

ARGUMENTOS DE ARISTÓTELES PARA SUA ANTROPOLOGIA POLÍTICA E A EXISTÊNCIA NATURAL DA *POLIS*

ARISTOTLE'S ARGUMENTS FOR HIS POLITICAL ANTHROPOLOGY AND THE NATURAL EXISTENCE OF THE *POLIS*

MANUEL KNOLL

Department of Political Science and International Relations Turkish-German University, Istanbul, 34820 Beykoz

manuel.knoll@tau.edu.tr

Received: 25 Mar 2023

Accepted: 02 April 2023

Published: 03 Jun 2023



de que a *polis* existe por natureza e de que o homem é, por natureza, um animal político são complementares. Este artigo apresenta uma interpretação das duas afirmações ou teses complementares, argumentando que, em *Pol.*, I, 2, Aristóteles concebe exclusivamente os seres humanos como animais políticos porque todo o capítulo se concentra na análise da *polis*, uma comunidade peculiar aos seres humanos. Ele também examina a afirmação de Aristóteles de que a polis “é por natureza anterior (*proteron*) à família e ao indivíduo” (*Pol.*, I, 2, 1253a18-19). O artigo discorda dos estudiosos que entendem essa afirmação como uma terceira tese e um teorema independentes e argumenta que a afirmação de Aristóteles funciona como um forte argumento para a tese de que o homem é, por natureza, um animal político. Além disso, afirma que Aristóteles não defende uma teoria orgânica da *polis* nem tem uma “tendência ao totalitarismo” (J. Barnes).

Palavras-Chave: Aristóteles. Antropologia política. Existência natural. Polis. Animal político. Prioridade da polis. Unidade da política. Teoria orgânica da polis. Totalitarismo.

* A tradução deste artigo ao português foi autorizada pelo responsável editorial das Éditions de la Sorbonne. O texto original foi publicado por Dr. Manuel Knoll em: “Aristotle’s Arguments for his Political Anthropology and the Natural Existence of the Polis”, in: Refik Güremen/ Annick Jaulin (eds.): *Aristote, l’animal politique*, Paris: Publications de la Sorbonne, 2017, pp. 31–57. Todos os textos originais em inglês, incluindo as citações, foram aqui traduzidos para o português, conservando-se somente os termos gregos no original.

Abstract: Aristotle's *Politics* is not only famous for its theory of constitutions, but for its statements about human nature. According to the central claim of Aristotle's political anthropology, man is by nature a political animal (*phusei politikon zōon*). This famous statement is presented as the conclusion of the first set of arguments that Aristotle develops in the second chapter of book I of the *Politics* (*Pol.*, I, 2, 1252a24–1253a3). Aristotle's statement is inextricably linked with the claim that the *polis* exists by nature (*phusei*), which he mentions in the same phrase, as part of his conclusion: "From these considerations it is evident that the *polis* is one of the things that exist by nature, and that man is by nature a political animal" (*Pol.*, I, 2, 1253a1–3). Evidently, the claims that the *polis* exists by nature and that man is by nature a political animal are complementary. This article presents an interpretation of the two complementary claims or theses arguing that in *Pol.*, I, 2 Aristotle conceives exclusively of human beings as political animals because the whole chapter focuses on the analysis of the *polis*, a community peculiar to humans. It also examines Aristotle's claim that the *polis* "is by nature prior (*proteron*) to the household and to the individual" (*Pol.*, I, 2, 1253a18–19). The paper disagrees with scholars who understand this claim as an independent third thesis and theorem and argues that Aristotle's claim functions as a strong argument for the thesis that man is by nature a political animal. Furthermore, it contends that Aristotle neither defends an organic theory of the *polis* nor has a "tendency towards totalitarianism" (J. Barnes).

Keywords: Aristotle. Political Anthropology. Natural Existence. Polis. Political Animal. Priority of the *polis*. Unity of the *Politics*. Organic theory of the *polis*. Totalitarianism.

Introdução

A *Política* de Aristóteles não é apenas famosa por sua teoria das constituições, mas por suas declarações sobre a natureza humana. De acordo com a afirmação central da antropologia política de Aristóteles, o homem é, por natureza, um animal político (*phusei politikon zōon*)¹. Essa famosa afirmação é apresentada como a conclusão do primeiro conjunto de argumentos que Aristóteles desenvolve no segundo capítulo do livro I da *Política* (*Pol.*, I, 2, 1252a24-1253a3). A afirmação de Aristóteles está inextricavelmente ligada à alegação de que a *polis* existe por natureza (*phusei*), que ele menciona na mesma frase, como parte de sua conclusão: "A partir dessas considerações, é evidente que a *polis* é uma das coisas que existem por natureza, e que o homem é, por natureza, um animal político" (*Pol.*, I, 2, 1253a1-3)². Evidentemente, as afirmações de que a *polis* existe por natureza e de que o homem é, por natureza, um animal político são complementares.

¹ De acordo com nossas fontes, o termo "zōon politikon" foi usado pela primeira vez no *Phaedo* de Platão. Nesse diálogo, Sócrates afirma que as almas dos homens moderados e justos reencarnarão em uma "espécie política e gentil (*politikon kai émeron genos*)", como abelhas, vespas e formigas, ou mais uma vez na espécie humana (82 b).

² Todas as minhas traduções da *Política* são baseadas na edição de W.D. Ross (1957).

É importante observar que as afirmações de Aristóteles são ambas teses que são respostas críticas às visões filosóficas que prevaleciam em sua época. De acordo com Fred D. Miller, “A tese de que a *polis* é (ou existe) por natureza é o núcleo do naturalismo político de Aristóteles. É claramente uma resposta àqueles, como os sofistas, que afirmam que a *polis* - juntamente com suas leis e justiça - existe por convenção e não por natureza”.³ Da mesma forma, Wolfgang Kullmann afirma que é “importante para Aristóteles combater a concepção de que o Estado ocorreu por convenção [*nomói*] e é baseado em um contrato social”.⁴ Para Kullmann, a tese de Aristóteles de que a *polis* existe por natureza é dirigida em particular contra Demócrito e talvez Protágoras; Miller a relaciona com o sofista Kallikles e seu argumento no *Górgias* de Platão (482 c-484 c).⁵ No mito que Protágoras relata no diálogo que Platão deu seu nome, ele afirma que, no início, os seres humanos viviam dispersos. Somente depois de muitas tentativas malsucedidas de formar uma comunidade política, eles conseguiram fazê-lo com a ajuda de Zeus, que lhes enviou justiça e um senso de vergonha (*Prot.*, 322 a-d). O argumento de Kallikles parte da oposição entre natureza (*phusis*) e lei ou costume (*nomos*), que é comum a vários sofistas que criticam as leis positivas e os costumes, apelando para a natureza, a lei da natureza e o direito natural. Como uma fonte superior de lei, a natureza fornece um padrão para criticar as leis e as ordens políticas criadas pelo homem. Os sofistas Antífon e Hippias de Elis entendem as leis escritas da *polis* e seus costumes como convenções humanas e as criticam apelando para a igualdade natural dos homens.⁶ O próprio Aristóteles menciona na *Política* a opinião do sofista Lykophron, que afirmava, com toda a probabilidade, que a *polis* “é meramente uma aliança” e que “a lei é apenas um pacto” e “um garantidor das reivindicações justas dos homens uns sobre os outros” (*Pol.*, III, 9, 1280 b8-11).⁷

Com relação à afirmação de Aristóteles de que o homem é, por natureza, um animal político, Olof Gigon critica os muitos intérpretes que não estão cientes de que essa é a tese

³ Miller (1995, p. 37).

⁴ Kullmann (1991, p. 107). Na frase seguinte, Kullman afirma: “As observações biológicas oferecem bons argumentos contra essa tese, que remonta a Demócrito e provavelmente também foi defendida pelos sofistas”.

⁵ Kullmann (1991, p. 107, n. 43); Miller (1995, p. 37, n. 23).

⁶ Para Hippias, ver Xen. *Mem.*, IV, 4, 13, e Platão, *Protágoras*, 337c-d. Para Antífona, veja Diels & Kranz 83, 4; 87 B44; cf. Nestle (1956, pp. 208-212). Para visões semelhantes de sofistas anônimos que afirmam que a origem das leis - e muito provavelmente também da ordem política - são convenções ou pactos, ver *República* de Platão, 358e-359b.

⁷ Para abordagens contratualistas na filosofia jurídica e política antiga, consulte Sprute (1989).

altamente singular de Aristóteles (“eine These höchst eigener Prägung”).⁸ Longe de ser uma visão grega comum, com sua tese Aristóteles se opõe ao cansaço e à aversão comuns em relação à *polis*, que era geralmente considerada um fardo ou um empreendimento moralmente duvidoso, do qual se deveria ficar longe. De acordo com Gigon, foi especialmente Aristippos de Kyrene que declarou que o filósofo não precisa da *polis* e de suas leis, e que a soberania interior só pode ser alcançada ao se desvincular dos laços civis e ao se retirar para uma vida privada (cf. Xenofonte, *Mem.*, 2, 1, 8-13).⁹ Ao contrário desses críticos da *polis*, Aristóteles queria demonstrar sua tese de que o homem não pode existir sem a *polis*.¹⁰ Para Eckart Schütrumpf, a tese de Aristóteles de que o homem é, por natureza, um animal político é dirigida contra o individualismo extremo de Kallikles, que, no *Górgias* de Platão, se opõe às ordens políticas e legais comuns e afirma que poucos indivíduos excepcionais têm o direito natural de obter mais bens do que os membros da multidão e de governá-los (482c-484c).¹¹

As afirmações de Aristóteles de que a *polis* existe por natureza e que o homem é, por natureza, um animal político, não são evidentes por si mesmas. Em vez disso, elas devem ser entendidas como teses que precisam ser fundamentadas por razões e argumentos. Isso se torna evidente não apenas pelo fato de serem respostas a visões filosóficas contemporâneas, mas também pelas críticas modernas à filosofia política de Aristóteles. No capítulo 17 do *Leviatã*, Thomas Hobbes apresenta cinco argumentos pelos quais os homens não podem, “como as abelhas e as formigas, viver socialmente uns com os outros”.¹² Ao contrário desses animais gregários, os homens são egoístas que competem uns com os outros, o que leva a conflitos e guerras. Para Hobbes, o Estado não existe por natureza, mas é um “homem artificial” que é criado “pela arte”. Em seu *Segundo Discurso*, Jean-Jacques Rousseau fala sobre o homem natural (“*l’homme naturel*”), que não é de forma alguma um animal político (Préface).¹³ De acordo com Rousseau, o homem natural (“*l’homme sauvage*”) caminha sozinho pelos bosques, em harmonia com a natureza e consigo mesmo (Première Partie). É somente por meio de acidentes

⁸ Gigon (1973, p. 14). Ao contrário de Gigon, Hannah Arendt afirma que, com suas teses de que o homem é por natureza um animal político e um ser vivo que possui *logos*, “Aristóteles apenas formulou a opinião corrente da *polis* sobre o homem e o modo de vida político” (Arendt [1998, p. 27]).

⁹ Em seu comentário sobre a *Política*, Gigon afirma, a respeito de Xenofonte, *Mem.*, 2, 1, 8-13, que Aristipo via a *polis* como um mero produto da convenção (*nomos*) e influenciou Epicuro com essa visão e, muito provavelmente, os cínicos (Gigon [1973, p. 267]).

¹⁰ Gigon (1973, p. 14).

¹¹ Schütrumpf (1991, p. 212).

¹² Hobbes (1973, p. 88).

¹³ Rousseau (1997).

contingentes que as primeiras associações transitórias de homens são formadas e que, no curso da história, o estado se desenvolve (Seconde Partie).

Este artigo afirma que Aristóteles escreveu o segundo capítulo do livro I da *Política* (*Pol.*, I, 2) principalmente para explicar e fundamentar suas duas teses de que a *polis* existe por natureza e que o homem é, por natureza, um animal político. Ele argumenta que essas duas teses, embora conectadas, precisam ser claramente distinguidas, o que nem sempre é feito na literatura.¹⁴ A tese de que o homem é, por natureza, um animal político é uma parte central da antropologia política de Aristóteles, que define o homem também como um ser vivo que possui razão e fala (*zôon logon echon*) (*Pol.*, I, 2, 1253a9-10). Em *Pol.*, I, 2, a definição do homem como um animal que possui *logos* serve principalmente como um argumento para apoiar a tese de Aristóteles de que o homem é, por natureza, um animal político. Para fundamentar essas afirmações, este artigo reconstrói e examina as razões e os argumentos que Aristóteles apresenta para sustentar suas duas teses. Nem sempre é fácil discernir onde esses argumentos começam e terminam exatamente e qual das duas teses eles fundamentam com precisão. Ao esclarecer os argumentos de Aristóteles, é possível compreender melhor o capítulo, suas duas teses e sua antropologia política. Entretanto, o texto de *Pol.*, I, 2 permite reconstruções alternativas, e uma revisão da literatura revela uma variedade de interpretações diferentes desse capítulo denso e complexo. Os estudiosos discordam se “animal político” deve ser interpretado em um sentido biológico amplo ou no sentido restrito de que o termo só pode ser aplicado a seres humanos que vivem em uma *polis*.¹⁵ Este artigo argumenta que, em *Pol.*, I, 2, Aristóteles entende o termo em um sentido restrito porque todo o capítulo se concentra no conceito de *polis*. Outro problema diz respeito à interpretação da afirmação de Aristóteles de que a *polis* “é, por natureza, anterior (*proteron*) à família e ao indivíduo” (*Pol.*, I, 2, 1253a18-19). David Keyt e Fred D. Miller entendem essa afirmação como uma terceira tese e um teorema independentes.¹⁶ Essa interpretação não é convincente. Em vez disso, a afirmação de Aristóteles funciona como um forte argumento para

¹⁴ Em uma publicação recente, Adriel Trott afirma erroneamente que: “É geralmente aceito na literatura que *Política* I. 2 inclui quatro argumentos relativamente distintos para a naturalidade da *polis*” (2014, p. 42). De acordo com o foco de seu livro, *Aristotle on the Nature of Community*, essa afirmação subestima a importância e a relativa independência da tese de que o homem é, por natureza, um animal político. Em particular, o argumento do *logos* ou o argumento linguístico é, como este artigo demonstrará, principalmente um argumento para essa tese e apenas em segundo lugar para a existência natural da *polis*. O argumento da prioridade natural da *polis* é um argumento para ambas as teses.

¹⁵ Miller (1995, pp. 30-31).

¹⁶ Cf. Keyt (1991). Ao tratar a prioridade natural da *polis* como uma terceira tese e um teorema independentes, Miller (1995, pp. 45-56) segue Keyt.

a tese de que o homem é, por natureza, um animal político. Ao demonstrar que a alegação da prioridade natural da *polis* não é uma alegação independente, este artigo também mostra que os argumentos de Aristóteles em *Pol.*, I, 2 e sua antropologia política devem ser considerados como uma unidade coerente. Esse resultado dá suporte ao argumento conclusivo de que Aristóteles não defende uma teoria orgânica da *polis* nem tem uma “tendência ao totalitarismo”¹⁷. Em seus escritos, Aristóteles menciona sete vezes que o homem é um animal político.¹⁸ Com exceção da passagem em *Historia Animalium*, a maioria dessas ocorrências da afirmação é muito menos significativa do que em *Pol.*, I, 2.¹⁹ É por isso que este artigo se concentra no segundo capítulo do livro I da *Política* e em seu contexto.

A pesquisa sobre a *Política* de Aristóteles precisa enfrentar alguns problemas e questões filológicas e filosóficas bem conhecidos: Devemos considerar a *Política* de Aristóteles como uma obra unificada ou temos que entendê-la como uma composição de um tratado anterior e um posterior ou como uma coleção de ensaios políticos que foram escritos em diferentes períodos de sua vida?²⁰ Os oito livros da *Política* contêm uma teoria coerente ou há sérias inconsistências de doutrina ou de método entre os livros? As diferentes declarações de diferentes livros podem ser combinadas em algo como a filosofia política de Aristóteles? Como este artigo se concentra nos argumentos de um capítulo do livro I, pode-se supor que os problemas sobre o contexto mais amplo do capítulo sejam irrelevantes para ele. Entretanto, uma compreensão adequada do conteúdo do capítulo dois e sua colocação no início da *Política* permite algumas conclusões sobre a unidade da *Política*.

¹⁷ Barnes 1990, p. 259.

¹⁸ *Pol.*, I, 2, 1253a1-3, 7-9; *Pol.*, III, 6, 1278b17-30; *EN*, I, 7, 1097b8-11; *EN*, VIII, 12, 1162a17-19; *EN*, IX, 9, 1169b16-19; *EE*, VII, 10, 1242a22-27; *HA*, I, 1, 487b33-488a14.

¹⁹ Para um exame detalhado das ocorrências na *Ética a Nicômaco* e na *Ética Eudêmia*, consulte Morel (2015).

²⁰ Para uma visão geral da controvérsia entre uma visão genético-analítica e uma visão unitarista da *Política*, consulte Rowe (1991) e Schütrumpf (1980, pp. 287-326). A visão de que o ensino de Aristóteles se desenvolveu ao longo de sua vida foi popularizada pelo renomado livro de Werner Jaeger, publicado pela primeira vez em 1923 (Jaeger, 1955). Jaeger faz distinção principalmente entre a “*Política original (Urpolitik)*” especulativa (livros II, III, VII e VIII) e os livros empíricos posteriores IV-VI. Antes de Jaeger, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf já havia considerado dois grupos, os livros IV-VI e os livros VII/VIII, como dois sistemas doutrinários independentes (“zwei selbständige lehrgebäude”), que foram escritos em épocas diferentes (Wilamowitz-Moellendorf [1893, p. 355]). A introdução do *Companion to Aristotle's Politics* deixa em aberto a questão de uma interpretação apropriada: “Mas permanece uma questão em aberto se há alguma inconsistência importante de abordagem ou de doutrina na *Política* e, conseqüentemente, se há algum problema que a descoberta de diferentes estratos cronológicos poderia esclarecer” (Key&Miller [1991, p. 5]).

Vários argumentos fortes podem ser apresentados para afirmar que a *Política* é uma obra unificada.²¹ Um desses argumentos baseia-se no fato de que, no final do último parágrafo da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles esboça um plano ou programa para um tratado unificado sobre ciência política ou filosofia política, que é mais ou menos um esboço do conteúdo e da estrutura da *Política*.²² Não apenas esse último parágrafo, mas todo o último capítulo do livro X é uma transição para a *Política*. No início desse capítulo, Aristóteles conclui que, embora tenha feito um esboço de uma descrição suficiente da felicidade, das diferentes virtudes, da amizade e do prazer, seu empreendimento ainda não foi concluído. Como o objetivo da ciência prática é colocar o conhecimento em prática, ele ainda precisa examinar a educação correta para se tornar virtuoso e, portanto, para a felicidade ou o florescimento humano (*eudaimonia*). Essa educação precisa ser regulamentada por lei. Portanto, o que resta a fazer é examinar mais de perto as leis e a legislação (*nomothesia*). Para Aristóteles, a legislação é um ramo da arte ou ciência da política (*politiké*), e as leis são o produto dela (*EN*, X, 10, 1180b30-31, 1181a24). Antes de delinear seu plano ou programa da *Política*, Aristóteles declara que o exame das leis e da legislação, juntamente com a pesquisa sobre as constituições, completará sua filosofia do homem (*hê peri ta anthrópeia philosophia*), que é uma filosofia dos assuntos humanos e da conduta humana (*EN*, X, 10, 1181b15).

O termo “filosofia do homem” é muito próximo do termo “filosofia prática”, porque as principais subdisciplinas de ambas as ciências são a ética e a ciência política. Entretanto, o último capítulo do livro X deixa claro que o assunto da filosofia do homem compreende também uma ciência que hoje chamamos de pedagogia ou educação. Embora o livro VIII e o final do livro VII da *Política* contenham a maior parte dos pensamentos de Aristóteles sobre esse assunto, ele reflete sobre a educação em vários outros contextos de sua filosofia prática. O

²¹ Nossas fontes não nos permitem fornecer evidências finais e incontestáveis para uma tese unitarista forte, segundo a qual os oito livros da *Política* devem ser vistos como uma obra coerente e unificada. Entretanto, muitas razões e argumentos podem ser apresentados para uma tese unitarista fraca, segundo a qual os oito livros da *Política* desenvolvem uma teoria coerente e unificada das constituições. Muitas das supostas inconsistências da *Política não existem* ou desaparecem se levarmos a sério a distinção de Aristóteles entre quatro tarefas diferentes da teoria constitucional, que ele delinea no início do livro IV. Para meus argumentos contra a abordagem genético-analítica e para a tese unitarista forte e fraca, consulte Knoll (2009), Knoll (2011a), Knoll (2011b), Knoll (2012).

²² Veja meus argumentos em Knoll (2011a, pp. 128-130). Embora por razões diferentes, Christopher Rowe chega à mesma conclusão: “É justo dizer, então, que a *Ética a Nicômaco* nos leva a esperar uma obra mais ou menos exatamente do tipo que temos: uma que coloca “a constituição de um ideal absoluto” lado a lado com preocupações mais realistas. E isso certamente é suficiente para mostrar que Aristóteles está falando sério quando ele mesmo afirma, no início do Livro IV da *Política*, que ambos os tipos de empreendimento são igualmente parte da ciência política” (1991, pp. 72-73).

núcleo e o fundamento da filosofia do homem de Aristóteles, entretanto, é sua antropologia política, que não apenas afirma que o homem é, por natureza, um animal político, mas define o homem como um ser vivo que possui *logos*. Tanto os escritos éticos de Aristóteles quanto seu tratado sobre ciência política ou filosofia política baseiam-se em sua antropologia política.²³ A definição de Aristóteles do homem como o ser vivo que possui razão e fala também é uma tese central e o ponto de partida de sua psicologia política (*EN*, I, 13), que está intimamente ligada à sua antropologia política. Depois de introduzir o projeto de uma filosofia do homem no final da *Ética a Nicômaco*, no início da *Política* Aristóteles apresenta seu núcleo, sua antropologia política e os argumentos que a sustentam. Isso reforça a opinião de que a *Política* é uma continuação da *Ética a Nicômaco* que, mais ou menos, executa o plano ou programa delineado em seu último capítulo.²⁴ Entretanto, a observação de que Aristóteles entende a antropologia política que ele elabora e fundamenta em *Política*, I, 2 como parte de sua filosofia do homem não é interessante apenas no que diz respeito às questões da unidade da *Política* e da relação da *Ética a Nicômaco* com a *Política*. O fato de Aristóteles escolher o termo “filosofia do homem” para caracterizar toda a sua ciência prática também indica a importância e a centralidade de seus pontos de vista sobre a natureza humana e, portanto, de *Pol.*, I, 2 para sua filosofia prática.

O primeiro conjunto de argumentos de Aristóteles (*Pol.*, I, 2, 1252a24-1253a3)

Antes de Aristóteles iniciar os argumentos para sua antropologia política, ele observa no primeiro capítulo que aplicará um método analítico. A *polis* é um todo composto e a melhor maneira de examiná-la é dividi-la em seus elementos mais simples e menores.²⁵ Esses elementos não são primariamente os indivíduos, mas as três relações de marido e mulher, senhor e escravo,

²³ Já o argumento da função humana (*ergon*) de Aristóteles no livro I da *Ética a Nicômaco*, a partir do qual ele desenvolve sua definição central do florescimento humano (*eudaimonia*) como atividade virtuosa da alma (*psychê*), baseia-se em sua antropologia política e especialmente em sua definição do homem como um ser vivo que possui razão e fala (*EN*, I, 6, 1097b22-1098a20; cf. Knoll [2009, pp. 224-231]).

²⁴ Esse é um forte argumento contra a opinião de Werner Jaeger de que a forma da *Política* que nos foi transmitida certamente não foi elaborada a priori de acordo com um plano unificado e não foi composta em um único ato mental de criação (Jaeger [1955, p. 276]). Esse também é um forte argumento contra a opinião de Eckart Schütrumpf de que a *Política* representa um novo começo (“Neueinsatz”) e não se apresenta como uma continuação dos escritos éticos (Schütrumpf [1991, p. 171]). Ao ponderar sobre a questão de a *Política* ser uma continuação dos escritos éticos, Schütrumpf (1991) se concentra apenas no curto primeiro capítulo do primeiro livro da *Política*. Essa parece ser a razão pela qual ele não percebe a continuação da *Ética a Nicômaco* para a *Política*.

²⁵ No livro VII, Aristóteles entende a *polis* como uma coisa composta de acordo com a natureza (*kata phusin sunestôta*) (*Pol.*, VII, 8, 1328a22). Cf. livro *Pol.*, III, 1, 1274b38-41.

e pai e filhos (*Pol.*, I, 1, 1252a17-23, cf. *Pol.*, I, 3, 1253b4-8). O primeiro conjunto de argumentos de Aristóteles procede das duas comunidades originais de homem e mulher, e senhor e escravo, para a casa (*oikia*), e daí para a aldeia (*kômê*) e, finalmente, para a *polis*. Ele introduz esse argumento com a observação de que a investigação será mais bem-sucedida se examinar como seu objeto de estudo, a *polis*, se desenvolve desde o início (*ex archês*) (*Pol.*, I, 2, 1252a24).

Muitos intérpretes entenderam essa observação como significando que o primeiro conjunto de argumentos de Aristóteles é apenas ou principalmente um relato genético e histórico da origem e do desenvolvimento da *polis*.²⁶ Esse relato já pode ser encontrado na *República* e nas *Leis* de Platão.²⁷ Na *República*, Platão vê a origem da *polis* nas necessidades humanas que só podem ser satisfeitas por meio da cooperação e da divisão do trabalho, já que o indivíduo não é autossuficiente (*autarkês*) (*Rep.*, II, 369b-e). Ele apresenta uma história idealizada do desenvolvimento da *polis* em três estágios, começando com a *polis* “básica” e “saudável”, na qual cada um faz o que pode fazer melhor. Com o tempo, a multiplicação e o refinamento das necessidades levam ao luxo e a um modo de vida não saudável. Esse modo de vida é característico da *polis* “febril” (*Rep.*, II, 372d-e). As necessidades excessivas e a ganância (*pleonexia*) levam à guerra e a um patrimônio de guerreiros. No decorrer de sua educação, a *polis* “febril” é purificada, o que leva a uma *polis* “catártica” (*Rep.*, III, 399e).

No início do livro III das *Leis*, Platão declara que as cidades-estado devem ter existido por um “tempo enormemente longo” e que “durante esse período, milhares e milhares de estados surgiram, enquanto pelo menos o mesmo número, em quantidades igualmente vastas, foi destruído” (*Leis*, II, 676b-c).²⁸ Os principais motivos para isso foram as enchentes e as pragas. Após o grande dilúvio, a maioria das pessoas morreu e apenas algumas sobreviveram no topo das montanhas. As pessoas viviam “dispersas em lares separados e famílias individuais na confusão que se seguiu aos cataclismos” (*Laws*, III, 680d).²⁹ O membro mais velho da família governava como um rei justificado. No desenvolvimento posterior, “várias famílias se

²⁶ Cf. Schütrumpf (1991, pp. 185-187). Os estudiosos anglo-saxões geralmente falam sobre o “argumento genético” (Keyt [1991], pp. 128-131; Trott [2014], pp. 43-50).

²⁷ De acordo com Wolfgang Kullmann (1991, p. 96), “Não há dúvida de que Aristóteles tem Platão em mente, que se preocupa, tanto na *República* (II.369aff.) quanto nas *Leis* (III.676aff.), com o surgimento da *polis*”. Sobre os recursos de Aristóteles à *República* e às *Leis* de Platão, e sobre as semelhanças e diferenças de sua descrição da origem e do desenvolvimento da *polis*, veja também Schütrumpf (1991, pp. 186, 192-193, 200-201).

²⁸ Tradução de Saunders (1997).

²⁹ Saunders (1997).

amalgamam e formam comunidades maiores”, e esse é o tipo de progresso que leva à origem da *polis* (*Laws*, III, 680 e ss.).³⁰

Aristóteles retoma alguns elementos importantes das reflexões de Platão sobre o surgimento da *polis*. Ao contrário de Aristóteles, a história idealizada de Platão sobre o desenvolvimento da cidade na *República* não menciona nem a casa ou a família (*oikos*) nem a aldeia como elementos da *polis*. Entretanto, tanto para Platão quanto para Aristóteles, os homens que não vivem em uma *polis* não podem satisfazer todas as necessidades materiais e intelectuais e, portanto, não são autossuficientes. Para Aristóteles, a *polis* é definida até mesmo por sua autossuficiência (*autarkeia*) (*Pol.*, I, 2, 1252b29-1253a1). No livro II da *Política*, ele declara: “Um lar (*oikia*) é mais autossuficiente do que o indivíduo, e uma *polis* mais do que um lar, e uma *polis* é plenamente realizada apenas quando a comunidade é grande o suficiente para ser autossuficiente” (*Pol.*, II, 2, 1261b11-13). Em *Pol.*, I, 2, Aristóteles não elabora o aspecto econômico da autossuficiência da *polis*, que implica cooperação e divisão do trabalho. No entanto, ao mencionar o senhor e o escravo como um dos menores elementos da *polis*, ele deixa claro que o trabalho escravo contribui de forma substancial para a obtenção da autossuficiência.³¹ Sem a *polis*, como indivíduo, o homem não pode levar uma vida totalmente autossuficiente. Como o indivíduo é uma parte em relação a um todo, ele precisa da *polis* (*Pol.*, I, 2, 1253a25-27). Como será mostrado abaixo, essa não é apenas uma razão econômica pela qual o homem é, por sua natureza, um animal político.

Para o relato de Aristóteles sobre a origem e o desenvolvimento da *polis*, as *Leis* de Platão são ainda mais importantes do que a *República*. Como Platão, nas *Leis*, ele se refere à descrição de Homero dos ciclopes e declara que “eles viviam dispersos, que era a maneira como as pessoas costumavam viver nos tempos antigos” (*Pol.*, I, 2, 1252b23-24). “Isso é claramente”, como Wolfgang Kullmann corretamente comenta, “uma alusão a um estado histórico original do homem”.³² Obviamente, o primeiro conjunto de argumentos de Aristóteles no capítulo dois inclui pelo menos algumas suposições sobre o desenvolvimento histórico da *polis*. Para Aristóteles, assim como para Platão nas *Leis*, nos tempos antigos as pessoas não viviam como

³⁰ Kullmann observa: “Por trás da descrição de Platão, especialmente na *República*, está certamente a teoria de Demócrito sobre a origem da cultura, que podemos encontrar em outra versão na obra de Hipócrates *Sobre a Medicina Antiga*” (1991, p. 97; cf. p. 100).

³¹ O fim natural (*telos*) da união do senhor e do escravo é a sua preservação ou sobrevivência (*sôtéria*) (*Pol.*, I, 2, 1252a30-34).

³² Kullmann (1991, p. 97).

indivíduos isolados, mas “dispersas em lares separados e famílias individuais”. Para Aristóteles, a família é a comunidade natural mais antiga (*koinonia kata phusin*) (*Pol.*, I, 2, 1252b13). Ele até cita Hesíodo, que viveu por volta de 700 a.C., como uma fonte histórica para confirmar: “Primeira casa, e esposa, e um boi para o arado” (*Pol.*, I, 2, 1252b11-12). Nessa citação, Hesíodo fala sobre a casa de uma família pobre de camponeses que é composta principalmente de marido e mulher, e não de senhor e escravo. Os agricultores pobres, que desempenham um papel importante na poesia de Hesíodo, não podiam comprar escravos. O boi tinha de substituir o escravo. Assim como Platão nas *Leis*, para Aristóteles, o desenvolvimento prossegue de várias famílias para a aldeia. Os filhos e netos de uma família fundam suas próprias famílias. Essa é a forma mais natural (*kata phusin*) de como a aldeia surge. Assim como na casa, na aldeia o membro mais velho de uma família governa como um rei. Portanto, a realeza é a constituição política primordial ou a forma de governar (*Pol.*, I, 2, 1252b15-22).

As observações genéticas e históricas sobre a origem e o desenvolvimento da *polis* desempenham apenas um papel secundário na primeira parte do capítulo dois.³³ Elas apenas complementam os argumentos que Aristóteles apresenta para fundamentar suas duas teses: a de que a *polis* existe por natureza e a de que o homem é, por natureza, um animal político. A premissa subjacente de todo o capítulo, como será mostrado abaixo, é o entendimento teleológico de Aristóteles sobre a natureza (*Pol.*, I, 2, 1252b31-1253a1; cf. *Pol.*, I, 2, 1253a9). De acordo com esse entendimento, a natureza é uma ordem hierárquica de fins, na qual cada ser vivo, cada comunidade natural de seres vivos e cada parte de um ser vivo tem um determinado fim (*telos*) e uma função específica (*ergon*).

O primeiro conjunto de argumentos de Aristóteles baseia-se em seu método analítico. No entanto, em vez de aplicar esse método e apresentar as diferentes etapas analíticas para desmembrar a *polis* em seus menores elementos, ele pressupõe que a análise já está concluída e considera seus resultados como certos. Ele começa com as duas comunidades originais de homem e mulher, e senhor e escravo, que são os elementos básicos da família. Da família, Aristóteles segue para a aldeia, que consiste em várias famílias. Da aldeia, ele avança para a *polis*, que é composta de várias aldeias. O que Aristóteles apresenta na primeira parte do capítulo dois

³³ Em consonância com isso, Newman observa: Se “Aristóteles trata da questão da origem do Estado, ele a trata apenas incidentalmente, e no curso da prova de que o Estado existe por natureza” (1887a, p. 36). Kullmann chega a uma conclusão semelhante quando afirma sobre o argumento de Aristóteles que “o tema do desenvolvimento entra na discussão apenas de forma subsidiária. São os elementos básicos da *polis* que estão em foco aqui” (Kullmann 1991, p. 100). Cf. Ottmann (2001, p. 175).

não é a análise da *polis*, mas sua síntese a partir de seus diferentes elementos. Thomas Hobbes chamou esse último método de método sintético ou compositivo, que é uma contrapartida do método analítico ou resolutivo. Para entender como um relógio funciona, é necessário primeiro desmontá-lo e depois construí-lo novamente a partir de suas partes.³⁴ Aristóteles combina a composição da *polis* a partir de seus elementos com a apresentação de aspectos de seu desenvolvimento histórico.

No início do capítulo dois, Aristóteles declara que a investigação deve examinar como o sujeito, a *polis*, se desenvolve desde o início (*ex archés*) (*Pol.*, I, 2, 1252a24). Essa observação não precisa ser entendida apenas em um sentido genético e histórico. Ela também pode ter o significado analítico-sintético de que a pesquisa examina como a *polis* começa, ou se origina, a partir dos menores elementos dos quais é composta.³⁵ Os dois primeiros elementos que Aristóteles menciona são a mulher e o homem, e o senhor e o escravo. Com relação a essas duas comunidades originais, ele declara que “deve haver uma união daqueles que não podem existir um sem o outro” (*Pol.*, I, 2, 1252a26-27). Os homens não podem existir uns sem os outros; é por isso que eles se unem nas primeiras formas de comunidades naturais. Essa afirmação pode ser entendida como a primeira tese de Aristóteles que torna plausível o fato de o homem ser, por natureza, um animal político.

Aristóteles fundamenta sua primeira tese com a existência de duas comunidades originais que são ambas definidas por seus fins naturais e ambas surgem da necessidade (*anagkê*) (*Pol.*, I, 2, 1252a26). O fim natural (*telos*) da união do homem e da mulher é a reprodução da espécie. Essa comunidade original existe por natureza (*phusei*) em um sentido biológico, porque não vem à existência por escolha, mas pelo “desejo natural do homem de deixar uma imagem de si mesmo”, que o homem tem em comum com outros animais e plantas (*Pol.*, I, 2, 1252a28-30, cf. 1253a30-31). O fim natural (*telos*) da união entre senhor e escravo é sua preservação ou sobrevivência (*sôtêria*) como indivíduos, o que pode ser interpretado como um instinto natural.³⁶ Como existem governantes naturais (*phusei*) e súditos naturais, eles precisam se unir em uma

³⁴ Thomas Hobbes, *De Corpore*, cap. 6; cf. Höffe (2001, p. 22).

³⁵ Por entender o exame do desenvolvimento da *polis* desde o início (*ex archés*) meramente em um sentido genético e histórico, e por parecer não estar ciente de que o método analítico e o sintético muitas vezes andam juntos, Eckart Schütrumpf está enganado ao pensar que, no capítulo 2, Aristóteles abandona o método analítico, que ele havia proclamado no capítulo 1: “Das in Kap. 1 in Aussicht gestellte analytische Verfahren, den Staat in die kleinsten Einheiten zu zerlegen, wird im 2. Kap. nicht befolgt, stattdessen kündigt Ar. ein neues methodisches Verfahren an: die Dinge in ihrer “Entstehung und Entwicklung” zu betrachten” (Schütrumpf [1991, p. 185, cf. pp. 185-187]).

³⁶ Cf. Keyt (1991, p. 128).

comunidade que seja benéfica (*sumpheron*) para ambos. O critério de Aristóteles para os governantes naturais é a capacidade de “prever pelo exercício da mente” e, para os súditos naturais, de realizar essas coisas com seu corpo (*Pol.*, I, 2, 1252a30-34). Com essas breves observações, Aristóteles antecipa sua doutrina dos escravos por natureza, que é o principal tópico do livro I.³⁷ Os escravos por natureza têm a função (*ergon*) de fazer o trabalho necessário na cidade. Depois de apresentar essas duas formas de comunidades naturais, Aristóteles argumenta que elas são duas comunidades distintas. A mulher e o escravo são por natureza (*phusei*) distintos (*Pol.*, I, 2, 1252a34-1253b1). Essa já é uma primeira ilustração da doutrina de Aristóteles de que há diferentes formas de governo, que ele já havia mencionado no cap. 1 (*Pol.* 1 (*Pol.*, I, 1, 1252a7-16)).³⁸

Nos primeiros parágrafos do capítulo dois, o terceiro elemento básico do lar ou da família, a relação entre pai e filhos, é mencionado apenas pelo “desejo natural do homem de deixar para trás uma imagem de si mesmo”. O lar ou a família é a “união de acordo com a natureza (*koinonia kata phusin*) para a satisfação das necessidades diárias” (*Pol.*, I, 2, 1252b12-14). A família básica é composta pelas relações de marido e mulher e de senhor e escravo. O escravo humano só pode ser mantido por famílias economicamente bem-sucedidas. Nas famílias pobres, o boi tinha de substituir o escravo, pois um elemento servil é uma parte natural e necessária de uma família. Para Aristóteles, certamente não há um passo genético da relação entre marido e mulher para o lar, porque marido e mulher são simplesmente as partes essenciais da casa.

O próximo passo na síntese das comunidades naturais em direção à *polis* é a aldeia (*kómê*), como uma união de várias famílias. O fim (*telos*) da aldeia é “algo mais do que a satisfação das necessidades diárias” (*Pol.*, I, 2, 1252b15-16).³⁹ Aristóteles não deixa claro o que ele quer dizer exatamente com isso e onde ele traça a linha entre uma aldeia e uma *polis*. Por fim,

“A *polis* é uma comunidade perfeita (*koinonia teleios*) formada pela união de várias aldeias. Ela atingiu o limite da autossuficiência (*autarkeia*) praticamente completa. A *polis* passa a existir para o bem da mera vida (*zên*), mas existe para a vida boa (*eu zên*). Portanto, toda

³⁷ Para minha interpretação da doutrina de Aristóteles sobre os escravos por natureza, consulte Knoll 2009, pp. 149-156.

³⁸ No lar, um homem grego governa de forma diferente como marido sobre sua esposa e como senhor sobre os escravos. Essa doutrina, que Aristóteles elabora até certo ponto no livro I da *Política*, é uma crítica à doutrina de Platão sobre o governo (cf. Platão, *Políticos*, 258e-259d).

³⁹ Para uma tentativa de reconstrução detalhada do argumento de Aristóteles de que a aldeia existe por natureza, consulte Keyt (1991, p. 129).

polís existe por natureza (*phusei estin*) porque as primeiras formas de comunidade existem por natureza. A *polis* é o fim (*telos*) dessas comunidades, e a natureza (*phusis*) de uma coisa é o seu fim (*Pol.*, I, 2, 1252b27-32).

Aristóteles afirma que a *polis* é uma comunidade perfeita. Ele fundamenta essa tese com os argumentos de que somente a *polis* é autossuficiente e possibilita uma vida boa e perfeita.⁴⁰ A autossuficiência da *polis* significa que ela pode satisfazer todas as necessidades humanas e fornecer praticamente todos os bens humanos.⁴¹ O conceito de autossuficiência de Aristóteles não deve ser entendido apenas em um sentido econômico. Um dos fins (*telos*) da *polis* é certamente a sobrevivência ou a subsistência de seus cidadãos, a que Aristóteles se refere como “mera vida (*zên*)” (cf. Platão, *Rep.*, II, 369 d). Entretanto, esse não é o fim específico da *polis* em si, mas de todas as famílias que a compõem. O fim natural da *polis* é a boa vida (*eu zên*) ou o florescimento humano (*eudaimonia*) de seus cidadãos. Pelo fato de a *polis* ser capaz de realizar esse fim e satisfazer todas as necessidades materiais e intelectuais, ela é a comunidade perfeita.

No parágrafo citado acima, Aristóteles apresenta os dois principais argumentos para sua tese de que a *polis* existe por natureza, e não por convenção. Depois de demonstrar, passo a passo, que todas as formas de comunidade das quais a *polis* é composta existem por natureza, ele conclui que a *polis* tem de existir por natureza. A *polis* existe por natureza porque todos os seus elementos, especialmente as comunidades originais de homem e mulher, e senhor e escravo, existem por natureza (*phusei*).⁴² O fato empírico de que o homem não pode existir sozinho e se une em comunidades naturais apoia em parte a tese de Aristóteles de que o homem é, por natureza, um animal político, o que mais uma vez substancia sua tese de que a *polis* existe por natureza. De acordo com seu argumento, na *Física*, Aristóteles escolhe organismos vivos, como animais e plantas, como exemplos principais para ilustrar o termo “por natureza (*phusei*)” (*Física*, II, 1, 192b8-10). Ao contrário dos artefatos, os organismos vivos têm o início (*archê*) de suas mudanças e seu estado existente (*stasis*) em si mesmos e não na mente de um artesão. Eles

⁴⁰ Cf. outro vínculo de uma vida perfeita com uma vida autossuficiente (*Pol.*, III, 9, 1280b31-35). Cf. outro vínculo da *polis* com a autossuficiência (*Pol.*, VII, 4, 1326b2-24).

⁴¹ Cf. a classificação de Aristóteles dos bens como (1) externos, (2) do corpo, (3) da alma (*psychê*) (*EN*, I, 8, 1098b12 ff.). Em seu argumento, Aristóteles pressupõe que se entenda que a autossuficiência é um objetivo central e uma definição da *polis* (cf. Platão, *Rep.*, II, 369 b). Cf. o conceito de autossuficiência (Schütrumpf [1991, pp. 203-205]).

⁴² Cf. Schütrumpf (1991, p. 206). Contra o argumento de Aristóteles, pode-se objetar que ele comete a falácia da composição. No entanto, para Keyt, o argumento se baseia tacitamente no princípio da transitividade da naturalidade. Para um argumento de que o princípio da transitividade da naturalidade “é falso dentro do contexto da própria filosofia de Aristóteles”, e um contra-argumento convincente, veja Keyt (1991, pp. 130-131).

têm um impulso interno (*hormê*) para se mover no espaço, para crescer ou desaparecer e para mudar suas qualidades (*Física*, II, 1, 192b13-18). Organismos vivos, como os seres humanos, e corpos naturais, como a *polis*, persistem e mudam a partir de origens internas e causas internas.⁴³ Essas origens internas e causas internas são exatamente o que Aristóteles entende como natureza (*phusis*). Assim, na *Física*, ele define a natureza como “um princípio ou causa do movimento e do repouso” (*Física*, II, 1, 192b21-22, cf. *Física*, II, 9, 200b12-13).

O primeiro argumento de Aristóteles para a existência natural da *polis* lança alguma luz sobre a questão controversa de se Aristóteles percebe “um ser natural superior na *polis*” ou atribui a ela “qualquer tipo de caráter substancial”.⁴⁴ Embora Aristóteles implique que a *polis* tenha uma natureza (*phusis*) própria (*Pol.*, I, 2, 1252b31-32), e embora conceba o indivíduo como uma parte em relação a um todo, ele parece pressupor que, essencialmente, a *polis* não é outra coisa, ou mais, do que seus cidadãos. Em consonância com isso, no livro III, Aristóteles menciona uma controvérsia sobre o que é a *polis* e declara que a *polis* consiste em um certo número de cidadãos que é suficiente para uma vida autossuficiente (*Pol.*, III, 1, 1274b38-41, 1275b20-21). No livro II, ele enfatiza, contra o ideal de Platão da maior unidade possível da *polis*, que a *polis* é, em sua natureza (*tên phusis*), uma multidão (*Pol.*, II, 2, 1261a18; cf. *Rep.*, V, 462a-b). De acordo com o *nomos* (lei, costume) de sua época, ele atribui a cidadania apenas aos homens, o que também explica por que as três comunidades que compõem a família, ou lar, estão todas centradas no homem.

Aristóteles afirma que a *polis* realizada é o fim (*telos*) das formas originais das comunidades naturais. Essa tese é o núcleo de seu argumento teleológico para a existência natural da *polis*, que pressupõe sua compreensão teleológica da natureza. A tese de Aristóteles pressupõe que a *polis* já é inerente às comunidades mais básicas, como um fim. De fato, ele declara que, por natureza (*phusei*), “há um impulso ou instinto (*hormê*) em todos os homens” em direção a uma *polis* (*Pol.*, I, 2, 1253a29-30). Na terminologia de sua filosofia da natureza, a *polis* herda como um fim natural

⁴³ Aristóteles entende a *polis* como uma coisa composta de acordo com a natureza (*kata phusin sunestôta*) (*Pol.*, VII, 8, 1328a22). Cf. livro *Pol.*, III, 1, 1274b38-41. No livro V da *Política*, Aristóteles examina o início e as causas internas de uma *polis* que levam à revolta (*stasis*) e a uma mudança (*metabolê*) de sua constituição.

⁴⁴ Kullmann (1991, p. 109). Após uma discussão mais longa sobre essa questão, Kullmann conclui: “Qualquer tipo de interpretação substancial do político está longe da mente de Aristóteles” (1991, p. 114). Pierre Pellegrin concorda com a conclusão de Kullmann e diz “que toute naturelle qu'elle soit, la cité n'est pas une substance (ousia) naturelle, et Aristote résiste fort bien à la tentation de “naturaliser” la cité au point d'en faire un organisme naturel” (p. 30). Bernard Yack, que cita parte da literatura mais antiga sobre essa questão, também defende a opinião de que Aristóteles não pensa “na polis como uma substância com sua própria natureza” (1993, p. 92). Pelo contrário, Adriel M. Trott afirma que, para Aristóteles, a polis tem “uma natureza própria” (Trott 2014, p. 51).

em todos os homens como uma potencialidade (*dunamis*). Assim como uma semente tem o impulso interno para crescer e se tornar uma árvore, por meio de homens individuais a *polis* como um todo alcança um impulso para sua realização (*energeia*). Embora o início interno e as causas internas do desenvolvimento da *polis* estejam nos homens, os seres humanos são fundamentalmente desiguais para Aristóteles.⁴⁵ Nem o impulso ou instinto (*hormê*) de fundar uma *polis* é igualmente forte em todos os homens, nem todos têm a capacidade de legislar. Aristóteles elogia o primeiro legislador e fundador de uma nova *polis* como a causa dos maiores bens (*Pol.*, I, 2, 1253a30-31).⁴⁶ Por meio de seu instinto natural e de sua habilidade política, a *polis* passa a existir por natureza.⁴⁷ Assim como uma semente precisa de tempo para se transformar em uma árvore, Aristóteles entende a realização da *polis*, como Platão no *Nomoi*, como um desenvolvimento histórico da família para a aldeia e para a *polis*. O relato genético e histórico de Aristóteles sobre o desenvolvimento da *polis* apóia e ilustra seu argumento teleológico para a existência natural da *polis*. De acordo com seu conceito teleológico subjacente, Aristóteles entende a natureza principalmente como a forma (*eidos*, *morphê*) de uma coisa (*Física*, II, 1, 193b6-7). A forma tem a fonte ou o início de seu movimento em si mesma e, portanto, é tanto uma causa eficiente quanto uma causa final. Como disposição interna e fim dos seres humanos, a *polis* tem um impulso interno em direção à sua completa realização. A *polis* não tem esse impulso como uma forma ou essência separada (*ousia*), mas por meio de homens individuais. O desenvolvimento perfeito do homem está inextricavelmente ligado à existência da *polis*. Portanto, é a essência ou forma humana, o *logos*, que impulsiona o desenvolvimento da

⁴⁵ Cf. Knoll (2009, pp. 135-140).

⁴⁶ A natureza e o impulso ou instinto natural em direção a uma comunidade política, que ela dá ao homem, podem ser interpretados como sua causa eficiente de primeira ordem, enquanto o legislador e o fundador podem ser entendidos como sua causa eficiente de segunda ordem. É possível que Aristóteles pense em homens como os fabulosos Lykurgos, Minos ou Rhadamanthys.

⁴⁷ Aristóteles não afirma explicitamente que a *polis* vem a ser por natureza (*phusei gignetai*), mas sua tese de que ela existe por natureza e seu relato de seu desenvolvimento implicam essa afirmação. Aristóteles compara um legislador e fundador de uma nova *polis* com um artesão. Enquanto o último precisa do material certo, o primeiro precisa principalmente das pessoas certas e do território certo para seu empreendimento (*Pol.*, VII, 4, 1326b38-1326a8). Na *Física*, Aristóteles contrasta as coisas que vêm a ser pela natureza com as coisas que vêm a ser pela arte (*technê*) (II, 1, 192b8 e segs.). Para Keyt e Miller, isso leva a uma inconsistência da posição de Aristóteles que Miller chama de “dilema natureza-arte” (Miller [1995, p. 38], Keyt [1991, pp. 119-120, 140]). No entanto, como o impulso fundamental do legislador é natural, e como ele próprio é por natureza, a conclusão de que a *polis* vem a ser por natureza é justificada. No caso de uma *polis*, não é um homem que gera um homem, mas um homem que gera uma associação e uma ordem entre os homens. Essa ordem (*taxi*) ou forma (*eidos*) é a constituição da *polis* (*Pol.*, III, 1, 3; 1275 a36-38, 1276b1-4).

polis e a leva à sua perfeição.⁴⁸ Quando uma coisa realiza seu fim último ou quando está totalmente desenvolvida, ela realizou plenamente sua potencialidade ou sua natureza. Ela chegou ao seu estado natural, que não é apenas o seu estado final, mas o seu melhor estado. A *polis* é natural porque, por meio de sua autossuficiência, satisfaz todas as necessidades humanas e permite que o homem realize plenamente sua potencialidade natural, especialmente seu *logos*, em uma vida perfeita.⁴⁹ Portanto, a *polis* e sua autossuficiência são o fim natural das comunidades originais, que se realizam em um processo histórico (*Pol.*, I, 2, 1252b32-1253a1; *Física*, II, 1-2, 193b3-194a33).⁵⁰

O segundo conjunto de argumentos de Aristóteles (*Pol.*, I, 2, 1253a3-39)

Depois de terminar o primeiro conjunto de seus argumentos, Aristóteles apresenta como conclusão não apenas mais uma vez sua afirmação de que a *polis* existe por natureza, mas introduz sua famosa declaração de que o homem é por natureza um animal político (*phusei politikon zôon*): “A partir dessas considerações, é evidente que a *polis* é uma das coisas que existem por natureza, e que o homem é, por natureza, um animal político” (*Pol.*, I, 2, 1253a1-3). Isso é, até certo ponto, surpreendente, porque os argumentos da primeira parte do capítulo dois fundamentaram bastante a afirmação de que a *polis* existe por natureza.⁵¹ Os argumentos de

⁴⁸ Aristóteles aborda o *logos* mais tarde em *Pol.*, I, 2, 1253a7-18. Cf. seção III deste artigo. A interpretação de que, no final, para Aristóteles, o *logos* é a força motriz do desenvolvimento da *polis* é inspirada em Hegel. O filósofo alemão retoma a teleologia de Aristóteles e a aplica à sua compreensão da história, segundo a qual a razão move a história de forma progressiva (Hegel [1980]). Entretanto, o conceito de *logos* de Aristóteles e o conceito de razão de Hegel não são idênticos.

⁴⁹ Cf. o argumento da função humana (*ergon*) de Aristóteles (*EN*, I, 6, 1097b22-1098a20). Em seu comentário sobre *Pol.*, I, 2, 1252b34-1253a1, no qual Aristóteles afirma que “a causa final (*eneka*) e o fim de uma coisa é o melhor, e a autossuficiência é o fim e o melhor”, Newman declara que “o estado traz aquilo que é melhor; portanto, ele existe por natureza, pois a natureza traz o melhor”. Ele continua: “Uma nova prova é aqui aduzida da naturalidade do Estado, extraída não do fato de que ele é a conclusão de sociedades naturais como a família e a aldeia, mas do fato de que seu fim é o melhor, o fim que a Natureza persegue” (Newman [1887b, pp. 119-120]).

⁵⁰ Para uma discussão mais detalhada sobre o significado da tese de Aristóteles de que a *polis* existe por natureza, veja Miller (1995, pp. 37-45). Miller distingue entre uma “interpretação de causa interna”, de acordo com a qual “existe por natureza” tem o mesmo sentido em *Política*, I 2, e em *Física*, II, 1”, e a interpretação teleológica tradicional, que ele considera ser a correta (1995, pp. 37, 41, n. 37). De acordo com a interpretação teleológica, “uma coisa existe por natureza se, e somente se, tiver como função a promoção dos fins naturais de um organismo e resultar, no todo ou em parte, das capacidades e impulsos naturais do organismo. A *polis* satisfaz essas duas condições para a existência natural” (Miller, [1995, pp. 40-41]). A interpretação dada acima mostra que essas interpretações devem ser vistas menos como alternativas e mais como interpretações complementares.

⁵¹ Eckart Schütrumpf tem boas razões para perguntar: “Wieso macht die vorausgegangene Darstellung der Entwicklung der Gemeinschaft zum Staat klar, daß der Mensch von Natur ein zoon politikon ist?” (1991, pp. 207-

Aristóteles certamente tornaram plausível sua afirmação sobre o homem, mas não a fundamentaram suficientemente, nem deixaram claro o que ele quis dizer exatamente com isso. Mais adiante no capítulo, Aristóteles declara que, por natureza (*phusei*), “há um impulso ou instinto (*bormê*) em todos os homens” em direção a uma *polis* (*Pol.*, I, 2, 1253a29-30). Se considerarmos isso como um significado central da afirmação de que o homem é, por natureza, um animal político, então a conclusão de Aristóteles poderia se referir a esse instinto como a força motriz do desenvolvimento da *polis*. Ou talvez Aristóteles tenha incluído sua afirmação sobre o homem em sua conclusão, porque acha que ela pode ser derivada da tese de que a *polis* existe por natureza. Um argumento poderia ser o seguinte: Se a *polis* existe por natureza, e se a *polis* não é essencialmente outra coisa, ou mais, do que seus membros ou cidadãos, então o homem é, por natureza, um animal político. Qualquer que seja a explicação para a conclusão de Aristóteles, ele apresenta os argumentos mais importantes para essa tese somente na segunda parte de *Pol.*, I, 2.

O primeiro argumento para a tese de que o homem é, por natureza, um animal político é um argumento bastante fraco a partir do negativo: “quem, por natureza e não por mero acidente, está sem uma *polis* (*ho apolis dia phusin*), está abaixo ou acima da humanidade” (*Pol.*, I, 2, 1253a3-4). Aristóteles apresenta uma variação desse argumento alguns parágrafos depois: “Mas aquele que é incapaz de viver em uma comunidade, ou que não tem necessidade de fazê-lo porque é autossuficiente, não faz parte de uma *polis*, então ele deve ser ou uma besta ou um deus” (*Pol.*, I, 2, 1253a27-29). Como o homem não é, por natureza, nem um deus, nem uma besta ou uma criatura ruim, ele deve ser, por natureza, um animal político. É notável que, depois de ambas as variações de seus argumentos, Aristóteles caracterize o homem mau, ou a besta, em detalhes como sem lei, amante da guerra, profano e o mais selvagem de todos os animais etc. Nesses argumentos, o oposto de “político” parece não ser “social” ou “comunitário”, mas “solitário” ou “associal”.

O segundo argumento começa com uma declaração frequentemente discutida que é geralmente traduzida assim: “É evidente que o homem é mais (*mallon*) um animal político do que as abelhas ou qualquer outro animal gregário” (*Pol.*, I, 2, 1253a7-9). A afirmação de

208). Outros intérpretes, como Jean-Louis Labarrière (2004, pp. 104, 115), presumem que a primeira parte dos argumentos de Aristóteles provou suficientemente que o homem é, por natureza, um animal político e que o argumento seguinte sobre a diferença do homem em relação a outros animais políticos tem um objetivo diferente. Este capítulo mostrará que Aristóteles apresenta os argumentos mais importantes para o fato de o homem ser, por natureza, um animal político somente depois de ter apresentado seus argumentos para a existência natural da *polis*.

Aristóteles é intrigante e definitivamente não é evidente. Os termos etimologicamente relacionados “*polis*” e “política” referem-se claramente a uma forma especificamente humana de comunidade e não apenas a qualquer forma de associação. Aristóteles transfere esses termos para o mundo dos animais e, assim, compara uma colméia de abelhas e um formigueiro com uma *polis*. Portanto, surge obviamente a pergunta: o que ele quer dizer exatamente com “mallon”? Ele se refere a uma diferença de quantidade ou de qualidade, a uma diferença de grau ou de natureza? Jean-Louis Labarrière, que examina todos os significados concebíveis do advérbio comparativo “mallon”, conclui que há duas traduções ou interpretações possíveis. Se entendermos “mallon” em um sentido quantitativo, significa que o homem é em “um grau mais elevado” ou “mais de” um animal político do que outros animais gregários. Se entendermos “mallon” em um sentido qualitativo, significa que o homem é “mais” um animal político do que outros animais gregários, ou que somente o homem pode ser apropriadamente chamado de “político”.⁵²

Na literatura, há duas linhas de interpretação do significado da afirmação de Aristóteles de que o homem é, por natureza, um animal político. Embora nem todos os acadêmicos pareçam estar cientes dos dois significados de “mallon”, essas duas linhas correspondem às duas traduções possíveis.⁵³ Uma linha de interpretação favorece um entendimento mais amplo que se baseia em um parágrafo do *Historia Animalium*, no qual “animal político” é usado como uma descrição biológica. De acordo com essa linha de interpretação, na *Política*, Aristóteles não revoga seu entendimento biológico do termo “político”, mas o complementa com o termo comparativo “*mallon*”, no sentido de “mais” ou “em um grau mais elevado”.⁵⁴ Em *Historia Animalium*, Aristóteles distingue os animais que vivem em gregários dos animais que vivem solitários. Entre os animais gregários, alguns vivem politicamente e outros estão dispersos. Os

⁵² Labarrière (2004, pp. 101, 105, 111 n. 1). A observação de que há duas possíveis traduções de “mallon” e duas possíveis interpretações da afirmação de Aristóteles já foi feita por Mulgan (1974, p. 443). A maioria dos tradutores ingleses e alemães da *Política*, como Barker, Rackham e Jowett, ou como Gigon e Susemihl, entendem e traduzem “mallon” em um sentido quantitativo. Uma exceção é Eckart Schütrumpf, que traduz “mallon” como “eher”. Cf. Schütrumpf (1991, p. 212).

⁵³ Keyt (1991, p. 123), Kullmann (1991, pp. 99, 101), Miller (1995, p. 31), Trott (2014, p. 85) apenas traduzem “mallon” como “mais de” ou “em um grau maior”. Yack (1993, p. 64) o traduz como “muito mais” sem explicar o que isso significa. Miller está implorando a questão quando afirma “que Aristóteles evidentemente usa 'animal político' no sentido mais amplo e biológico em *Pol. I 2 1253 a 29-30*” (1995, p. 31).

⁵⁴ Cooper (1990, pp. 224-225 n. 6), Höffe (2001, p. 24), Kullmann (1991, pp. 99-101), Labarrière (2004, pp. 105 n. 2, 120), Miller (1995, pp. 31-32). De acordo com Kullmann, “Infelizmente, nada certo pode ser dito sobre a relação cronológica entre a introdução à *HA* e a *Política* e suas partes” (1991, p. 106, n. 40). No entanto, o fato de que na *Política* Aristóteles se refere à *Historia Animalium* é uma indicação de que essa obra foi escrita antes.

animais que vivem politicamente “são aqueles que têm uma função ou atividade em comum (*koinon ergon*), o que nem todos os animais gregários têm. Desse tipo são o homem, a abelha, a vespa, a formiga e o grou” (*HA*, I, 1, 488a7-10).⁵⁵ Com relação ao entendimento biológico mais amplo de “animal político”, Richard Mulgan conclui que Aristóteles tinha o desejo de “acomodar sua teoria política aos seus princípios biológicos gerais”.⁵⁶

A outra linha de interpretação favorece um entendimento mais restrito de “animal político”.⁵⁷ Ela vincula o termo “político” à “*polis*” como uma instituição humana, que exclui todas as outras entidades sociais. Portanto, somente o homem é um animal político, porque somente o homem vive em uma *polis*.⁵⁸ De acordo com essa linha de interpretação, o homem é “antes” um animal político do que outros animais gregários, pois somente o homem pode ser apropriadamente chamado de “político”. Portanto, quando Aristóteles fala, em *Historia Animalium*, I, 1, de animais como abelhas ou formigas como animais políticos, ele deve estar “falando livremente” ou deve estar usando o termo “político” em um sentido metafórico. Evidentemente, essa linha de interpretação leva a uma contradição entre as afirmações de Aristóteles em *Pol.*, I, 2 e em *Historia Animalium*, I, 1.

Antes de Aristóteles explicar sua afirmação de que “o homem é um animal *mais* político do que as abelhas ou qualquer outro animal gregário”, ele se refere à sua compreensão teleológica da natureza: “A natureza, como afirmamos, não faz nada em vão” (*Pol.*, I, 2, 1253a9). Na cláusula seguinte, ele faz sua segunda declaração famosa sobre a natureza humana: “O homem é o único animal (*zôon*) que possui fala e razão (*logos*)” (*Pol.*, I, 2, 1253a9-10). No parágrafo seguinte, ele distingue *logos* (fala/razão) de voz (*phonê*). Enquanto a natureza dá voz a todos os animais que respiram, ela dá o dom do *logos* apenas ao homem (*HA*, IV, 9, 535a27-b3; cf. *DA*, II, 8, 420b5-412a7). O fim natural da voz é significar as sensações de prazer e dor que todos os animais percebem. Por meio da razão, todos os homens têm um sentido (*aisthêsîn echein*) para o vantajoso e o prejudicial (*sympheron kai to blaberon*), o bom e o mau (*agathon kai to kakon*),

⁵⁵ Cf. os comentários sobre o texto desse parágrafo de *Historia Animalium* feitos por Mulgan (1974, pp. 438-439) e Cooper (1990, pp. 224-224 n. 5).

⁵⁶ Mulgan (1974, p. 445). Kullmann (1991, p. 106 n. 41) considera a interpretação de Mulgan como um “resultado convincente”.

⁵⁷ Arendt (1998, p. 27), Bodéüs (1985), Keyt (1991, pp. 123-124), Schütrumpf (1991, pp. 212-217).

⁵⁸ Embora Cooper prefira o entendimento biológico mais amplo de “animal político”, ele vincula o significado de “político” à *polis* (Cooper, 1990, p. 221).

e o justo e o injusto (*dikaion kai to adikon*)⁵⁹. Dar ao homem esse sentido e essas percepções é o fim natural da razão. O fim natural da fala é dar ao homem a capacidade de comunicar e explicar (*deloun*) suas percepções sobre esses fenômenos a outras pessoas. A comunidade (*koinonia*) nessas percepções e conceitos cria (*poiein*) o lar e a *polis* (*Pol.*, I, 2, 1253a10-18). Com essa última afirmação, Aristóteles conclui sua explicação e argumento com relação ao motivo pelo qual “o homem é um animal *mais* político do que as abelhas ou qualquer outro animal gregário”.

Em quase todas as traduções desse parágrafo, “logos” é traduzido apenas como “fala”, e não também como “razão”. Entretanto, é por meio de “logos”, no sentido de “razão”, que o homem tem um senso (*aisthêsîn echein*) para o vantajoso, o bom e o justo. A linguagem não é suficiente para permitir tais percepções que precedem sua comunicação aos outros. O termo “aisthesis” deve ser traduzido, nesse contexto, não como “sensação”, mas como “sentido” ou “cognição”. Para Aristóteles, as palavras faladas são apenas símbolos (*sumbola*) de afetos na mente ou na alma (*en tê psychê pathêmaton*), que são semelhanças ou imagens (*homoiomata*) das coisas (*pragmata*) que causam esses afetos. Como as palavras faladas são diferentes em cada idioma, elas são símbolos convencionais. Como são apenas meios para expressar as cognições e os pensamentos da mente, que são os mesmos para todos os seres humanos, elas não podem dar ao homem um sentido para o vantajoso, o bom e o justo (cf. Aristóteles, *Sobre a Interpretação*, 16a3-8; cf. *Sobre a Alma*, III, 3-8, 427a17-432a14).⁶⁰

De acordo com o entendimento de “animal político” em *Historia Animalium*, a afirmação de que o homem é um animal político não é uma definição no sentido estrito, porque “viver ou ser político (*politikon*)” não é a diferença específica que distingue o homem de todos os outros animais. Uma definição é composta pelo gênero e pela última diferença específica. Portanto, somente a afirmação de que o homem é um ser vivo ou um animal que tem *logos* (*zôon logon echon*) é uma definição de homem no sentido estrito.⁶¹ Dependendo da preferência por um entendimento mais restrito ou mais amplo de “animal político” em *Pol.*, I, 2, por “viver ou ser político (*politikon*)” Aristóteles apresenta uma segunda definição estrita de homem ou não no capítulo. No entanto, a relação entre essas duas definições fornece a Aristóteles outro

⁵⁹ Uma razão pela qual, para Rawls, todos os homens são iguais como pessoas morais é o fato de todos possuírem um “senso de justiça”. Com relação a esse termo, Rawls se refere a ele no início do § 39 de sua *Teoria da Justiça* para *Pol.* I. 2 (Rawls [1971, pp. 19, 243, 505]).

⁶⁰ Cf. Labarrière (2004, p. 103 n. 1) para uma tradução de “aisthesis” como “sensação” e uma crítica à tradução de Hegel de “logos” como “razão (*Vernunft*)”.

⁶¹ Cf. Kullmann (1991, p. 101).

argumento para sua tese de que o homem é, por natureza, um animal político. Como o homem tem fala, pode-se deduzir que ele é um animal político. A fala não é a capacidade de um indivíduo isolado e um dom particular. Ela se refere à comunidade com outros e à comunicação sobre questões de bom e ruim, justo e injusto etc.⁶² Da mesma forma, do fato de o homem ter razão, é possível derivar que ele precisa da *polis* para desenvolver os potenciais racionais de sua psique por meio da educação e do aprendizado. Por meio de sua autossuficiência, a *polis* possibilita que o homem desenvolva suas virtudes éticas e intelectuais e as realize como cidadão em uma vida política, ou como cientista ou filósofo em uma vida teórica. Se o homem é capaz de fazer isso, ele realiza sua função e atividade específica (*ergon*), a vida boa e feliz, que é o fim natural da *polis* (cf. o argumento da função humana (*ergon*) de Aristóteles em *EN*, I, 6, 1097b22-1098a20).

Para Aristóteles, por meio do dom natural do *logos*, o homem é colocado acima dos outros animais na hierarquia natural dos seres vivos. O mesmo se aplica à comunidade política que o homem cria. Os outros animais gregários não têm senso do que é vantajoso, justo e bom. Eles não podem se comunicar sobre seu bem comum. Ambas as capacidades são essenciais para a criação e a permanência da *polis*. A *polis* não é definida apenas por sua autossuficiência, mas pela vida boa. Essa vida pressupõe a cooperação para o bem comum (*koinê sumpheron*) e a realização da justiça na constituição e nas leis da *polis*.⁶³ Nas duas últimas frases do capítulo dois, Aristóteles declara: “A justiça é algo político (*politikon*); pois a justiça, que é o veredicto (*krisis*) sobre o que é justo, é a ordem da comunidade política” (*Pol.*, I, 2, 1253a37-39). Por meio da cooperação para o bem comum em uma comunidade política bem ordenada e por meio do desenvolvimento e do exercício das virtudes éticas e intelectuais, os seres humanos realizam o fim natural da *polis*, a vida boa e feliz. Esse fim e a atividade ou função comum (*koinon ergon*) dos seres humanos têm uma posição muito mais elevada do que o fim e a função comum dos outros animais. A realização desse fim e da atividade comum pressupõe a *polis* como uma instituição especificamente humana. É por isso que “o homem é antes (*mallon*) um animal político do que

⁶² Do fato de o homem ter fala, pode-se deduzir não apenas que ele é um animal político, mas também que é um animal doméstico. Na cláusula final do argumento que explica por que o homem é *mais* um animal político do que outros animais gregários, Aristóteles vincula a *polis* ao lar: “A comunidade nessas coisas cria o lar e a *polis*” (*Pol.*, I, 2, 1253a18). A combinação que Aristóteles faz dessas duas comunidades humanas parece ser a consequência do contraste entre homens e animais que é característico desse argumento. E, é claro, na casa, as considerações sobre o que é vantajoso, bom e justo também desempenham um papel importante. Entretanto, como a justiça no sentido pleno do conceito tem a ver com comércio, leis, tribunais e a distribuição de cargos políticos, ela está, em última análise, ligada à *polis* (*EN*, V): “A justiça é algo político (*politikon*)” (*Pol.*, I, 2, 1253a37). O lar, como mostra Aristóteles, não é a etapa final do desenvolvimento humano.

⁶³ Cf. Knoll (2009, cap. I, IV e VIII).

as abelhas ou qualquer outro animal gregário”. O termo comparativo “antes (*mallon*)” refere-se claramente a uma diferença de qualidade ou de natureza, não de quantidade ou de grau. Ser político e viver em uma *polis* é uma qualidade própria do homem.⁶⁴

De acordo com o relato de Aristóteles em *Pol.*, I, 2, o homem é o único animal político. O termo “animal político” não significa apenas “animal social ou comunitário”. Refere-se à *polis* no sentido da cidade-estado exclusivamente grega e expressa que o homem é um “animal *da polis*” ou que o homem precisa da *polis* ou pertence a ela. Um forte argumento a favor dessa interpretação pode ser apresentado pelo fato de que todo o capítulo dois se concentra no conceito de *polis*, que é analisado. No capítulo, Aristóteles busca uma compreensão adequada da *polis* como a forma especificamente humana de comunidade. Do primeiro conjunto de seus argumentos, Aristóteles conclui não apenas que a *polis* é por natureza, mas que o homem é por natureza um animal político. Nessa conclusão, como na maioria dos usos do termo em seus escritos, “animal político” refere-se claramente à *polis* formada por seres humanos.⁶⁵ Em *Pol.*, I, 2, Aristóteles não apenas examina como a *polis* é composta, como se origina e como se desenvolve, mas também dá várias definições da *polis*. No contexto do primeiro conjunto de seus argumentos, Aristóteles define a *polis* por sua autossuficiência e por seu fim, a vida boa. No contexto de seu argumento que explica por que o homem é mais um animal político do que outros animais gregários, ele define a *polis* principalmente como uma comunidade benéfica, moral e legal. O fato de que esse argumento também se concentra no conceito de *polis* é indicado pelo fato de que ele termina com a palavra “*polis*” (*Pol.*, I, 2, 1253a18). O argumento seguinte, que ainda será examinado, afirma a prioridade natural da *polis*. A análise minuciosa que Aristóteles faz do conceito de *polis* em *Pol.* I. 2 explica por que ele revoga o uso impreciso e metafórico que havia feito do termo “política” em *Historia Animalium*. Ao dizer que “o homem é antes (*mallon*) um animal político do que as abelhas ou qualquer outro animal gregário”, ele

⁶⁴ Em sua interpretação inovadora, Refik Güremen afirma que o termo comparativo “mallon” deve ser entendido em um sentido zoológico e analisado de acordo (Güremen, p. 4). Ele entende “mallon” quantitativamente como uma diferença de mais e menos. Alguns pássaros têm pernas mais longas, outros têm pernas mais curtas. Com relação à primeira parte do capítulo 2, o argumento de Güremen é que “o homem é mais político porque é um animal de múltiplas comunidades, diferindo na forma” (ibid., p. 6). Essa interpretação seria convincente se Aristóteles tivesse afirmado em *Pol.*, I, 2 que o homem é por natureza um animal social (*phusei zoon koinōnikon*), como ele faz em *EE*, VII, 10, 1242a19-b1. Mas as comunidades da casa ou da família e da aldeia não são comunidades políticas. É por isso que o significado do termo comparativo “mallon” não pode ser entendido com relação a essas comunidades.

⁶⁵ Nos escritos éticos, o termo *politikon zōon* não está ligado apenas à *polis* (*EN*, VIII, 12, 1162a17-19; *EE*, VII, 10, 1242a22-27), mas a ser um cidadão (*polítēs*) (*EN*, I, 7, 1097b8-11). Em *Pol.*, I, 2, ela está ligada à *polis*, e em *Pol.*, III, 6, à comunidade política (*politikē koinōniā*) (1278b17-25). Cf. Mulgan (1974, pp. 440-441, 443).

implicitamente se corrige. No entanto, ainda é possível continuar a chamar animais gregários como abelhas e formigas de “animais políticos”, mas apenas em um sentido amplo ou metafórico.⁶⁶ Para Aristóteles, o homem não é simplesmente um animal político, mas um animal político “por natureza”. O atributo de ser político “por natureza” aparece em oposição a ser político “por habituação”, o que significa que o homem tem uma disposição natural para viver em uma *polis*.⁶⁷

O último argumento para a tese de que o homem é, por natureza, um animal político começa com a afirmação de Aristóteles de que a *polis* “é, por natureza, anterior (*proteron*) à família e ao indivíduo” (*Pol.*, I, 2, 1253a18-19). Nesse argumento, que retoma a definição da *polis* por meio de sua autossuficiência, Aristóteles aborda principalmente a relação da *polis* com o indivíduo. O que ele quer dizer exatamente com a prioridade natural da *polis* é o tema de uma antiga controvérsia acadêmica. De acordo com uma interpretação, a *polis* é anterior, em um sentido histórico e temporal, à família e ao indivíduo. Entretanto, essa interpretação contradiz claramente o relato que Aristóteles faz da origem histórica e do desenvolvimento da *polis* em *Pol.*, I, 2.⁶⁸ Uma interpretação mais apropriada afirma que a prioridade natural da *polis* significa o que Aristóteles chama de prioridade na essência (*ousia*) ou na natureza (*phusis*): O que é anterior em essência ou na ordem da natureza é posterior na geração ou na ordem do devir. O exemplo de Aristóteles é que o homem é anterior em essência ou em natureza ao menino, mas posterior em geração (*Física*, VIII, 7, 261a13-15; *Metafísica*, IX, 8, 1054a4-7).⁶⁹ De forma análoga, a *polis* é anterior em essência ou em natureza ao lar e ao indivíduo, mas posterior em geração.⁷⁰ Essa interpretação de prioridade está obviamente ligada à compreensão teleológica de Aristóteles sobre a natureza. De fato, o argumento de Aristóteles para a prioridade natural da *polis* é, em

⁶⁶ Pierre Pellegrin, que entende “mallon” em *Pol.*, I, 2, 1253a8, no sentido de “antes” ou “plutôt que”, distingue entre um sentido “básico (basique)” e um sentido “pleno (plein)” de “político”, e conclui que “il faut plutôt dire 'politique' celui qui remplit les conditions du sens plein, à savoir le fait de vivre en cité, que celui qui vit seulement en groupe en accomplissant une oeuvre commune” (Pellegrin 2015, p. 28). Com relação aos dois diferentes entendimentos de Aristóteles sobre “animal político” em *Pol.* I. 2 e *Historia Animalium*, Richard Mulgan (1974, p. 444) comenta que “é bastante plausível que ele não tenha percebido, assim como a maioria de seus comentaristas e tradutores subsequentes, que estava sendo inconsistente” (Cf. Mulgan [1977, pp. 23-24]).

⁶⁷ Cf. Labarrière (2004, p. 101).

⁶⁸ Para literatura e uma explicação convincente da interpretação de que a *polis* é anterior em um sentido histórico e temporal, veja Kullmann (1991, pp. 98-99). Para argumentos contra essa interpretação, consulte Schütrumpf (1991, p. 218).

⁶⁹ Keyt (1991, p. 126), Mulgan (1977, p. 31); cf. Miller (1995, pp. 46-47).

⁷⁰ Entretanto, conforme argumentado anteriormente, a *polis* não é uma essência natural ou uma forma separada.

parte, uma reafirmação de seus argumentos anteriores. Ele apóia, em particular, seu argumento teleológico para a existência natural da *polis*, que afirmava que a *polis* é o fim (*telos*) das comunidades originais (*Pol.*, I, 2, 1252b31-32).⁷¹ Como os seres humanos precisam da *polis* para desenvolver plenamente sua potencialidade natural, eles têm uma disposição interna em relação à *polis* e, naturalmente, almejam seu desenvolvimento.

Aristóteles apóia a afirmação de que a *polis* “é por natureza anterior à família e ao indivíduo” com o princípio de que “o todo é necessariamente anterior (*proteron*) à parte” (*Pol.*, I, 2, 1253a20). Nas frases seguintes, Aristóteles fundamenta esse princípio aplicando-o à relação de um organismo humano com seus órgãos. Isso elucidada o modo como, no contexto de seu argumento, Aristóteles também considera relevante um significado diferente do termo “prioridade”: “Diz-se que uma coisa é anterior a outras coisas quando, se ela não existir, as outras não existirão, ao passo que ela pode existir sem as outras” (*Física*, VIII, 7, 260b17-19; *Metafísica*, V, 11, 1019a2-4).⁷² O fato de o todo ser anterior às partes significa, portanto, que se o todo não existir, as partes não existirão, mas o todo pode existir sem as partes. Enquanto um organismo humano pode existir sem um pé ou uma mão, um pé ou uma mão não pode existir sem o organismo humano.⁷³ Separada do corpo humano, uma mão deixa de ser uma mão, pois perde sua função (*ergon*) e capacidade (*dunamis*). Como uma entidade separada, uma mão só poderia ser chamada homonimamente de mão, como uma mão de pedra, porque todas as coisas são definidas por sua função específica e por sua capacidade (*Pol.*, I, 2, 1253a20-25).

Para Aristóteles, existe evidentemente uma analogia entre a relação de um organismo humano com seus órgãos e a relação de uma *polis* com seus membros individuais. Assim como o organismo como um todo é, por natureza, anterior às suas partes, a *polis* é, por natureza,

⁷¹ Para Mulgan, “o argumento de que a *polis* é anterior não é, portanto, nada mais do que uma reafirmação em linguagem mais técnica da doutrina de Aristóteles, baseada em sua concepção de felicidade, de que a *polis* é natural” (1977, p. 32). No entanto, Mulgan de certa forma se contradiz ao afirmar corretamente que o argumento ocorre “como parte do argumento de que o homem é um 'animal político'” (1977, p. 30). No início de seu capítulo sobre *The Whole and its Parts (O todo e suas partes)*, Mulgan faz o relato mais preciso: “Aristóteles também considera a *polis* como um “todo composto”. A principal função dessa doutrina é unir e dar coerência teórica a várias características diferentes da *polis*, a maioria das quais é descrita em outros lugares em uma linguagem menos técnica” (1997, p. 28).

⁷² Tradução de Hardie & Gaye (1991). Cf. Keyt (1991, p. 136), Mulgan (1977, p. 31). Apesar dos dois significados diferentes de prioridade mencionados acima, Aristóteles chama ambos os tipos de prioridade de prioridade na essência (*ousia*) ou na natureza (*phusis*) (*Física*, VIII, 7, 260b17-19; *Metafísica*, V, 11, 1019a2-4). Keyt (1991, pp. 126-127) e Miller (1995, pp. 46-47) distinguem quatro tipos de prioridade nas obras de Aristóteles.

⁷³ Como já foi mencionado, os organismos vivos, como animais e plantas, são os principais exemplos que Aristóteles escolhe para ilustrar o termo “por natureza (*phusei*)” (*Física*, II, 1, 192b8-10).

anterior aos seus cidadãos. Aristóteles fundamenta essa afirmação lembrando o argumento de que o indivíduo, separado da *polis*, não é autossuficiente (*Pol.*, I, 2, 1253a26-27). Assim como os órgãos individuais de um organismo só podem cumprir sua função como parte do organismo, o homem só pode desenvolver suas capacidades e cumprir sua função específica (*ergon*) como membro da *polis*. A função específica do homem é desenvolver e usar ativamente seu *logos* em uma vida boa e feliz. Essa já era uma conclusão do argumento da função humana (*ergon*) de Aristóteles (*EN*, I, 6, 1098a7-8). O homem precisa da *polis* e de sua autossuficiência para alcançar a felicidade ou o florescimento humano e para desenvolver plenamente sua potencialidade natural (*dunamis*). Embora um homem seja capaz de viver como eremita depois de desenvolver essa potencialidade, ele nunca poderia desenvolvê-la plenamente isolado da *polis*.⁷⁴ Para Aristóteles, o homem é o melhor dos animais quando aperfeiçoado, mas o pior de todos quando separado da lei e da justiça (*Pol.*, I, 2, 1253a31-33).

Conclusão

Com seu argumento da prioridade natural da *polis*, Aristóteles demonstra que, sem a comunidade política, o homem é apenas nominalmente um homem, porque não pode realizar sua natureza, ou a si mesmo, como homem. O fato de que a realização do homem como homem depende inalteravelmente da *polis* é um forte argumento para as teses de Aristóteles de que o homem é, por natureza, um animal político e que ele tem um impulso natural para a *polis*. A demonstração bem-sucedida dessas afirmações apóia mais uma vez sua tese de que a *polis* existe por natureza (*Pol.*, I, 2, 1253a25-26). O argumento de Aristóteles sobre a prioridade natural da *polis* une e conecta vários argumentos anteriores e, assim, dá à sua antropologia política uma considerável coerência teórica. O mal-entendido de que a prioridade natural da *polis* é um argumento, tese ou teorema independente obscurece o fato de que os argumentos de Aristóteles em *Pol.*, I, 2 e sua antropologia política devem ser considerados como uma unidade coerente. Embora as duas teses de Aristóteles, de que a *polis* existe por natureza e de que o homem é, por

⁷⁴ Cf. diferentes interpretações do problema de indivíduos solitários ou pessoas que são forçadas a viver separadas da comunidade Keyt (1991, p. 136) e Trott (2014, p. 62-64).

natureza, um animal político, devam ser claramente distinguidas, elas estão inextricavelmente ligadas e os argumentos para cada uma delas substanciam a outra tese também.

A visão de que a prioridade natural da *polis* deve ser considerada como um argumento, tese ou teorema independente incentiva outro mal-entendido comum. Esse mal-entendido baseia-se na analogia que Aristóteles vê entre a relação de um organismo humano com seus órgãos e a relação de uma *polis* com seus membros individuais. Essa analogia levou à interpretação de que Aristóteles defende uma teoria orgânica da *polis* que subjugava o indivíduo à polis. De acordo com essa teoria, o indivíduo é meramente um instrumento para a *polis*, da mesma forma que uma mão deve servir a todo o organismo.⁷⁵ Jonathan Barnes chega a afirmar que Aristóteles tem uma “tendência ao totalitarismo” e fala, com relação ao argumento da prioridade natural da *polis*, do “totalitarismo implícito de Aristóteles”.⁷⁶ A interpretação de Barnes foi rejeitada por boas razões.⁷⁷ Embora *Pol.*, I, 2 se concentre no conceito de *polis*, com sua afirmação de sua prioridade natural Aristóteles não pretende fazer uma declaração sobre o status ontológico da *polis*.⁷⁸ Em vez disso, sua discussão sobre a relação entre o homem e a *polis* tem como objetivo demonstrar sua tese de que o homem é, por natureza, um animal político. O fato de sua analogia entre homem e corpo não implicar uma teoria orgânica da *polis* é demonstrado pela crítica de Aristóteles à afirmação de Platão na *Politeia* de que o mais alto grau de unidade é o maior bem (*megiston agathon*) para a *polis* (*Pol.*, II, 2-5; cf. *Rep.* IV, 462 a).⁷⁹ Porque, nesse contexto, Aristóteles faz uma declaração sobre o status ontológico da *polis* que é claramente dirigida contra a teoria orgânica da *polis* de Platão: “Pois a cidade é, em sua natureza, uma espécie de pluralidade (*pléthos gar ti ten phusin estin hê polis*)” (*Pol.*, II, 2, 1261 a 19; para a teoria orgânica da *polis* de Platão, ver *Rep.* IV, em particular 462 a-e).

⁷⁵ Portanto, Mulgan (1977, pp. 32-35) examina a questão de saber se Aristóteles é considerado um individualista e até que ponto o indivíduo deve servir aos interesses da *polis*.

⁷⁶ Barnes 1990, pp. 259-260, 263.

⁷⁷ Em sua resposta a Barnes, Richard Sorabji contesta a acusação de Barnes enfatizando que a filosofia política de Aristóteles se afasta do totalitarismo de Platão na *Politeia* (Sorabji 1990, p. 267-273). Com base nos resultados de seu estudo sobre a crítica de Aristóteles à *República* de Platão em *Politeia* II, 1-5, e em particular sobre a crítica de Aristóteles à *República* de Platão, Sorabji (1990, p. 267-273) afirma que a filosofia política de Aristóteles se afasta do totalitarismo de Platão em *Politeia*. II, 1-5, e em particular com relação à crítica de Aristóteles ao objetivo de Platão da maior unidade possível da cidade, Robert Mayhew (1997, p. 125) também rejeita a acusação de Barnes. Para argumentos contra a acusação de que Aristóteles é um filósofo político totalitário e contra a alegação oposta de que ele é um precursor do individualismo liberal, veja também Trott 2014, pp. 59-80.

⁷⁸ Cf. Mayhew 1997, p. 18.

⁷⁹ Cf. Mayhew 1997.

No denso e complexo segundo capítulo do livro I da *Política*, Aristóteles faz uma análise completa e profunda do homem, da *polis* e de suas relações. Essa análise não é apenas o núcleo e o fundamento da filosofia do homem de Aristóteles e de seus escritos éticos e políticos. Como mostra o impressionante renascimento da filosofia prática de Aristóteles no século XX, ela também continua inspirando filósofos políticos até hoje.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, H. (1998). *The Human Condition*, segunda edição, Chicago/Londres: The University of Chicago Press, [primeira edição de 1958].
- BARNES, J. (1990). “Aristotle and Political Liberty”, em Günther Patzig (ed.), *Aristoteles' "Politik"*. *Akten des XI. Symposium Aristotelicum 1987*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 249-263.
- BODEÜS, R. (1985). “L'animal politique et l'animal économique”, em *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel De Corte (Cahiers de philosophie ancienne 3)*, Liège, pp. 65-81.
- COOPER, J. P. (1990). “Political Animals and Civic Friendship”, em Günther Patzig (ed.), *Aristoteles' "Politik"*. *Akten des XI. Symposium Aristotelicum 1987*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 221-248.
- GIGON, O. (1973). *Einleitung*, em *Aristoteles. Politik*, trad. e ed. por Olof Gigon, München, DTV.
- GÜREMEN, Refik, “Biological perspectives on man as a political animal in Aristotle” (não publicado).
- HARDIE, R.P. e Gaye, R.K. (trans.) (1991). *Aristotle. Physics*, em *The Complete Works of Aristotle*, ed. por Jonathan Barnes, Vol. 1 (quarta impressão), Princeton: Princeton University Press.
- HEGEL, G. W. F. (1980). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band I.: Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburgo, Meiner.
- HOBBS, T. (1973). *Leviathan*, Londres/Melbourne, Dent.
- HÖFFE, O. (2001). “Aristoteles' politische Anthropologie”, em Otfried Höffe (ed.), *Aristoteles. Politik*, série: Klassiker Auslegen, vol. 23, Berlim, Akademie, pp. 21-35.
- JAEGER, W. (1955). *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, segunda edição alterada, Berlim, Weidmann [primeira edição 1923].
- KEYT, D. (1991). “Three Basic Theorems in Aristotle's *Politics*”, em David Keyt & Fred D. Miller, Jr. (ed.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge/Oxford, Blackwell, pp. 119-141.
- KEYT, D. & Miller, F. D. Jr. (eds.) (1991). *A Companion to Aristotle's "Politics"*, Cambridge/Oxford, Blackwell.

- KNOLL, M. (2009). *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit? Die politische Philosophie des Aristoteles und Martha Nussbaums egalitaristische Rezeption*, München, Fink.
- KNOLL, M. (2011a). “Die *Politik* des Aristoteles - eine unitarische Interpretation”, em *Zeitschrift für Politik* (ZfP), n. 2, pp. 123-147.
- KNOLL, M. (2011b). “Die *Politik* des Aristoteles - Aufsatzsammlung oder einheitliches Werk? Replik auf Eckart Schütrumpfs Erwiderung”, em *Zeitschrift für Politik* (ZfP), n. 4, pp. 410-423.
- KNOLL, M. (2012). “Die Verfassungslehre des Aristoteles”, em Barbara Zehnpfennig (ed.), *Die “Politik” des Aristoteles*, series: Staatsverständnisse, Baden-Baden, Nomos, pp. 124-142.
- KULLMANN, W. (1991). “Man as a Political Animal in Aristotle”, em David Keyt & Fred D. MILLER, Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's “Politics”*, Cambridge/Oxford, Blackwell, pp. 94-117.
- LABARRIERE, J.-L. (2004). *Langage, Vie Politique, et Mouvement des Animaux. Études aristotéliennes*, Paris, J. Vrin.
- MAYHEW, R. (1997). *Aristotle's Criticism of Plato's Republic (Crítica de Aristóteles à República de Platão)*, Lanham et. al., Rowman & Littlefield.
- MILLER, F. D. Jr. (1995). *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's “Politics”*, Oxford, Oxford University Press.
- MOREL, P.-M. (2015). “Animal politique, animal pratique. La thèse de 'l'animal politique' dans les traités éthiques d'Aristote”.
- MULGAN, R. G. (1974). “Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal” *Hermes*, 102 (3), pp. 438-445.
- MULGAN, R. G. (1977). *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- Nestle, W. (ed.) (1956). *Die Vorsokratiker*, Düsseldorf/Köln, Diederichs.
- NEWMAN, W. L. (1887a). *The Politics of Aristotle*, vol. 1, Oxford, Clarendon Press.
- NEWMAN, W. L. (1887b). *The Politics of Aristotle, Books I and II*, vol. 2, Oxford, Clarendon Press.
- OTTMANN, H. (2001). *Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*, vol. 1/2, Stuttgart, Metzler.

- PELLEGRIN, Pierre. „Y a-t-il une sociobiologie aristotélicienne?” In : Aristote, l’animal politique [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2017 (généré le 29 mai 2023). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/psorbonne/14280>>. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.14280>
- RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.
- ROSS, W.D. (ed.) (1957). *Aristotelis. Politica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxford.
- ROUSSEAU, J.-J. (1997). *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes*, traduzido e editado por Heinrich Meier (quarta edição), Paderborn et. al., Schöningh/UTB.
- ROWE, C. (1991). “Aims and Methods in Aristotle's *Politics*”, em David Keyt & Fred D. Miller, Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge/Oxford, Blackwell, pp. 57-74.
- SAUNDERS, T. J. (trans.) (1997). *Plato. Laws*, em John M. Cooper (ed.), *Plato. Complete Works*, Indianápolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.
- SCHÜTRUMPF, E. (1980). *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdã, Grüner.
- SCHÜTRUMPF, E. (1991). *Anmerkungen*, em *Aristoteles. Politik Buch I*, tradução e comentário de Eckart Schütrumpf, Berlim/Darmstadt (*Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung*, ed. por Hellmut Flashar, Vol. 9, Politik, Part I).
- SORABJI, R. (1990). “Comments on J. Barnes”, em Günther Patzig (ed.), *Aristoteles' "Politik"*. *Akten des XI. Symposium Aristotelicum 1987*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 264-276.
- SPRUTE, J. (1989). “Vertragstheoretische Ansätze in der antiken Rechts- und Staatsphilosophie. Die Konzeption der Sophisten und Epikureer”, em *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, I. Philologisch-Historische Klasse, n. 2, pp. 5-57.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Ulrich von. (1893). *Aristoteles und Athen*, Vol. 1, Berlim, Weidmann.
- TROTT, Adriel M. (2014). *Aristóteles sobre a natureza da comunidade*, Cambridge, Cambridge University Press.
- YACK, Bernard (1993). *The Problems of a Political Animal. Community, Justice and Conflict in Aristotelian Political Thought*, Berkeley et. al: University of California Press.