

Giovane Rodrigues Jardim
Cristiéle Santos de Souza

ORGANIZADORES

**PLURALIDADE, MUNDO E
POLÍTICA: INTERLÚDIOS
EM TEMPOS SOMBRIOS**

**Giovane Rodrigues Jardim
Cristiéle Santos de Souza**

ORGANIZADORES

**PLURALIDADE, MUNDO E
POLÍTICA: INTERLÚDIOS
EM TEMPOS SOMBRIOS**



Porto Alegre
2021

Copyright ©2021 dos organizadores

Direitos desta edição reservados aos organizadores, cedidos somente para a presente edição à EDITORA MUNDO ACADÊMICO.



LICENCIADA POR UMA LICENÇA CREATIVE COMMONS

**Atribuição - Não Comercial - Sem Derivadas 4.0
Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)**

Você é livre para:

Compartilhar - copie e redistribua o material em qualquer meio ou formato. O licenciante não pode revogar essas liberdades desde que você siga os termos da licença.

Atribuição - Você deve dar o crédito apropriado, fornecer um link para a licença e indicar se foram feitas alterações. Você pode fazê-lo de qualquer maneira razoável, mas não de maneira que sugira que o licenciante endossa você ou seu uso.

Não Comercial - Você não pode usar o material para fins comerciais.

Não-derivadas - Se você remixar, transformar ou desenvolver o material, não poderá distribuir o material modificado.

Sem restrições adicionais - Você não pode aplicar termos legais ou medidas tecnológicas que restrinjam legalmente outras pessoas a fazer o que a licença permitir.

Este é um resumo da licença atribuída. Os termos da licença jurídica integral está disponível em:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores.

EXPEDIENTE:

Projeto gráfico, diagramação e capa:
Casalettras

Imagem da capa:
Imagem de Gerd Altmann por Pixabay

Editor:
Marcelo França de Oliveira

Conselho Editorial
Prof. Dr. Amurabi Oliveira - UFSC
Prof. Dr. Aristeu Elisandro Machado Lopes - UFPEL
Prof. Dr. Elio Flores - UFPEL
Prof. Dr. Fábio Augusto Steyer - UEPG
Prof. Dr. Francisco das Neves Alves - FURG
Prof. Dr. Jonas Moreira Vargas - UFPEL
Profª Drª Maria Eunice Moreira - PUCRS
Prof. Dr. Moacyr Flores - IHGRGS
Prof. Dr. Luiz Henrique Torres - FURG

Dados internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P744 Pluralidade, mundo e política: interlúdios em tempos sombrios / Giovane Rodrigues Jardim e Cristiéle Santos de Souza (orgs.). [Recurso eletrônico] Porto Alegre: Mundo Acadêmico, 2021.

174p.
Bibliografia.
ISBN: 978-65-89475-05-7

1. Ética (Filosofia Moral) - 2. Filosofia política - 3. Interdisciplinaridade - I. Jardim, Giovane Rodrigues - II. Souza, Cristiéle Santos de - III Título.

CDU:170.320

CDD:170



EDITORA MUNDO ACADÊMICO
Um selo da Editora Casalettras
R. Gen. Lima e Silva, 881/304 - Cidade Baixa
Porto Alegre - RS - Brasil - CEP 90050-103
+55 51 3013-1407 - contato@casalettras.com
www.casalettras.com/academico

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
A FARINHA É POUCA, MEU PIRÃO PRIMEIRO: O DESAJUSTE ENTRE A DEMOCRACIA E O NEOLIBERALISMO	12
WAGNER DE OLIVEIRA BOMFIM JÚNIOR	
O PENSAMENTO POLÍTICO E OS LIMITES DO TEXTO EPISTOLAR: UMA LEITURA DA CARTA DE HANNAH ARENDT A GERHARD SCHELEM, 1963.....	22
CRISTIÉLE SANTOS DE SOUZA CARLA RODRIGUES GASTAUD	
SOBRE A DESMUNDANIZAÇÃO E A SOLIDÃO ORGANIZADA	33
GIOVANE RODRIGUES JARDIM	
UMA ANÁLISE DA (IN)JUSTIÇA DA CONDIÇÃO ESCRAVIDÃO NA POLÍTICA DE ARISTÓTELES A PARTIR DE HANNAH ARENDT	45
DANIEL PIRES NUNES	
O QUE FAZER COM O PASSADO: A CRÍTICA ADORNIANA AO ESQUECIMENTO	56
GUILHERME JOSÉ SCHONS	
O SISTEMA MODA: SOCIEDADE, CONSUMO E DISCRIMINAÇÃO.....	65
PALOMA BEZERRA DA SILVA GIOVANE RODRIGUES JARDIM	
REFLEXÕES SOBRE A SAÚDE MENTAL DE PESSOAS NEGRAS NA PÓS- GRADUAÇÃO BRASILEIRA	77
MEIRIDIANE DOMINGUES DE DEUS TATIANE SILVA CERQUEIRA SANTOS	

LEI E PENALIDADE: UMA GENEALOGIA DO “INDIVÍDUO PERIGOSO”	89
DAVID I. NASCIMENTO	
NÚCLEO DE MEMÓRIA DO IFRS – <i>CAMPUS</i> ERECHIM.....	105
FÁBIO ROBERTO KRZYSZCZAK	
MARIA INÊS VARELA PAIM	
MARLOVA ELIZABETE BALKE	
O IFRS <i>CAMPUS</i> ERECHIM E AS COTAS À POPULAÇÃO NEGRA NO PROCESSO SELETIVO 2019/2	121
MIGUELÂNGELO CORTEZE	
ANDRÉ RIBEIRO	
FABIANA VAZ	
POESIA PARA EXISTIR E RESISTIR: SARAUS COMO MOVIMENTO DE EMANCIPAÇÃO LITERÁRIA E SOCIAL NAS PERIFERIAS DE SÃO PAULO.....	133
PAULA RENATA SANTOS GOMES SANTINO	
MULHERES CIENTISTAS, FEMINIZAÇÃO DA MATERNAGEM E DO CUIDADO: PERSPECTIVAS INTERDISCIPLINARES	145
CLÁUDIA CINARA LOCATELI	
THAIS JANAINA WENCZENOVICZ	
A DEMOCRACIA ATENIENSE CONDENOU A FILOSOFIA? REFLETINDO SOBRE A <i>APOLOGIA DE SÓCRATES E O CRÍTON</i>	159
PROF.º RAFAEL COSTA	

UMA ANÁLISE DA (IN)JUSTIÇA DA CONDIÇÃO ESCRAVIDÃO NA PÓLITICA DE ARISTÓTELES A PARTIR DE HANNAH ARENDT¹

DANIEL PIRES NUNES²

Este capítulo se propõe a analisar os fundamentos utilizados por Aristóteles (2006) para justificar a escravidão. Para isso, é tomada como chave de leitura a categorização das atividades humanas fundamentais proposta por Hannah Arendt (2008). A escravidão no mundo grego antigo era tida como uma forma de liberar o cidadão dos afazeres domésticos e do trabalho para que pudesse ter ócio e, assim, dedicar-se às atividades entre seus iguais, sobretudo à política.

Hannah Arendt (2008, p. 15) divide as atividades humanas fundamentais em três categorias: o labor, o trabalho e a ação. O labor está ligado à subsistência e se relaciona à animalidade, à sobrevivência individual. Por isso, a condição do labor é a própria vida. Já o trabalho é o que, segundo ela, cria um mundo “artificial” de objetos – o que faz com que compartilhem um mundo de coisas totalmente diferente do mundo natural. Neste sentido, a condição do trabalho é a mundanidade. Por outro lado, a ação é a “única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria” (ARENDT, 2008 apud NUNES;

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, e com o apoio Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS).

2 Doutorando e mestre (2014) em Filosofia pelo PPGFIL da Universidade de Caxias do Sul, especialista em Engenharia de Segurança do Trabalho pela UFRGS (2009) e em Metodologia para o Ensino Superior e EAD pela FAEL (2017), Engenheiro Eletricista pela PUCRS (2004) com Complementação Pedagógica – Licenciatura Plena pela UNISC (2007). Docente do IFRS – *Campus* Erechim.

SCHUBERT, 2018, p. 29), por isso ela só pode acontecer na condição da pluralidade. Portanto a ação se difere do labor e do trabalho por ser aquela atividade que institui a liberdade.

No mundo grego antigo, a satisfação das necessidades vitais do senhor era função da família deste. Por isso, o labor e o trabalho eram atividades da esfera privada, ou seja, do âmbito da família, dentro da qual não havia espaço para o discurso nem para a liberdade, apenas para uma sólida hierarquia. Mas é importante salientar que a família compreendia também os escravos (ARENDRT, 2008, p. 40) como posse. No trabalho ou nos negócios da família não havia uma vida entre iguais, pois também imperava a vontade do senhor, ou seja, também. É neste sentido que os negócios encontravam-se no âmbito da esfera privada. Havia homens livres que dedicavam-se também ao trabalho: os artesãos. Estes não tinham ócio e, portanto, não podiam dedicar-se à ação. Por outro lado, aqueles que eram livres e que viviam entres seus iguais, que podiam dedicar-se ao ócio e portanto à esfera pública, utilizavam o discurso para a persuasão de seus pares. Vale destacar que – entre seus pares – utilizavam o discurso ao invés da violência. O uso da violência era a forma de tratamento entre desiguais, ou melhor, de dominação de escravos e bárbaros. Nesta perspectiva, a hierarquia familiar, em que o senhor dominava, também era outra relação entre desiguais.

Somente na pólis o indivíduo exercia a sua liberdade (entendida como dar-se coletivamente os seus princípios), pois somente ali havia uma relação entre iguais, baseada no discurso. Na cidade-estado o cidadão livre não estava envolvido com suas necessidades ou com as de sua família, mas com o desenvolvimento de seu pensamento próprio e com a livre manifestação deste através do discurso (além da prática vinculada ao discurso). (NUNES; SCHUBERT, 2018, p. 30)

É por isso que, segundo Arendt (2008), no mundo grego antigo a família e a cidade-estado eram entidades diferentes e separadas. Isso em razão de que a polis era o âmbito da ação (esfera pública) e a família o do labor e o do trabalho (esfera privada). A instituição da escravidão teria sido portanto uma forma de livrar os cidadãos do labor, ou seja, das preocupações com a subsistência, para que pudessem dedicar-se à ação. Os escravos seriam como instrumentos animados a serviço do senhor. O escravo e o artesão, através da sua função instrumental, liberariam o senhor para o ócio, pois só com o ócio se pode estar livre para a ação. Por sua vez, tanto o escravo quanto o artesão não têm ócio e, por isso, estão apenas destinados ao labor e ao trabalho.

Sem entrar no debate acerca de a virtude da *polis*, em Aristóteles, ser mais importante do que a das partes, e ainda de que o fim último da *polis* tem que o bem humano mais excelente, como está posto na *Ética* a Nicômaco (2002), é importante destacar que o estagirita valeu-se de tal conceito (o de

virtude) para justificar a condição de escravidão. Ora, se, como é defendido naquela obra, o ser humano virtuoso é aquele que faz o uso da razão de forma plena, com a sensibilidade bem educada pelo hábito convivendo com seus pares e nutrindo amizades “verdadeiras”³, por qual razão poderia Aristóteles justificar a condição de escravidão? Tal questionamento se faz relevante quando se leva em conta que escravos de trabalhos braçais, por exemplo, não poderiam deliberar contra as ordens do senhor e, por isso não exerceriam plenamente as funções próprias de um ser humano, ou seja, não poderiam alcançar o exercício da razão de forma plena. Por consequência, seria possível fazer a objeção de que a *polis* constituída daquela forma (com alguns seres humanos vivendo para o labor, enquanto outros viveriam para o trabalho e alguns para a ações) implicaria que muitas de suas partes não participariam plenamente da virtude do “todo”. Na *polis* esse participar da virtude ocorre de forma assimétrica: enquanto o senhor exerce a virtude (exerce as potencialidades humanas de forma excelente), o escravo participa dela apenas como instrumento do senhor – ele é parte do senhor, como instrumento e como posse. Neste sentido, o artesão tem uma participação mais limitada na virtude da *polis* do que a do escravo, pois não tem um senhor do qual é posse: ele serve a vários senhores. (BRUGNERA, 1998, p. 79 – 81). Então, à luz dos conceitos de esfera pública e privada de Arendt (2008), somente o senhor viveria na primeira, enquanto os demais homens livres sem posses, os escravos, as mulheres e as crianças estariam limitados à vida na esfera privada. Somente o senhor exerceria a virtude política: a coragem. Isso porque somente deixaria a segurança da esfera privada, da vida doméstica, para arriscar-se na esfera pública em que os iguais (CORREIA, 2007, p. 46). É importante lembrar que aristotelicamente a virtude encontra-se entre dois extremos, que são ambos vícios: o excesso e a falta. É neste sentido que um excessivo apego à vida é um vício: a covardia.

Para Aristóteles (2006), há três formas de comunidade utilizadas pelos homens: as famílias, os povoados (ou aldeias) e as cidades. Segundo ele, uma cidade é uma forma de associação ou comunidade, portanto.

Na época arcaica grega, o estabelecimento da *polis*

[...] será o quadro histórico em que a civilização grega desenvolver-se-á e se caracterizará como uma comunidade autônoma, política e, de certo modo, economicamente. Na medida em que os traços da cidade-Estado vão se consolidando, como uma comunidade igualitária e democrática, também vai sendo definido o estatuto do cidadão, e a noção de escravo e estrangeiro aparece com maior nitidez. À medida que o cidadão vai se liberando do exercício das atividades econômicas, para dedicar-se às atividades políticas,

3 Amizades que não são nem por utilidade nem por prazer, mas que tornam os amigos mais virtuosos.

vai sendo substituído pelo escravo como força de trabalho. (BRUGNERA, 1998, p. 38)

Ou seja, o estagirita defende que a *polis* forma-se naturalmente e que as funções de cada tipo humano vão se consolidando à medida que as virtudes de cada um vão se diferenciando. E cidadão seria aquele que vive para a ação, para a política.

Aristóteles pretendia desenvolver na introdução as condições naturais fundamentais de toda existência política, com o fim de construir o estado partindo da natureza ou obtendo-o de seus pressupostos mais simples. Estes pressupostos são os três fundamentais de toda vida social, o amo e o escravo, o homem e a mulher, o pai e o filho⁴. (JAEGER, 1995, p. 312)

A *polis* seria formada por aldeias que, por sua vez, seriam formadas por famílias que compreenderiam não somente a mulher e os filhos, mas também as posses, o que incluiria os escravos.

Na *Ética a Nicômaco*, o filósofo já havia partido de que “Considera-se que toda arte e toda investigação e igualmente todo empreendimento e projeto previamente deliberado colimam algum bem, pelo que se tem dito com razão ser o bem a finalidade de todas as coisas” (ARISTÓTELES, 2002, p. 40). Como todas as formas de organização visam a um bem, cada um desses tipos de associação tem como objetivo um bem específico. Considerando que a cidade (*polis*) abarca todas as outras formas de associação e que a natureza de cada coisa tem a ver com o seu fim, as famílias e as aldeias ou povoados são, por consequência, em função da cidade. Mas qual seria o melhor fim? Ora, uma cidade deve ser capaz de viver autonomamente e, para isso, deve ser autossuficiente. Sendo assim, a autossuficiência seria o fim da cidade – a sua finalidade última (HOBBUS, 2009, p. 146).

A autossuficiência⁵ seria a eudaimonia da cidade-Estado, o *telos* para o qual se direciona. Para que este *telos* seja alcançado, depende da eudaimonia das partes. Estas, por sua vez, não teriam um fim em si mesmo, pois o todo é melhor que a parte. Mas haveria, para as partes, “uma hierarquia no que se refere à vida feliz” (HOBBUS, 2009, p. 136). Ou seja, entre a vida contemplativa e a vida da atividade prática, sendo uma “perfeita, e a outra possuindo uma perfeição de segundo grau” (HOBBUS, 2009, p. 135), haveria uma hierarquia eudaimônica. Da mesma forma, as atividades dos escravos estariam em escalas mais abaixo nesta hierarquia.

Aristóteles (2006) defende que se a *polis* existisse apenas para acumular dinheiro ou riqueza, teríamos que conceder que os mais ricos

4 Política 1253 b 4/8.

5 Auto-suficiente [sic] é o que tomado à parte de todo o resto, torna a vida desejável, não tendo necessidade de nada mais. (HOBBUS, 2009. P. 137).

fossem os mandatários⁶. Mas a *polis* existe para o bem viver, ou seja, para fazer cidadãos bons e justos. E esta é a condição suficiente para ser uma cidade: ser uma comunidade no bem viver (e autossuficiente). Mas produzir cidadãos bons e justos não significa que todos sejam iguais: ao tratar das democracias, afirma que elas só fazem leis que consideram a todos como cidadãos por falta de cidadãos legítimos que seriam aqueles que participam “das honrarias⁷ públicas”⁸. (ARISTÓTELES, 1988, p. 167). Ou seja, numa democracia naqueles moldes não haveria o cidadão voltado para a ação, pois estaria envolvido também com as outras atividades humanas fundamentais categorizadas por Hannah Arendt. Por isso, para o estagirita, na *polis* democrática aristotélica os cidadãos seriam somente aqueles dedicados à política – à ação.

Entretanto, quando trata da *eudaimonia* no Livro X da Ética a Nicômaco, afirma que ela é o agir conforme a virtude de mais alto grau:

[...] se a felicidade consiste na atividade de acordo com a virtude, é razoável que seja atividade de acordo com a virtude maior, e esta será a virtude da melhor parte de nós. (ARISTÓTELES, 2002, p. 276)

Mas se não há diferença de intelecto entre senhor e escravo, nem entre homens e mulheres, como Aristóteles sustentou ser justo que uns devam estar em uma condição que lhes impede de exercer a virtude humana de maior grau? É justo que um ser humano viva apenas para o labor ou para o trabalho?

Vejamos, os conceitos de bom e mau em Aristóteles não coincidem com a concepção contemporânea. Bom, para ele, é o que contribui para a realização do fim, enquanto que mau é o que prejudica a realização do fim. Mas o que é bom individualmente é bom em função do bem da *polis* porque o bem do todo é melhor que o bem das partes. Por isso, o estagirita defende que é naturalmente justo agir em função do bem comum. Neste sentido,

Se não há coisas que são por natureza justas ou se não há por natureza um bem comum, se, portanto, o único bem natural é o bem de cada homem, segue-se que o homem sábio não se dedicará à comunidade, mas somente a usará para seus próprios fins ou para impedir que ele seja usado pela comunidade para o seu fim. (STRAUSS, 1978, p. 17)

6 Política 1280a – 1281a

7 É necessário frisar que somente o cidadão poderia participar dos festejos e honrarias públicas. As celebrações religiosas eram vedadas a estrangeiros, por exemplo.

8 Política 1278 a 8/9.

Strauss (1978, p. 17) explica que para Aristóteles a associação política é por natureza, sendo que a filosofia política é a busca pela ordem do que é melhor conforme a natureza de cada lugar. O homem (dotado de fala e razão) é político por natureza e a união entre os homens se dá no pensamento puro, ou seja, a associação política é pelo pensamento: neste sentido, a *polis* é o destino natural.

Ora, se a *polis* existe por natureza e é composta de partes, cada parte deve exercer com excelência a sua função própria para que o todo seja também excelente. Por isso, sendo os homens parte da *polis*, cada um deve exercer a sua função. Mas se todos os homens fossem iguais, todos teriam a mesma função. Ora, mas todos os homens se distinguem dos demais animais pelo uso da razão, tanto que na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles definiu o prudente como aquele que sabe usar bem a razão na prática. Entretanto, para ele, os homens têm potencialidades diferentes para o uso da razão: alguns são mais inteligentes que outros, assim como alguns são mais fortes, ou mais rápidos, etc. Ademais, o discípulo de Platão também hierarquizou os seres humanos colocando a mulher como inferior ao homem e, por isso, destinada ao trabalho doméstico. As mulheres e as crianças, bem como os escravos, deveriam executar, cada um, a sua função: uma função inferior (o labor ou o trabalho, conforme Arendt). Da mesma forma que todas as partes do corpo humano têm uma função e que o corpo, se exerce bem a sua função, obedece à mente (extrapolando o vocabulário aristotélico), a família também teria uma organicidade em que uma parte pensante, o cidadão, mandaria nas outras que, por sua vez, executariam as funções que garantiriam o suprimento das necessidades dele.

O ser vivo está constituído, em primeiro lugar, de alma e corpo, dos quais um manda por natureza e o outro é mandado. Porém há que se estudar o natural, preferencialmente, nos seres conformes à sua natureza e não nos corrompidos. Por isso há que se observar ao homem que está melhor disposto em corpo e em alma, no qual isto fica evidente. Já que nos maus ou de comportamento mau, o corpo parece muitas vezes mandar na alma, por sua disposição vil e contra a natureza. É possível então, como dissemos, observar no ser vivo o domínio senhoril e político, pois a alma exerce sobre o corpo um domínio senhoril, e a inteligência sobre o apetite um domínio político e régio. Fica evidente que é conforme à natureza e conveniente para o corpo ser comandado pela alma, e para a parte afetiva ser governada pela inteligência e pela parte dotada de razão, enquanto que a sua igualdade ou a inversão desta relação é prejudicial para todos. (ARISTÓTELES⁹, 1988, p. 57)

Assim, o cidadão poderia exercer a sua função na *polis*: a da política. Os escravos, por sua vez, seriam inferiores e exerceriam funções inferiores

9 Política 1254 b 3/6.

como o trabalho em minas, a moagem, etc. É importante entender que o trabalho, por exemplo, nas minas era importante e necessário, mas ele era um meio e não um fim em si mesmo. Os escravos, não tendo um fim em si mesmo, mas servindo como ferramenta animada, seriam um meio para que o cidadão da *polis* exercesse a sua função na mesma. Mas os homens poderiam ser escravos de várias formas: por terem sido derrotados em batalha, por terem nascido de escravos, por terem sido raptados e em algumas cidades por dívidas. Mas os escravos são homens e por isso, como afirma Eduardo Bittar,

Quer-se perquirir se há ou não legitimidade e fundamento natural para a escravidão ou se se trata de uma imposição violenta, contra a natureza, ilegítima, portanto. Num plano onde tudo encontra sua função, a propriedade é o que há de necessário para o viver, e, sobretudo, para o bem viver. A propriedade de uma casa é o conjunto de instrumentos que possui, e uns são animados e outros inanimados. Os escravos são instrumentos animados da casa. (BITTAR, 2003, p. 1186)

Ou seja, há a defesa da escravidão como condição necessária para que a *polis* funcione de forma orgânica, mas como Aristóteles justifica que certos homens são naturalmente escravos? Ele reconhece¹⁰ que muitos defendem que a escravidão é uma convenção porque, para eles, o senhor e o escravo não apresentam nenhuma diferença que se possa dizer que seja por natureza e “por esta razão, tampouco é justa, visto que é violenta” (ARISTÓTELES, 1988, p. 54). Aqui ele faz o seguinte movimento argumentativo: para que se possa viver bem é preciso dispor das coisas que são necessárias para tanto, bem como dos instrumentos apropriados para a administração doméstica¹¹. Aristóteles (1988, P. 54) considera que aquele que obedece é um instrumento daquele que manda. Para ele, há dois tipos de instrumentos¹²: inanimados e animados. Os primeiros poderiam ser exemplificados pelo timão em relação ao piloto, enquanto que os seguintes o vigia. O vigia opera o timão, mas é um instrumento do piloto. E o piloto opera o timão através do vigia. Ou seja, mesmo sendo um homem, o vigia tem uma função instrumental: é um instrumento animado; já o timão é um instrumento inanimado. Ambos servem de instrumento ao piloto. Então, como “a propriedade é uma parte da casa, e a arte de adquirir, parte da administração doméstica”¹³ e como “as posses são um instrumento para a vida e a propriedade é uma multiplicidade

10 Política 1253 b 4.

11 Política 1253 b 4 – 1254 a 1/2.

12 Política 1254 a 2.

13 Política 1253 b 1.

de instrumentos”¹⁴ (ARISTÓTELES, 1988, p. 54), Aristóteles conclui que o escravo, sendo um instrumento, é uma posse animada. Isto também porque tudo o que é subordinado a outro, serve como instrumento, ou seja, “todo subordinado é um instrumento prévio a outros instrumentos”¹⁵. (ARISTÓTELES, 1988, p. 54).

Spinelli (2007, p. 33) explica – apontando para a Ética a Nicômaco de Aristóteles (2002) – que “Se, na definição de uma espécie de ser, já está compreendida a função que lhe é própria, é porque há uma relação intrínseca entre ser algo e ser em vista de algo [...], entre causa formal e causa final”. É o argumento da função própria¹⁶ corroborado por Hacker (2010, p. 191) que afirma que “Aristóteles vinculava propósito à natureza ou essência da coisa que cabe explicar”.

Aristóteles, segundo Strauss (1978, p. 23) defende que “homens que são escravizados não por natureza, mas apenas por lei e compulsão, são injustamente escravizados”. Nesta linha, afirma que a escravidão por natureza se dá, e é justa, quando o indivíduo é “nécio” demais para que possa guiar-se sozinho, bem como quando só tem a capacidade de executar trabalhos que sejam pouco superiores àqueles que são feitos por bestas de carga. Neste sentido, NICUIA (2009, p. 24) afirma que “Para Aristóteles, o escravo é o instrumento enquanto meio para se alcançar um fim e, por isso, sem a “faculdade deliberativa”, isto é, sem capacidade ou poder de escolha”. Então a virtude do escravo está em relação à virtude do seu senhor¹⁷: é para que o senhor viva para a ação que o escravo deve se dedicar ao labor e ao trabalho. E essa condição seria também do próprio interesse do escravo pois, com a *polis* funcionando bem, ele tem as suas necessidades melhor supridas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da objeção de que a escravidão não seria por natureza, mas por convenção, Aristóteles fez uma trajetória argumentativa partindo de que a *polis* é o fim natural (BRUGNERA, 1998, p. 112). Conforme a sua natureza, a constituição da *polis* exige que os tipos humanos exerçam, cada um, a sua função: o escravo sobretudo para os trabalhos braçais (mas não exclusivamente, pois havia escravos que executavam trabalhos intelectuais), a mulher para a perpetuação da espécie, a criança como potencial cidadão, o artesão como fornecedor de trabalho a vários senhores e o cidadão livre que é o senhor e que se desenvolve eudaimonicamente para o exercício pleno da

14 Política 1253 b 2.

15 Política 1253 b 2.

16 EN 1097 b 24.

17 Política 1260 a 12.

cidadania – para a ação, utilizando as categorias fundamentais de Hannah Arendt (2008) para as atividades humanas fundamentais. Os outros tipos humanos, que não o senhor, não viveriam para a ação (para o exercício da liberdade entre iguais), para o agir na esfera pública, mas somente para o labor e o trabalho: para a satisfação de necessidades deles próprios e do senhor. Para Aristóteles, a natureza biológica de cada tipo humano é hierarquicamente menos importante que a natureza da *polis*. Isso se reflete inclusive na consideração de Aristóteles de que a ética está subordinada, é hierarquicamente inferior, à política.

Vejamus então: em Aristóteles a inteligência domina os apetites. Por consequência, aristotelicamente, a alma domina o corpo. Os apetites e o corpo não estão relacionados ao agir livre. Assim, uma leitura arendtiana é a de que a inteligência e a alma estão para a ação, assim como os apetites e o corpo estão para o labor e o trabalho. Então, como os outros tipos humanos, são parte do senhor (são dele como instrumentos)? Como podem sê-lo se biologicamente possuem as mesmas capacidades físicas e intelectuais? O caminho argumentativo aristotélico foi o da constituição natural da *polis*. Portanto, no pensamento aristotélico, a escravidão se justifica pela natureza teleológica da *polis* e, por isso, é considerada natural. Se é naturalmente justo agir em função do bem comum e se a *polis* precisa que cada membro exerça funções diferentes, é justa e natural – para Aristóteles – a condição de escravidão, mesmo que não haja diferença na natureza biológica de cada tipo humano. Numa leitura arendtiana, para Aristóteles seria justo que uns vivessem para o labor e para o trabalho a fim de que outros vivessem para a ação.

Evidentemente não é assim que o mundo atual pensa: a escravidão é e deve ser repudiada. Com o advento da modernidade, as críticas provenientes de linhas de pensamento deontológicas e utilitaristas fizeram com que as éticas das virtudes, como a aristotélica, perdessem espaço na formação moral ordinária, apesar de estarem ainda muito presentes. Mas, mais do que isso, para Arendt (2008) a modernidade foi marcada pela ascensão do social a um ponto tal em que há uma hibridização do social com o político. Como afirma Adriano Correia,

A voracidade da esfera social por expansão acaba por confinar a esfera privada à intimidade e restringir as possibilidades da ação na esfera pública, em vista da estabilidade necessária à preservação da vida e dos processos de acumulação. (CORREIA, 2007, p. 47)

Neste sentido, hoje há uma mescla entre o que Arendt chamou de esfera pública e esfera privada. Enfim, neste capítulo não foram abordados outros conceitos importantes de Hannah Arendt, pois sua obra é vasta. O que se procurou fazer foi relacionar da forma mais didática que se encontrou as categorias arendtianas das atividades humanas fundamentais para a leitura

da realidade antiga com a defesa por parte de Aristóteles de que seria justa a condição de escravidão em certas situações. Ou seja, o que se pretendeu foi tornar claro que, para Hannah Arendt (2008), Aristóteles considerava justo que uns vivessem como instrumentos animados de outros (para o labor e para o trabalho) liberando estes últimos para que atuassem na esfera pública, para que vivessem para a ação (mesmo reconhecendo¹⁸ não haver diferença por natureza entre senhor e escravo).

REFERÊNCIAS

- ARENDRT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense-universitária, 2008.
- ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **Política**. Madrid: Gredos, 1988.
- _____. **Ética a Nicômaco**. Bauru: Edipro, 2002.
- BITTAR, Eduardo C. B. **Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico**. Barueri: Manole, 2003.
- BRUGNERA, Neditilo L. **A escravidão em Aristóteles**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- HACKER, P. M. S. **Natureza humana: categorias fundamentais**. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- HOBBUS, João. **Eudaimonia e autossuficiência em Aristóteles**. 2. ed. Pelotas: Editora da UFPel, 2009.
- JAEGER, Werner. **Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual**. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- NICUIA, Eurico J. **O papel do escravo em Aristóteles e Hegel**. 2009. 105 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, 2009. Disponível em: <<http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2832/1/419782.pdf>>. Acesso em: 27 mai. 2019.
- NUNES, D. P.; SCHUBERT S. E. M. A integração das dimensões técnica e humana nos currículos dos cursos superiores do campus Erechim do IFRS: uma análise a partir do conceito de ação em Hannah Arendt. **Vivências Educacionais**, Lapa, v. 2, n. 1, p. 27-36, mar.-ago. 2018. Disponível em: <https://issuu.com/faculdade.fael/docs/revista_cientifica_fael_baixa>. Acesso em: 29 mai. 2019.

18 Política 1253 b 4.

SPINELLI, Priscilla T. **A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

STRAUSS, Leo. **The city and man**. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

Como parte das atividades do Grupo de Estudos em Ética e Filosofia Política do IFRS *campus* Erechim, *Pluralidade, Mundo e Política: Interlúdios em Tempos Sombrios* reúne textos construídos em lugares distintos de um mesmo período, "tempos sombrios" e "pandêmico", por diversos pensadores que nesta publicação empreendem uma colaboração epistêmica, ousam arriscar seu isolamento intelectual, para pelo discurso e pela ação serem propositivos, criativos, autônomos. O trinômio *Pluralidade, Mundo e Política* provoca, os autores e seus interlocutores, a um *interlúdio* como em uma peça musical, a execução teórica não entre duas estrofes, mas entre a posição privilegiada do intelectual que analisa "tempos sombrios" e "pandêmicos", e o pesquisador que se compromete historicamente com uma organização mais qualitativa para a vida humana. Os treze capítulos deste interlúdio são vertigens para o pensamento unidimensional, para a consciência feliz, para a atual *vida lesada*. Não se pretende conceituar a pluralidade, mas deixá-la fluir; indagar sobre o mundo enquanto espaço comum e humano; e apontar para a necessidade da política, do compromisso comum com o mundo e sua estabilidade, com a luta por *Eros* – pela vida.



INSTITUTO FEDERAL
Rio Grande do Sul
Campus Erechim



casalettras.com/academico



9 786589 475057

ISBN: 978-65-89475-05-7