham da virtude, mas de modos distintos, pois as partes da alma estão presentes em todos os seres humanos, mas dispostas de modos diferentes. É por isso que mandar constitui uma diferença de caráter, e não a posse da virtude em menor ou maior grau.

Por que razão há de um deles ser sempre apto a mandar e outro apto a obedecer? Ora, por um lado, tal diferença não é uma questão de mais ou de menos: sendo a diferença entre mandar e obedecer uma diferença de caráter específico, a diferença entre o mais e o menos não entra nessa escala<sup>202</sup>.

O homem manda tal como a parte da alma racional manda na parte que não possui a razão. O escravo não tem faculdade deliberativa; a mulher a tem, mas não tem poder de decisão (escolha); a criança tem a faculdade deliberativa e o poder de decisão (se for homem, claro), no entanto, ainda não desenvolvido<sup>203</sup>. O mesmo ocorre com a virtude moral: todos participam dela, mas não da mesma forma; apenas na medida em que cumprem a função que lhe é adequada. Por isso o governante é o único que a deve possuir mais plenamente.

---

<sup>200</sup> Pol. 1259b 20.

<sup>201</sup> Pol. 1259b 35-40.

<sup>202</sup> Pol. 1259b 35.

<sup>203</sup> Cf. Pol. 1260a 11.

Destarte, tendo em mente as diferenças de cada um, como pai e marido, o homem deve governar a mulher e os filhos como pessoas livres, mas não com o mesmo tipo de autoridade. A mulher deve ser governada como cidadã e os filhos como súditos<sup>204</sup>.

A mulher é diferente do escravo porque delibera e, portanto, é livre. Como livre, deve ser governada, ao menos no âmbito doméstico, como cidadã, como uma igual. Contudo, como o homem está mais apto a mandar do que a mulher – a não ser que a união de ambos de algum modo contrarie a natureza – esta relação é de permanente desigualdade. Por este motivo, eles nunca se alternam na função de governante e governado. Logo, a mulher deve ser tratada como cidadã, mas como uma cidadã de segunda categoria, na medida em que delibera, mas não tem poder decisório.

Já os filhos devem ser tratados como súditos no mesmo sentido em que há o governo do mais velho sobre os mais novos numa aldeia. Tal como o mais velho é mais apto a mandar do que o mais novo e menos desenvolvido, a autoridade exercida sobre os filhos é régia, pois quem os gerou os governa pela amizade e pela idade e é nisso que consiste a autoridade régia<sup>205</sup>.

Nos atentando à questão da diferença natural de caráter entre o homem e a mulher, que a coloca com a capacidade de deliberar, mas sem poder de escolha e, portanto, sempre como inferior, devemos nos perguntar, tal como no caso do escravo, de onde vem esta diferença.

Em seus escritos biológicos<sup>206</sup>, Aristóteles apresenta a mulher com várias características físicas distintas do homem. Como, por exemplo, um cérebro menor, um esqueleto diferente, uma pele mais pálida, ossos mais macios, menos dentes; e até mesmo características de caráter e virtude naturais que o levam a concluir que a mulher é de um sexo mais fácil de ser controlado<sup>207</sup>. De acordo com Robert Mayhew, “estes argumentos sobre ‘como lidar’ com as mulheres (...) visam sugerir que alguém

---

<sup>204</sup> Cf. Pol. 1259a 39.

<sup>205</sup> Cf. Pol. 1259b 1-15.

<sup>206</sup> *Partes dos Animais e História dos Animais*.

<sup>207</sup> ARISTÓTELES. *História dos Animais*. 488b 12-15.

terá mais sucesso treinando uma mulher para os afazeres domésticos do que um homem livre”<sup>208</sup>.

Mas vale notar que, quando Aristóteles fala, em sua biologia, sobre as diferenças de caráter e virtude natural entre homem e mulher ele não está se referindo às virtudes morais, virtudes no sentido estrito do termo, tal como aquela encontrada em seus escritos éticos. Ainda segundo Mayhew,

Quando Aristóteles descreve, na biologia, a bravura, a covardia, o espírito mais fraco, a maciez e o resto, ele não tem em mente estados de caráter que resultam de deliberação e escolha, mas antes, o análogo (ou precursor) a estes estados, que são encontrados apenas em seres humanos<sup>209</sup>.

Assim, quando o filósofo usa argumentos em sua biologia que são baseados no caráter da mulher ou da fêmea, ele está falando apenas das qualidades de caráter que são características dos animais e dos homens, por natureza, mas que se encontram à parte do elemento racional.

Isso porque a razão está fora do escopo da biologia. Como afirma Aristóteles,

O que foi dito sugere a questão, se deve ser toda a alma ou apenas uma parte dela, a consideração que pertence à província da ciência natural. Agora, se é de toda a alma que esta deve cuidar, então não há lugar pra nenhuma outra filosofia além dessa. Pois, se pertence em todos os casos e uma e mesma ciência tratar lidar com os objetos correlatos – e uma e mesma ciência cuida, por exemplo, da sensação e dos objetos do sentir – e assim também a alma racional e os objetos do intelecto, sendo correlatos, devem pertencer a uma e mesma ciência, disso se segue que a ciência natural terá que incluir tudo em sua província<sup>210</sup>.

Se a alma racional não pertence ao âmbito da biologia, então não é por nenhuma das diferenças físicas enumeradas acima que a mulher é diferente do homem. Nenhuma destas diferenças constituem o verdadeiro motivo pelo qual a

---

<sup>208</sup> MAYHEW, R. *The female in Aristotle biology. Reason or Rationalization*. Chicago: University Press, 2004. p.95.

<sup>209</sup> MAYHEW, Obra citada, p. 97.

<sup>210</sup> ARISTÓTELES. *Partes dos Animais*. Translated by W. Ogle. *Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: University Press, 1995. Sixth Printing. Tradução nossa, 641a 32-b2. Ver também 641a 16-ss.

mulher não se iguala ao homem. A diferença da mulher se funda na sua capacidade deliberativa que, inferior ao homem, não possui poder de escolha. Logo, a mulher é por natureza diferente do homem porque o *logos* se encontra nela disposto de um modo diferente.

Mas o que isso quer dizer?

Em *De Anima*<sup>211</sup>, Aristóteles enumera as partes da alma de acordo com os princípios que elas produzem: nutrição, sensação, dianoética e movimento. Todas essas coisas são partes da alma, separáveis entre si pela definição. Às plantas, cabe a parte nutritiva, aos animais, o nutritivo, o sensitivo e o movimento. A peculiaridade do homem consiste em ter também a parte da alma dianoética, responsável pelo elemento racional.

Uma vez que a nutrição diz respeito a geração e corrupção, ela é inseparável do corpo. Assim também é a alma desiderativa ou sensitiva, que responde pelas sensações e suas apreensões. Como ânimo, docilidade, pavor, ousadia, alegria e as demais sensações sempre vêm acompanhadas de reações físicas, estas afecções da alma parecem ter o corpo como algo indispensável. De fato, diz Aristóteles, “é evidente que as afecções são organizações na matéria”<sup>212</sup>. Elas não podem ser sem matéria porque as sensações incluem o corpo, tal como o encolerizar-se, por exemplo, é um certo movimento de um corpo, e assim por diante. E todas essas afecções são objeto do estudioso da natureza, uma vez que se trata de matéria<sup>213</sup>. Deste modo, como parte do corpo (material), nutrição e sensação pertencem ao escopo da biologia.

Dado o fato de que a alma se condói, se alegra, ousa e teme, se irrita, percebe e pensa, podemos dizer que a alma tem movimento. Se pensamento é movimento, então parece não poder haver pensamento sem matéria porque a matéria é o que permite o movimento, ao passo que a forma é estática.

Mas a inteligência parece surgir como uma essência e não se corromper<sup>214</sup>, tal como se fosse sem matéria, ou pura forma. De fato, a alma racional é definida como aquela que nada tem de material.

---

<sup>211</sup> ARISTÓTELES. *De Anima*. Livros I-III (trechos). Tradução de Lucas Angioni. Textos Didáticos. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002. 2a. edição.

<sup>212</sup> De Anima, 403a 24.

<sup>213</sup> Cf. De Anima, 403a 29.

<sup>214</sup> Cf. De Anima, 408b 18.

É razoável que ela tampouco seja misturada com o corpo: pois, caso contrário, ela mesma se tornaria de uma certa qualidade determinada, ou fria ou quente, ou até mesmo lhe haveria um órgão, tal como o há para a capacidade sensitiva: não obstante, presentemente, não há nenhum órgão<sup>215</sup>.

Contudo, ainda que a razão não seja uma parte do corpo, tal como a sensação o é, ela é uma parte da alma e o papel da alma é sempre o de interagir com o corpo. Afinal, todo ser vivo é uma composição de forma e matéria, ou de alma e corpo.

Dizemos que um dos gêneros dos entes é a essência, e, desta, um dos sentidos é como matéria – aquilo que por si mesmo não é *um isto* –, ao passo que outro é como configuração e forma, segundo a qual já se diz *um isto*, e em terceiro lugar, o composto de ambas. E a matéria, por seu lado, é potência, ao passo que a forma é efetividade (...) Todo corpo natural que participa da vida é essência, e essência desse modo: a saber, como essência composta [forma e matéria]<sup>216</sup>.

A alma equivale à forma porque é a essência segundo a definição: é a essência enquanto a definição de um corpo que, em si mesmo, possui princípio de movimento e repouso, isto é, que possui matéria<sup>217</sup>. A alma é o lugar das formas, mas formas que se aplicam a uma matéria. Caso contrário não é alma de um ser vivo. Por mais que a inteligência seja separada e seja como forma, ou definição, ela está ligada a um corpo material e existe com ele.

Por isso, inclusive, concebem acertadamente aqueles a quem parece que a alma nem é sem corpo, nem é tampouco um corpo: pois ela não é um corpo, mas sim algo de um corpo [que pertence a um corpo], e por isso ela ocorre no corpo, e inclusive num corpo de um certo tipo<sup>218</sup>.

É fato que não é o corpo que é a efetividade da alma, mas a alma é efetividade do corpo. Por isso, ela pode ser considerada em separado, ou, ao menos, alguma parte

---

<sup>215</sup> De Anima, 429a 20.

<sup>216</sup> Cf. De Anima, 412a 6-15.

<sup>217</sup> Cf. De Anima, 412b 16.

<sup>218</sup> De Anima, 414a 23.

dela, como a racional. O fator eficiente, porque eterno e imutável, é mais valioso que o padecente; assim como o princípio (forma) é mais valioso que a matéria<sup>219</sup>. O que implica dizer que ele pode existir em si mesmo, isolado da matéria.

Entretanto, por mais que a alma seja inalterável, o composto de alma e corpo (ou forma e matéria) se altera. Exemplo disso, diz Aristóteles, é o fato de a inteligência e a visão se corromperem na velhice. Elas não se corrompem em si mesmas; é apenas aquilo no que elas se encontram que corrompe. A alma não se modifica, o que se modifica é aquilo no que ela está presente<sup>220</sup>. A forma em si não muda, ela é inalterável. Mas muda o conteúdo que está em ligação com a matéria, esta sim passível de mudança e corrupção, o que altera o conjunto. Destarte, por mais que a alma seja em si mesma inalterável, o composto de alma e matéria muda.

Ademais, a alma racional também participa da matéria na medida em que o intelecto, ou razão, interage com a sensação. A virtude moral nada mais é que razão mais sensação. É por nos encolerizarmos forte ou fracamente, etc., nos dispormos bem ou mal diante de uma situação que sempre envolve emoção, que nos comportamos virtuosamente ou não. Logo, neste caso o intelecto, por interagir necessariamente com emoções, se encontra interligado à matéria, como alma sensitiva.

Por isso acreditamos que, tal como no caso do escravo, a diferença entre a fêmea e o macho na espécie humana não é uma diferença de forma, tal como se a razão, por ser externa à matéria e pertencer exclusivamente à forma, fosse tão radicalmente distinta do resto que produzisse, por definição, um outro ser. A diferença está naquilo que é o composto de forma e matéria. Prova disso é o fato de que a diferença natural entre homem e mulher, ou entre homem e escravo, não é passível de ser classificada como uma diferença de espécie, no sentido aristotélico do termo.

Visto que há, de um lado, definição e, de outro, matéria, produzem diferença em espécie todas as contrariedades que residem na definição, ao passo que não a produzem todas as contrariedades que residem naquilo que está composto com a matéria<sup>221</sup>.

---

<sup>219</sup> Cf. De Anima, 430a 18.

<sup>220</sup> Cf. De Anima, 408b 25.

<sup>221</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica X*, 1058a 37 – 1058b. Tradução de Lucas Angioni. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução* n. 9. IFCH/UNICAMP: Campinas, 2004.

Assim, a diferença racional não produz diferença de espécie: a diferença que ela produz é de outro tipo. Os homens (num sentido geral) compõem uma mesma espécie ainda que uns se distingam entre pretos e brancos, ou entre machos e fêmeas ou, ainda, entre escravos e livres. É por concomitância que o homem é branco, ou não; ou fêmea ou não; escravo ou não<sup>222</sup>. Tal como um círculo de bronze ou de madeira também não são distintos em espécie. Porém, um círculo de bronze e um triângulo de bronze o são, uma vez que sua diferença reside na forma<sup>223</sup>.

Macho e fêmea são afecções próprias do animal, mas não estão presentes na essência, mas sim na matéria e no corpo; por isso, o mesmo esperma pode se tornar fêmea ou macho, na medida em que sofrer certa afecção<sup>224</sup>.

Se a diferença entre homem, mulher e escravo não está na forma, ao menos quando considerada em si mesma, então só pode estar na união de forma mais matéria, como sugerimos acima. Também não pode estar apenas na matéria, porque aí seria uma diferença simplesmente biológica, e sabemos que a razão inclui algo mais do que apenas o material.

Então, acreditamos que a diferença – por mais que resida na alma racional – não pode ser uma diferença que se situe unicamente na forma. Pois, se fosse o caso, homem e mulher, ou senhor e escravo, seriam tão distintos como uma espécie da outra. Contudo, isso não é o caso.

## **Conclusão**

Começamos esse texto expondo a tese aristotélica que o distancia de Platão. Cabe agora retornar a este ponto e esclarecer a diferença entre eles, no que diz respeito à qualidade específica do governante.

---

<sup>222</sup> Cf. *Metafísica X*, 1053b 9.

<sup>223</sup> Cf. *Metafísica X*, 1053b 15.

<sup>224</sup> *Metafísica X*, 1058b 21.

Para Platão, ao contrário de Aristóteles, a arte política não está condicionada a uma natureza específica do homem. Esta é uma ciência teórica, que somente pode ser apreendida por uma ascensão dialética da razão, que parte dos particulares sensíveis e chega aos universais, à verdadeira realidade das coisas. É fato que Platão afirma que tal ascensão está restrita a alguns poucos homens. Mas isso não implica que estes homens tenham necessariamente uma natureza diferencial. Ele afirma isso quase por empiria, por observar, nos casos em geral, como um movimento desse tipo é difícil. Porém, é por acreditar na dialética como fonte de conhecimento, que Platão considera a ciência aquilo que trata unicamente dos universais, e nunca dos particulares. Estes últimos constituem apenas os borrões que somos capazes de perceber em nossa vida cotidiana, mas que não representam o que as coisas verdadeiramente são. As verdadeiras essências só podem ser obtidas através dos universais, porque é unicamente por meio deles que compreendemos a relação causal explicativa das coisas. Por isso, para Platão, são os universais, as 'Ideias' das coisas, que devem pautar as nossas ações, se queremos ser bons naquilo que fazemos. Se a verdade está nas Ideias, então só é possível que um governante exerça bem o seu poder se tiver conhecimento daquilo que é a Ideia da arte política.

Aristóteles, diferentemente de Platão, crê que as realidades sensíveis, particulares e contingentes, são a fonte de conhecimento das coisas ao nosso redor. Mesmo o universal não existe fora das coisas; antes, deve ser apreendido pela sensação e pela experiência do particular. Por isso, para ele, até mesmo a arte política não pode ser uma ciência teórica: porque trata do cotidiano do homem, ela necessariamente versa sobre o particular. De fato, a política é uma ciência prática e, enquanto tal, está relacionada à parte da razão que é denominada calculadora, que pertence àquele a quem por excelência podemos chamar de animal político.

Assim, as diversas autoridades versam sobre pessoas naturalmente diferentes. O que implica dizer que a diferença de natureza dos que compõem a relação de comando e subordinação exige um tipo específico de autoridade. Contudo, estas se concentram todas na figura de um único tipo de pessoa, de uma dada natureza: o homem que possui o *logos*. Desde o início deste texto, identificamos este elemento comum e buscamos interpretar, dentro da obra aristotélica, de que modo esta natureza específica pode reunir em si todas as autoridades.

O que ficou de fora desta dissertação é resolver a questão de que maneira, então, podemos afirmar que as autoridades se encontram interligadas. Para além desta



constatação sobre a natureza humana, faltou buscar se as diferentes autoridades são espécies de um mesmo gênero, se elas satisfazem os requisitos para tal; ou, se trata-se de diferentes coisas, coincidentes apenas por homonímia. Deixaremos esta questão para um próximo projeto.

## **BIBLIOGRAFIA**

### **Obras de Aristóteles**

*De Anima*. Livros I-III (trechos). Tradução de Lucas Angioni. Textos Didáticos, n. 38. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002. 2ª. edição.

*Física I e II*. Tradução e notas de Lucas Angioni. Edição bilíngue. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n.1. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002.

*Nicomachean Ethics*. Translated with introduction, notes and glossary by Terence Irwin. Cambridge: Hackett, 1999. 2ª. Edition.

*Parts of Animals*. Translated by W. Ogle. *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: University Press, 1995. Sixth Printing.

*Política*. Tradução e notas de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Edição bilíngue. Lisboa: Editora Vega, 1998.

*Metafísica, Livros IX e X*. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n.9. IFCH/UNICAMP: Campinas, 2004.

*The Complete Works of Aristotle*. Volume one and two. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: University Press, 1995. Sixth Printing.

### **Obras de Platão**

*A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949. 5ª. Edição.

*Político*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. 1ª. edição.

### **Bibliografia secundária**

- AUSTIN, M. E VIDAL-NAQUET, P. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. Tradução de Antonio Gonçalves e Antonio Nabarrete. Lisboa: Edições 70, 1972.
- BODÉÛS, R. *Aristóteles: a justiça e a cidade*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- BODÉÛS, R. *Os fundamentos naturais do direito e a filosofia aristotélica*. Tradução de Paulo Baptista Caruso McDonald. In: *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles*. Org. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2010. pp. 339-378.
- CASTORIADIS, C. *Sobre o Político de Platão*. Tradução de Luciana Moreira Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.
- GOLDSCHMIDT, V. *La théorie aristotélicienne de l'esclavage*. In: *Écrits: études de philosophie ancienne*. V. 1. Paris: Vrin, 1984. pp. 63-79.
- KEYT, D.; MILLER, Jr. F. D. (ed.) *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell, 1991.
- KRAUT, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton, University Press, 1991.
- KRAUT, R. *Aristotle – Political Philosophy*. Oxford, University Press, 2002.
- LOPES, M. *O animal político: estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.
- MANSION, S. *La conception aristotélicienne de la science*. In: *Le jugement d'existence chez Aristote*. Paris: Louvain, 1946. pp.7-17.
- MAYHEW, R. *The Female in Aristotle's biology. Reason and Rationalization*. Chicago: University Press, 2004.
- MILLER, F. D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford, University Press, 1997.
- NATALI, C. *Ações humanas, eventos naturais e a noção de responsabilidade*. Tradução Dioclézio Domingos Faustino. In: *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles*. Org. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2010. pp. 319-338.
- VERGNIÈRES, S. *Ética e Política em Aristóteles*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus Editora, 1999.
- VERNANT, J. P. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel; Editora Bertrand, 2009.
- WOLFF, F. "Aristote démocrate". *Philosophie*, n. 18, 1988.

WOLFF, F. *Aristóteles e a Política*. Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

ZINGANO, M. “*Eudaimonia* e Bem Supremo em Aristóteles”. *Analytica*. Rio de Janeiro, I, 2, 1994.

ZINGANO, M. *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles*. Organizador. São Paulo: Odysseus, 2010.