Classica, e-ISSN 2176-6436, v. 37, 2024

PÓLIS E VIDA BOA: A DETERMINAÇÃO DA NATUREZA ÉTICA DA POLÍTICA NO LIVRO I DA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

Izabella Tavares Simões Estelita*
Richard Romeiro Oliveira**

Recebido em: 16/03/2024
Aceito em: 17/09/2024

* Doutoranda em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Bolsista da Fundação Carlos Chagas Filho de Apoio à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) na modalidade Nota 10, São João del-Rei – MG, Brasil.
izabellasimoes@hotmail.com

** Professor Associado, Departamento de Filosofia e Métodos, Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), São João del-Rei – MG, Brasil.
richardromeiro@hotmail.com

RESUMO: O objetivo principal deste artigo é mostrar a concepção política radicalmente normativa elaborada por Aristóteles no livro I da *Política*, concepção que determina a vida na cidade como uma condição fundamental para a realização da excelência ou virtude humana (ἀρετή). Trata-se, assim, de investigar como o filósofo pensa a *polis* como uma forma de comunidade (κοινωνία) que tem por meta não apenas assegurar as condições materiais e econômicas necessárias ao viver humano elementar (ζῆν), mas também propiciar ao homem um *locus* superior no qual ele possa efetivar o bem viver (εὖ ζῆν), ou seja, a vida boa entendida como a realização da virtude e da racionalidade que lhe são próprias, o que desemboca na vigorosa subordinação da política às exigências da moralidade.

PALAVRAS-CHAVE: Política; Moralidade; Excelência; Vida boa; Felicidade.

CITY AND GOOD LIFE: THE DETERMINATION OF THE ETHICAL NATURE OF POLITICS IN BOOK I OF ARISTOTLE'S POLITICS

ABSTRACT: The main purpose of this article is to show the radically normative political conception developed by Aristotle in Book I of *Politics*, a conception that determines life in the city as a fundamental condition for the achievement of human excellence or virtue (ἀρετή). It is a question, therefore, of investigating how the philosopher thinks of the *polis* as a form of community (κοινωνία) that aims not only to ensure the necessary material and economic conditions for basic human living (ζῆν), but also to provide man with a higher locus in which he can actualize the good life (εὖ ζῆν), that is, the life understood as the realization of virtue and rationality that are proper to him, which leads to a vigorous subordination of politics to the demands of morality.

KEYWORDS: Politics; Morality; Excellence; Good life; Happiness.

CC BY

DOI: https://doi.org/10.24277/classica.v37.2024.1089

Introdução

Como é sabido, Aristóteles busca fundamentar, na *Política*, uma visão da política como *medium* necessário e imprescindível para a atualização do *logos* humano, considerando o pertencimento à forma de comunidade constituída pela cidade, portanto, como um dado que faria parte da própria natureza do homem enquanto ente dotado da prerrogativa da razão e da capacidade da linguagem. Tal é, sem dúvida, o significado filosófico mais profundo e original da célebre asserção aristotélica segundo a qual "o homem é, naturalmente, um animal político" (ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον) (*Pol.* I, 1253a2-3),[1] a qual resulta necessariamente na admissão de que é no interior de uma cidade (ou de uma *polis*)[2] que o homem desencadeia o complexo processo de sua humanização, abandonando, com isso, o plano primitivo de uma existência meramente material e econômica para aceder à esfera do "bem viver" (εὖ ζῆν), isto é, à esfera de um modo de vida feliz e conforme a excelência ou virtude humana (ἀρετή) (Barker, 2009, p. 265-6).

O conceito de excelência ou virtude humana, que aparece, como acabamos de ver, como um componente teórico fundamental da concepção aristotélica de "bem viver" (εὖ ζῆν) acima referida, dispõe de uma importância extraordinária no terreno das investigações pertencentes àquela área do saber que o Estagirita denominou de "filosofia das coisas humanas" (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία) (*EN* X, 9, 1181b15) e que abarca os domínios da ética e da política entendidas como "ciências práticas".[3] Com efeito, já no primeiro livro da Ética a Nicômaco, Aristóteles envidara todos os seus esforços para demonstrar que é a partir desse conceito que podemos alcançar uma compreensão filosófica mais consistente da natureza do agir humano e daquele que é, a seu ver, o bem último a que tende esse agir em

---

[1] Para as citações do texto grego da *Política* feitas no decorrer deste artigo, recorremos à edição estabelecida por Aubonet (2002).

[2] Aos olhos de Aristóteles, a cidade (πόλις) constituía uma associação comunitária (κοινωνία) tipicamente grega, caracterizada pela liberdade, pela autossuficiência e por suas dimensões estreitas ou paroquiais, associação comunitária que, funcionando como uma pequena república, permitia que um conjunto limitado de cidadãos se autogovernasse sob a égide de leis e costumes próprios, sem a necessidade de uma instância de poder localizada acima da sociedade. Sobre esse assunto, cf. Barker (1958, p. xlvii-xvliii), Tricot (1995, p. 21, n. 1). É na cidade assim entendida, e não no império ou em outras formas de governo mais amplas, que Aristóteles vê o mais perfeito tipo de organização política e, portanto, o objeto primordial a ser assumido pela ciência política no desenvolvimento de suas reflexões. Nos termos de Ross (2005, p. 249): "[t]hough Aristotle stood at the end of the golden period of Greek city life and was in close touch with Philip and Alexander, it was in the city and not in the empire that he saw not only the highest form of political life up to date, but the highest of which it was capable. Any larger aggregate was for him a mere tribe or ill-knit congeries of people. Neither an empire imposing its civilisation on more backward peoples nor a nation-state came within the scope of his vision".

[3] Como explicam Crubellier e Pellegrin (2002, p. 153), "[l]éthique et la politique [...] sont les deux sciences pratiques principales pour Aristote, auxquelles il ajoute parfois l'économique, science de l'administration domestique [...]". N. B. Para a consulta ao texto grego da Ética a Nicômaco, valemo-nos da edição estabelecida por Bywater (1962).

seu dinamismo essencialmente teleológico: a felicidade (εὐδαιμονία) (*EN* I, 1-5).[4] A respeito desse ponto, a pretensão do ensinamento aristotélico consiste em mostrar que a felicidade, entendida como bem soberano e como o princípio ordenador último do agir humano, não é uma mera sensação de bem-estar subjetivo produzida por benesses materiais ao sabor das circunstâncias, mas um modo de agir resultante da efetivação daquilo que constitui a obra ou a função própria da natureza humana (ἔργον τοῦ ἀνθρώπου) (*EN* I, 6, 1097b24-33). Isso significa, do ponto de vista aristotélico, que a felicidade consiste essencialmente no exercício do *logos* ou da capacidade racional da alma, de vez que é justamente tal capacidade que define aquilo que é especificamente humano (*EN* I, 6, 1097b33-1098a5). Mais ainda: para que esse exercício da capacidade racional da alma engendre realmente a felicidade é preciso, além disso, segundo Aristóteles, que ele aconteça de modo ótimo ou excelente, o que equivale a dizer que é preciso que ele seja necessariamente acompanhado de virtude, porquanto a virtude é justamente o princípio que, acrescentando-se à execução da ação, faz com que essa seja consumada de acordo com a perfeição que lhe é própria (*EN* I, 6, 1098a5-15).[5] Eis por que Aristóteles pode finalmente chegar à definição da felicidade ou do bem humano, no contexto do livro I da Ética a Nicômaco, como uma "atividade da alma [racional] conforme a virtude" (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν) (*EN* I, 6, 1098a16-17). Nessa formulação, como é fácil ver, felicidade e virtude se encontram fortemente sintetizadas e é precisamente essa síntese de felicidade e virtude que Aristóteles concebe como o "bem viver",[6] considerando que, dada a natureza política do homem, é na cidade que tal forma de vida encontra o *locus* mais adequado para o seu desenvolvimento.

Mas façamos aqui, desde já, um esclarecimento: a tese de que a realização da vida boa para o ser humano pressupõe a instauração da ordem política não significa, bem entendido, que a cidade esgote por completo, para Aristóteles, tudo o que diz respeito ao problema da excelência humana (ἀρετή), porquanto, do ponto de vista aristotélico, acima da vida política (βίος πολιτικός) e do tipo de perfeição que lhe é próprio (e que o filósofo chama de "virtude ética" [ἠθικὴ ἀρετή]), encontra-se uma forma de vida humana ainda mais perfeita e completa, a saber, aquela de caráter puramente intelectual e que resulta da atualização da aptidão

[4] Cf., sobre a felicidade como o fim último das ações humanas em Aristóteles, as observações de MacIntyre (1996, p. 57-9) e Höffe (2001, p. 122).

[5] Como se pode ver a partir desses desenvolvimentos discursivos, o conceito de *arete* preserva, em Aristóteles, o valor semântico originário de que ele dispunha desde os tempos homéricos, designando precisamente a excelência alcançada por qualquer coisa ou ente mediante a perfeita realização de sua função específica. É o que esclarecem Crubellier e Pellegrin (2002, p. 158): "[b]ien que ce terme [isto é, *arete*] ait été largement réduit à son emploi éthique depuis Socrate et Platon, Aristote montre qu'il est conscient de son épaiseur sémantique-historique. En grec, depuis Homère, l'*aretè* indique l'excellence d'un être, quel qu'il soit, à travers l'accomplissement parfait de sa fonction propre".

[6] É o que explica Aubenque (1980, p. 213), ao observar que, no ensinamento de Aristóteles, o *eu* zên, determinado como o fim último visado pela vida política, representa a forma de vida em que se dá a unificação de felicidade e virtude: "[c]ette […] expression (τὸ εὖ ζῆν) est, comme on le sait, synonyme d'eudaimonia et signifie l'unité des fins humaines, qui englobe indissolublement le bonheur et la vertu". Cf. também o que diz MacIntyre (1996, p. 59-63).

teorética ou contemplativa do homem (βίος θεωρητικός), a qual depende, de modo essencial, do exercício da racionalidade propriamente filosófica.[7] Não obstante essa concepção, que é um componente teórico essencial do ensinamento de Aristóteles acerca da questão da *arete*, permanece, contudo, o fato de que, na perspectiva aristotélica, a dimensão da vida política constitui o elemento básico e imprescindível para que o ser humano, como foi dito acima, transcenda o âmbito de uma forma de vida marcada pelo primado das necessidades materiais e torne-se apto a desenvolver as qualidades e virtudes superiores próprias de sua natureza racional, inclusive aquelas ligadas à vida teorética ou contemplativa, o que leva o filósofo à contundente afirmação de que um homem que vivesse fora da *polis* seria ou uma besta selvagem (θηρίον), ou um deus (θεός) (*Pol.* I, 1253a27-29).

Na *Política*, assumindo esse referencial ético e normativo para a compreensão da natureza da política, o qual produz a concepção da cidade como uma ordem moral necessária para a realização da vida boa e, portanto, como uma instituição responsável por tornar as pessoas virtuosas, Aristóteles vem a estabelecer uma teoria das diferentes formas de regime político (πολιτείαι)[8] que, fundada numa apreciação axiológica acerca do modo como o poder ou o governo (ἀρχή) é exercido em cada ordenamento político, determina a dicotomia entre

[7] A respeito da vida contemplativa como forma de vida mais elevada para o ser humano, cf. a célebre argumentação de Aristóteles em Ética a Nicômaco X, 7-8. Aubenque (1980, p. 213), em seu artigo que objetiva explicitar as relações entre ética e política em Aristóteles, chama a nossa atenção para esse importante ponto do pensamento aristotélico nos seguintes termos: "s'il est vrai que la vie politique et plus généralement la vie en communauté sont des traits caractéristiques de l'espèce humaine – l'homme est, par nature, un «animal politique» ou un «animal communautaire' –, Aristote exclut expressément que la vie politique soit la forme de vie la plus haute que l'on puisse concevoir – et souhaiter – pour un être raisonnable […] la vie contemplative, forme de vie la plus excellente qu'il soit donné à l'homme d'atteindre, non seulement est placée par Aristote au-dessus de la vie proprement politique, mais elle échappe dans une certaine mesure aux nécessités de la vie sociale, car le sage est l'homme 'le plus autarcique', donc celui qui a le moins besoin de médiations politiques". Ver também acerca desse assunto MacIntyre (1996, p. 82-3), Höffe (2001, p. 128-30), Oliveira (2011, p. 157-81) e Berti (2012, p. 180-1).

[8] No contexto do pensamento político grego, o termo *politeía* possui uma complexa significação. De fato, derivado diretamente de *polis*, a "cidade", e de *polites*, o "cidadão", *politeia* designava, a princípio, numa acepção individual, a "condição do cidadão", "o direito de cidadania" (esse é, realmente, o sentido em que a palavra é usada pela primeira vez, em Heródoto, IX, 34); posteriormente, porém, o vocábulo adquiriu, entre os escritores políticos, uma acepção coletiva e mais intricada, vindo a designar aquilo que produz, por meio do estabelecimento, na cidade, de um governo e de um modo de vida comum, uma certa ordem ou disposição dos cidadãos. A partir dessa última significação, a palavra *politeia* passou, assim, a ser regularmente empregada para se referir a tudo o que diz respeito aos costumes, aos valores, à forma de governo e ao regime de uma determinada comunidade. A respeito desse assunto, cf. o trabalho clássico de Bordes (1982) e também as explicações de Barker (1958, p. lxvi), Aubonnet (2002, p. 134, n. 6) e Oliveira; Simões (2018, p. 32). Em relação à forma como Aristóteles, especificamente, compreende o conceito de *politeia*, cf. o que o próprio filósofo diz em *Pol.* III, 1274b32-39; IV, 1295a40; VIII, 1337a15-19.

tipos bons de *politeia* (isto é, conducentes à virtude, à felicidade e ao bem viver) e tipos maus de *politeia* (isto é, que inviabilizam a efetivação da *arete*, da *eudaimonia* e do *eu zen*). Avançando nessa linha de reflexão de caráter decididamente normativo, Aristóteles, de forma totalmente coerente, na *Política*, não poderá deixar de desembocar na concepção de que, em última análise, o objeto fundamental da ciência política é a questão do regime mais excelente (ἀρίστη πολιτεία), não apenas em termos absolutos (ἁπλῶς), mas também de modo relativo, ou seja, levando em conta as circunstâncias particulares de cada cidade e tendo em vista a determinação da natureza do melhor regime exequível na prática (*Pol.* IV, 1).[9]

Essa visão aristotélica da política possui, a nosso ver, uma inequívoca originalidade filosófica, pois pode ser compreendida como a mais elaborada e vigorosa defesa do viver político como elemento essencial para a efetivação da natureza e da virtude humanas no terreno do pensamento antigo, desembocando em uma posição teórica que assevera uma radical subordinação da política às exigências da ética, vale dizer, às exigências superiores da virtude e do bem viver. Com efeito, embora em alguns autores anteriores, como Platão, por exemplo, já se note a elaboração de uma reflexão política que reconhece o papel da cidade no processo de humanização do homem e que conceba por isso a política como algo dependente de um padrão moral superior (o bem, a justiça, a virtude etc.), é apenas com Aristóteles que observamos a tentativa de estabelecer um ensinamento filosófico mais sistematizado e articulado acerca do assunto, compreendendo a política como um *bios* ou modo de vida que, por possuir como a sua incumbência fundamental a tarefa de retirar o ser humano do domínio rudimentar do viver econômico e conduzi-lo à virtude e à moralidade, tem o seu funcionamento sujeito às determinações axiológicas derivadas da ética. Isso significa que, em Aristóteles, dá-se não apenas um imbricamento ou um entrelaçamento entre ética e política, como já foi há muito observado pelos estudiosos da obra aristotélica, mas também uma genuína hierarquia entre essas duas instâncias, na medida em que o fenômeno da vida política é desde o início submetido pelo filósofo aos princípios que regem a esfera da ética. É precisamente à luz desses elementos que devemos compreender a concepção aristotélica da qual falamos acima, concepção segundo a qual a ciência política dispõe de uma natureza essencialmente normativa, possuindo por isso, como seu escopo principal de investigação, a determinação do regime político mais excelente (ἀρίστη πολιτεία), vale dizer, a determinação

[9] A respeito da questão da *ariste politeia* como objeto fundamental da ciência política delineada por Aristóteles na *Política*, cf. Pellegrin (1993, p. 3-34). Pellegrin observa oportunamente (p. 12) que, no projeto de ciência política proposto pelo Estagirita, o conhecimento das formas políticas corrompidas ou "desviadas" se encontra perfeitamente integrado à pesquisa da melhor forma de governo, não havendo, nesse caso, verdadeira oposição entre análise política realista e análise política normativa: "[e]vitons un malendu. Ce texte d'Aristote ne dit pas que les constitutions deviées, par exemple, n'intéressent pas le 'politicien'. Le dilemme entre une science politique normative et une anthropologie sociale objective est un dilemme moderne. Aristote dirá que 'la meilleure constitution' est l'objet de la politique comme la santé est l'objet de la médecine: c'est la une manière grecque et non spécifiquement aristotélicienne de décrire les rapports d'un savoir à son objet. La connaissance que le philosophe pourra acquérir des constitutions déviées est évidemment ordonnée à l'étude de l'*aríste politeía*".

do regime político mais capaz de conduzir os seres humanos à vida feliz e virtuosa, o que, aos olhos de Aristóteles, envolve necessariamente o reconhecimento de que a ciência política se encontra incumbida, por seu próprio caráter normativo, da tarefa de tornar os cidadãos bons (ἀγαθοί) e capazes de praticar ações nobres (πρακτικοὶ τῶν καλῶν) (*EN* I, 9, 1099b29-32. Cf. também *EN* I, 13, 1102a7-13).[10]

Tal ensinamento, como se sabe, originará um modelo para se pensar a política que será hegemônico por séculos no terreno da filosofia ocidental, o qual será abandonado apenas em uma etapa histórica mais tardia, pertencente ao contexto da modernidade. De fato, é na modernidade que observamos a constituição daquele outro tipo de pensamento político que, rechaçando conscientemente o ensinamento de Aristóteles, veiculará uma compreensão radicalmente hedonista do fenômeno político – compreensão no interior da qual o princípio da virtude será abandonado, fazendo com que a política seja doravante compreendida como um mero mecanismo de proteção dos interesses dos indivíduos que, por meio do aparelho institucional do Estado, busca tão-somente fomentar o bem-estar material e os direitos subjetivos de cada homem (Strauss, 1971, p. 165-251).

O escopo do presente trabalho consiste em procurar compreender de forma mais aprofundada como Aristóteles alicerça sua visão essencialmente normativa da política como elemento imprescindível no processo de realização da natureza e virtude humanas, mediante a análise de alguns pontos filosoficamente mais relevantes do ensinamento que nos é proposto no interior da *Política*.

A gênese da cidade, o bem viver e a natureza política do homem

A reflexão que inaugura a *Política* trata justamente da gênese da cidade e da supremacia ética do tipo de comunidade representado pela sociedade política sobre outras formas de organização comunitária. No intuito de explicitar esse ponto, Aristóteles elabora o seguinte argumento: observamos que toda cidade é uma forma de comunidade (πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν) e que toda comunidade se estabelece teleologicamente por causa de algum bem (πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν). Consequentemente, o bem visado pela comunidade suprema e que engloba todas as demais (ἡ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας) será o bem máximo ou soberano (τοῦ κυριωτάτου πάντων) (*Pol.* I, 1252a1-6).[11] Para Aristóteles, a *polis* é, assim, antes de tudo, uma espécie pertencente ao

[10] Como Aristóteles deixa claro em *EN* II, 1, 1103a32-b6, é por meio do ato de inculcar hábitos (ἐθίζω) de caráter virtuoso que os legisladores (νομοθέται) procuram, nas cidades, tornar os cidadãos bons ou melhores do ponto de vista moral, o êxito ou fracasso nessa empresa de habituação dos cidadãos para a virtude constituindo a pedra de toque que separa (διαφέρει) um regime político bom (πολιτεία ἀγαθή) de um regime político mau (πολιτείας φαύλης).

[11] Nesse ponto, observamos uma retomada da reflexão teleológica que abre as discussões da Ética a *Nicômaco*, texto fundamental para compreendermos a obra aristotélica aqui analisada. Vale a pena observar que muitos estudiosos do pensamento de Aristóteles consideram que o referido texto forma, com a *Política*, uma unidade filosófica fundamental, na medida em que ambos pretendem levar a cabo

gênero "comunidade".[12] No vocabulário filosófico do Estagirita, como se sabe, o termo *koinonia* designa toda forma de associação ou agrupamento que busca uma utilidade ou bem comum, instituindo relações de solidariedade.[13] A comunidade é, portanto, um fenômeno ético. Ora, sendo a *polis* a forma mais elevada e abrangente de comunidade, aquela que engloba todas as outras, o bem por ela visado será o bem supremo e mais elevado, o bem soberano. Todo o empenho reflexivo de Aristóteles no prolongamento do livro I da *Política* consistirá na tentativa de comprovar a correção e a veracidade dessa tese. Para tanto, o filósofo lançará mão de um seu costumeiro método de caráter genético e analítico, o qual consiste em tentar apreender a origem de um objeto composto a partir da decomposição ou resolução desse objeto em seus componentes materiais elementares ou mais simples (ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ σύνθετον μέχρι τῶν ἀσυνθέτων ἀνάγκη διαιρεῖν).[14] Trata-se, assim, de examinar o processo de constituição genealógica da cidade mediante a decomposição (ou *diairesis*) dessa estrutura comunitária em seus elementos materiais mínimos (*Pol.* I, 1252a17-23).

Aplicando tal metodologia à esfera da investigação política, o filósofo elabora uma teoria genética da cidade que pretende mostrar, entre outras coisas, contra uma certa postura convencionalista defendida pelos sofistas, que a comunidade política não é uma organização artificial (isto é, uma estrutura produzida pela *tekhne* e pelo *nomos* humanos), mas uma realidade natural, que se funda em determinadas exigências da *physis* humana.[15] Ou seja, Aristóteles visa provar, nesse primeiro momento da obra, que o aparecimento e o desenvolvimento da cidade constituem um fenômeno natural. A premissa fundamental da qual parte a reflexão aristotélica é a seguinte: enquanto indivíduo tomado em situação abstratamente isolada, nenhum ser humano é capaz de autêntica autossuficiência (αὐτάρκεια). Com efeito, para Aristóteles, todo homem, em virtude de sua natureza de ser sublunar, ontologicamente imperfeito e carente, é incompleto e dotado, pois, constitutivamente, de um irresistível impulso para a vida social, para a vida em comum.

---

uma compreensão racional do problema do bem supremo para o homem: a Ética a Nicômaco, a partir de uma abordagem mais geral e de caráter psicológico, e a *Política*, a partir de um registro sócio-político, levando em conta, por isso, as condições legais e institucionais responsáveis pela realização da vida boa na cidade. Cf. sobre isso as explicações de Barker (2009, p. 248-9) e Berti (2012, p. 183).

[12] Como explica Tricot (1995, p. 22, n. 3), "[l]a πόλις appartient au genre κοινωνία, mais as différence spécifique ne consiste pas dans le champ plus ou moins étendu de son activité. Il faudra la chercher dans l'analyse des elements qui ont contribué à former la πόλις".

[13] Cf. mais uma vez as explicações de Tricot (1995, p. 21, n. 1). Ver também Berti (2012, p. 183) e o que diz o próprio filósofo em *EN* VIII, 11, 1159b25ss.

[14] Sobre isso, cf. as explicações de Besso (2011, p. 65): "Aristotele propone qui un diverso approccio, di tipo 'genetico', seppure con qualche necessaria precisazione. Si tratta cioè di indagare il processo che porta alla formazione di un oggetto complesso, nel nostro caso la *polis*, partendo da elementi minimi o non ulteriormente scomponibili (ἀσύνθετα)." Ver também, a respeito desse assunto, Ross (2005, p. 238) e Berti (2012, p. 183).

[15] A passagem crucial em relação a esse aspecto do pensamento político de Aristóteles se encontra em *Pol.* I, 1252b27-1253a29. Sobre a naturalidade da política em Aristóteles, cf. as explicações de Crubellier e Pellegrin (2002, p. 188).

A primeira união ou organização comunitária que decorre dessa necessidade (ἀνάγκη) é precisamente a família, o núcleo doméstico (οἰκία) constituído, na sua forma mais elementar, pela união do homem e da mulher, por um lado, e do senhor e do escravo, por outro. A constituição dessa organização comunitária mínima se faz tendo em vista a realização de um fim ou *telos* específico: a satisfação das necessidades mais elementares da natureza humana (*Pol.* I, 1252a26-31). No caso da união do macho e da fêmea, trata-se de satisfazer a necessidade de procriação da espécie; no caso da dominação do senhor sobre o escravo, trata-se de satisfazer as necessidades diárias da nutrição e, consequentemente, da subsistência do indivíduo, por meio da imposição do exercício do trabalho a outro ser humano (Wolff, 1999, p. 50-66; Barker, 2009, p. 266). Organização fundada e articulada em torno das carências humanas básicas, a *oikia* aparece, dessa forma, como a primeira forma de vida social e a administração dos assuntos a ela relacionados constitui aquilo que é próprio da "economia" em seu sentido genuinamente grego e aristotélico.[16] No esquema aristotélico, como esclarece Berti (2012, p. 186), a família surge, portanto, "como a primeira forma de associação humana, associação inteiramente fundada na natureza, anterior, portanto, à sociedade política e provida de autonomia, isto é, de direitos próprios e invioláveis em relação a esta última".[17]

Como se sabe, uma parte considerável da análise desenvolvida por Aristóteles acerca da economia ou da administração da vida doméstica é dedicada ao tema da escravidão. Ora, na perspectiva do filósofo, embora a dominação do senhor sobre o escravo às vezes constitua algo de convencional (κατὰ νόμον), como se observa, realmente, no fenômeno da escravidão resultante da guerra, há nessa forma de dominação, em determinados casos, algo que corresponde à própria ordem natural das coisas: com efeito, para o Estagirita, tal é o que o acontece quando se encontram, para a sua mútua conservação (διὰ τὴν σωτηρίαν), um ser que, por natureza (φύσει), está destinado a ser o elemento que comanda (ἄρχον), com um ser que, por natureza, está destinado a ser o elemento comandado (ἀρχόμενον) (*Pol.* I, 1252a30-31). De acordo com o ensinamento aristotélico, esse fenômeno se explica porque a natureza não é igualitária, mas constitui uma verdadeira ordem de subordinação,[18] funcionando, por isso, a partir do estabelecimento de hierarquias (*Pol.* I, 1254a21-34). É o que se vê antes de tudo, para Aristóteles, no domínio dos seres vivos ou animados, no que

[16] Sobre a significação da "economia" como "administração da vida doméstica" na *Política* de Aristóteles, cf. os esclarecimentos de Besso (2011, p. 74-8).

[17] Cf. também as seguintes explicações de Besso (2011, p. 70): "[n]ella *Politica*, l'*oikia è* la prima comunità umana per natura (I 2, 1252b 10, ma si noti invece l'uso di *oikos* poco più avanti, a 1252b 14); nell'impostazione teleologica di Aristotele essa ha il fine di soddisfare le necessità quotidiane ed ha pertanto un minimo di autosufficienza, che le consente di essere l'unità di base della *polis*."

[18] Temos aí o princípio, de caráter cosmológico, que sustenta, em última análise, toda a argumentação aristotélica acerca de uma escravidão natural. Como explica Aubonnet (2002, p. 6), "pour justifier l'esclavage naturel, Aristote part du principe général de subordination; dans tout ensemble composé de plusieurs parties, mais ayant une entité commune, il y a toujours ces deux facteurs: autorité et obéissance".

diz respeito às relações neles estabelecida entre a alma e o corpo, relações em que a alma é naturalmente chamada a impor o seu comando ao corpo, submetendo-o às suas ordens e à sua direção; é o que se vê, ademais, no interior da própria alma humana, uma vez que, nessa, o intelecto comanda os apetites e os afetos como um rei comanda os seus súditos; é, enfim, o que se verifica no comando exercido pelo homem sobre os outros animais (*Pol.* I, 1254a35-1254b16). *Mutatis mutandis*, o mesmo deve ocorrer, na visão do Estagirita, no plano das relações entre senhor e escravo, fazendo com que aquele que não pertence a si e que é, por natureza, escravo, se sujeite a um senhor (*Pol.* I, 1254b16-26).

Para fundamentar essa posição sem dúvida alguma controversa, Aristóteles recorre, no contexto do livro I da *Política*, a um argumento de caráter psicológico, que, pondo de lado, como viu Bodéüs (2007, p. 39), "o princípio moderno da igualdade natural, fundado *a priori* na racionalidade comum dos seres humanos", pretende mostrar que, embora o escravo seja um ser dotado de razão, falta a ele completamente a capacidade deliberativa (ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν) (*Pol.* I, 1260a12), o que nos mostra que nesse tipo humano a racionalidade apresenta um desenvolvimento deficiente, não tendo sido plenamente efetivada.[19] Nesse sentido, Aristóteles nos diz que aquele que possui, pelo pensamento, a faculdade de prever ou planejar, é, por natureza, chefe e senhor (τὸ μὲν γάρ δυνάμενον τῇ διάνοιᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπόζον φύσει), ao passo que aquele que, com o seu corpo, é capaz tão-somente de fazer as coisas que lhe são determinadas, é governado e escravo por natureza (τὸ δὲ δυνάμενον τῷ σώματι ταῦτα ποιεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δοῦλον). Isso significa, para o Estagirita, que senhor e escravo se complementam de forma necessária, havendo uma mútua dependência entre eles, o que faz com que seus interesses, em última análise, se confundam (διὸ δεσπότῃ καὶ δούλῳ ταὐτὸ συμφέρει) (*Pol.* I, 1252a31-34. Cf. também *Pol.* I, 1255b4-9).[20]

---

[19] Como explica Bodéüs (2007, p. 39), "[p]ara ele [Aristóteles], o escravo é, como todo homem livre, um ser racional. E ele protesta contra aqueles que, em sua época, pensavam o contrário [...] Mas Aristóteles, além disso, fica atento à maneira diferente pela qual a racionalidade se desenvolve entre os homens, indicando que a alma servil possui a particularidade de não ter capacidade 'deliberativa' (I, cap. 13, 1260 a 12)". Aos olhos de Aristóteles, é precisamente por não ter a capacidade deliberativa (τὸ βουλευτικόν) que o escravo, apesar de ser dotado de razão, não é capaz de se autogovernar e necessita de um senhor. Nas palavras de Barker (1958, p. lvii), "[t]he natural slave, as Aristotle conceives him, is a man whose chief use is his body, but who possesses mind enough, not indeed to control himself, but to understand and to profit by the control of a superior mind".

[20] A teoria aristotélica da escravidão é, como dissemos acima, indubitavelmente controversa e, por que não dizer, chocante, sobretudo se levamos em conta o fato de que o *ethos* de nosso tempo determinou a escravidão como um costume incompatível com a moderna concepção de direitos humanos e com o ideal de dignidade da pessoa humana entronizado por essa concepção, ideal que se tornou, como é sabido, a base ética mesma das democracias atuais. Não é, porém, nosso intuito esmiuçar aqui o ensinamento de Aristóteles acerca da escravidão, explicitando seus problemas e as suas possibilidades de interpretação. Para tanto, remetemos o leitor ao conhecido artigo de Pellegrin, (1982, p. 345-357), que ataca esse ponto polêmico da *Política* de Aristóteles de forma sistemática e consistente.

Mas isso não é tudo: segundo o filósofo, a natureza distinguiu também cuidadosamente a mulher do escravo (φύσει μὲν οὖν διώρισται τὸ θῆλυ καὶ τὸ δοῦλον). Tal ocorre porque a mulher tem uma obra ou tarefa própria, diferente da do escravo: a tarefa da mulher é a procriação, enquanto a do escravo é o trabalho. Entre os bárbaros, porém, esclarece Aristóteles, isso não é assim, porque entre eles não há homens livres, mas apenas escravos. Logo, a união do macho e da fêmea entre as comunidades bárbaras não pode ser senão a união de um homem servil e de uma mulher servil (*Pol.* I, 1252a34-b9). Como explica Barker (1958, p. 3, n.3), o argumento de Aristóteles quanto a esse tópico é que, "entre os bárbaros, a fêmea é escrava […] pela simples razão de que todos, indistintamente, são escravos, tanto homens quanto mulheres, e a emergência do verdadeiro *consortium* do casamento, distinto do nexo da escravidão, é, portanto, impossível".

Pois bem, após a família, a segunda forma de comunidade ou *koinonia* que, segundo o Estagirita, aparece cronológica ou historicamente é a tribo ou vilarejo (κώμη). Na explicação proposta por Aristóteles, essa forma de organização comunitária surge da reunião de muitas famílias, tendo como finalidade satisfazer necessidades humanas superiores, que transcendem, pois, aquelas de caráter mais ordinário e cotidiano que presidem à formação da *oikia* (ἡ δ'ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρου κώμη) (*Pol.* I, 1252b15).[21] A tribo ou vilarejo é, assim, uma extensão da família; na verdade, trata-se de um grande clã, constituído de múltiplas *oikiai* e governado por um monarca (βασιλεύς), que é geralmente o membro mais velho do grupo (πρεσβύτατος). De fato, esclarece o filósofo, toda família é governada monarquicamente pelo patriarca (πᾶσα γὰρ οἰκία βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου), de forma que o mesmo princípio vale para a união de muitas famílias (*Pol.* I, 1252b16-22).

A comunidade política surge cronologicamente como a última etapa desse processo, a partir da reunião de várias tribos numa *polis* organizada. Trata-se, na formulação proposta por Aristóteles, da forma mais elevada e perfeita (τέλειος) de organização comunitária. De fato, seu fim é garantir ao homem sua autossuficiência (αὐταρκεία), sua completa independência material, e com isso permitir que ele não apenas satisfaça as suas necessidades vitais básicas, as necessidades de seu viver rudimentar (ζῆν), mas realize também o bem viver (εὖ ζῆν), isto é, o viver propriamente ético ou moral, a vida boa e perfeita (*Pol.* I, 1252b27-30). Para Aristóteles, o bem viver, que é o escopo supremo do processo de formação da *polis*, envolve, assim, a realização da excelência ou virtude humana (ἀρετή), confundindo-se, pois, com a efetivação da própria felicidade (εὐδαιμονία). Essa só é possível, porém, a partir da consecução da *autarkeia* e da superação das necessidades materiais básicas relacionadas à dimensão mais econômica e rudimentar da vida do homem, tarefa que é, como vimos, enfrentada originalmente no âmbito da *oikia*, mas que só é plenamente realizada por uma cidade que atinge seu completo desenvolvimento.[22] Pode-se dizer, dessa forma, levando-se

[21] Essas necessidades superiores, cuja satisfação é a finalidade da constituição da tribo ou do vilarejo, são, segundo Aubonnet (2002, p. 109, n. 1), aquelas relacionadas à vida religiosa e à justiça.

[22] Como é fácil ver, o conceito de autossuficiência (αὐταρκεία) cumpre um papel filosófico fundamental na argumentação aristotélica desenvolvida nesse momento do livro I da *Política*, dispondo de uma significação que é, ao mesmo tempo, econômica, política e moral. Cf. sobre isso as seguintes

em conta os elementos acima explicitados, que o eudemonismo que é característico da ética proposta por Aristóteles encontra-se presente também na *Política*,[23] levando à concepção de que a finalidade que preside ao desenvolvimento da *polis* é, para além daquilo que tem a ver com a economia, a realização da *eudaimonia*, isto é, da melhor vida, que é inseparável do exercício das virtudes, mediante a conquista da autossuficiência (Bodéüs, 2007, p. 43; 47). A partir desses elementos, o ponto filosófico fundamental que gostaríamos de ressaltar aqui é que, mediante essa argumentação, Aristóteles nos propõe uma concepção substancialmente ética do fenômeno político, vendo a gênese da cidade e da vida política que nela se consuma como algo que se subordina verdadeiramente às exigências de um certo modelo moral: a cidade, com efeito, na formulação aristotélica, tendo atingido a autossuficiência e possibilitando a plena satisfação das necessidades mais básicas e de ordem econômica dos seres humanos, incumbe-se de conduzi-los ao domínio de uma outra forma de vida, a saber, aquela caracterizada pela experiência do bem e das virtudes, a qual se opõe assim ao mero viver que prevalece no âmbito animal.[24] Com isso, o filósofo confere à existência humana na cidade uma normatividade moral intrínseca, impossibilitando que a política possa ser pensada como uma mera associação para se garantir os interesses materiais e econômicos dos homens, como ocorrerá mais tarde no contexto da modernidade (Barker, 2009, p. 271).

Pois bem, Aristóteles considera que tais reflexões mostram que toda *polis* é uma organização natural, tal como as primeiras comunidades (a família e os vilarejos), as quais

---

observações de Saunders (1992, p. 59, n. 12): "*Autarkeia*, 'political and/or economic independence'. Aristotle's use of the word here is however somewhat wider than this, and embraces opportunities to live the 'good life' according to the human virtues".

[23] Nas palavras de Besso (2011, p. 72): "[l]a *Politica*, il cui contenuto, come si è detto, è enunciato a conclusione dell'*Etica Nicomachea*, completa, in termini di filosofia pratica, la concezione aristotelica di quale sia il bene supremo dell'uomo, cioè la felicità. Nell'*Etica* la felicità è la realizzazione delle capacità proprie dell'uomo attraverso il giusto; nel I libro della *Politica* risulta chiaro che l'uomo può realizzare pienamente il proprio essere uomo solo nella città".

[24] Esse ponto é muito bem explicado por Aubenque (1980, p. 212-3) da seguinte forma: "[l]a cité, comme la famille et le village, a une fonction d'abord économique: elle réalise à un niveau supérieur, grâce aux échanges qui s'établissent en son sein, une *autarcie,* c'est-à-dire un équilibre des besoins et des ressources, que la famille et le village ne réalisaient que de façon précaire et dans un horizon temporel plus restreint (1252b16). Mais si cette fin est la cause de la constitution de la cité, elle n'est pas la cause de son essence: 'La cité se forme en vue du vivre, mais elle subsiste en vue du bien vivre' (γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκα, οὖσα δὲ τοῦ εὐ ζῆν) (1252b29-30). Cette dernière expression (τὸ εὐ ζῆν) est, comme on le sait, synonyme d'*eudaimonia* et signifie l'unité des fins humaines, qui englobe indissolublement le bonheur et la vertu. Ce passage de la 'vie' à la 'vie bonne', de la satisfaction des besoins vitaux à celle des exigences les plus hautes de l'homme, est facilité ici par la notion d'*autarkeia*, d'auto-suffisance, qui, chez Aristote, désigne un élément constitutif du bien en général et s'applique aussi bien à la perfection du sage ou même de Dieu, qui 'n'a besoin de rien', qu'à la situation économique d'autarcie. Il n'en reste pas moins que, par une sorte de ruse de la raison, la cité, issue de besoins économiques, satisfait de surcroît à une finalité en quelque sorte transcendante, puisque c'est la cité qui doit permettre à l'homme de réaliser sa perfection [...]".

existem por natureza e não por simples convenção ou artifício (διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι) (*Pol.* I, 1252b30-31).[25] De fato, a família e os vilarejos surgem naturalmente da necessidade humana de associação a fim de garantir, como se viu antes, a superação das carências básicas do homem. Mas, de acordo com a visão aristotélica, a família e os vilarejos, pela própria lógica de seu desenvolvimento, se direcionam para a constituição da cidade como estrutura comunitária mais complexa e perfeita, no interior da qual todas as necessidades humanas são supridas e a autossuficiência é, assim, alcançada. Isso significa que a formação da cidade é realmente o *telos* visado pela evolução da família e vilarejos. Na medida em que, para Aristóteles, a natureza de uma coisa é o seu fim (ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν), pois é a realização do fim que atualiza ou consuma inteiramente a natureza de uma coisa, a cidade é, portanto, algo que existe por natureza, o que torna o homem um vivente naturalmente político (ἐκ τούτων οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ἄνθρώπος φύσει πολιτικὸν ζῷον) (*Pol.* I, 1252b31-1253a3).

Para se entender melhor o que está em jogo nessa formulação proposta por Aristóteles, um breve esclarecimento deve ser feito em relação à sua visão de natureza (φύσις), que, identificando a natureza de um ente com o seu estado final, opõe-se à concepção primitivista, por assim dizer, presente nas cosmologias pré-socráticas, da *physis* como mero substrato primitivo de onde as coisas se originam.[26] Nesse sentido, a primeira a coisa a ser observada é que, para o Estagirita, a natureza é, antes de mais nada, um princípio de movimento interior ou imanente a cada coisa não forjada pelo homem (*Phys.* II, 192b21-23). Isso significa, como viu Ross (1936, p. 24), que, de acordo com a concepção aristotélica, um ente natural se distingue de um ente não natural pelo fato de possuir em si um "poder interno de originar movimento". Ora, cada coisa tem em si, segundo o ensinamento aristotélico, uma natureza própria, que se confunde com sua espécie e que funciona como o princípio imanente de seus movimentos naturais. Isso se aplica aos seres vivos, bem como aos chamados elementos físicos, que possuem também em si um princípio imanente de movimento (Hadot, 2004, p. 41): por exemplo, o fogo sobe, desloca-se naturalmente para cima, porque seu lugar natural são as regiões cósmicas superiores; já os corpos constituídos de terra, por sua vez, caem, deslocam-se naturalmente para baixo, porque o seu lugar natural são as regiões

[25] Segundo Wolff (1999, p. 37-8), na terminologia de Aristóteles, *oikos* e *kome* funcionam como os componentes materiais elementares da cidade, ou como a causa material da associação política. Porém, esclarece esse autor, além da causa material, a *polis* possui igualmente, para Aristóteles, como se viu há pouco, uma causa final, isto é, a felicidade e a vida boa, e uma causa formal, que é o seu regime (πολιτεία), elemento analisado no livro III da *Política*.

[26] Besso (2011, p. 73) nos apresenta os seguintes esclarecimentos acerca da compreensão finalística da natureza preconizada por Aristóteles: "[l]'espressione che l'uomo è 'per natura un animale politico' (I 2, 1253a3) sintetizza sostanzialmente tutto il percorso dell'argomentazione di Aristotele: la natura, come spiega nel capitolo 2, non è una condizione primitive […], ma il punto di arrivo, il fine dell'uomo, la massima realizzazione del sé, che avviene solo all'interno della comunità politica la quale, essendo al vertice tra le forme di aggregazione, è quella che può realizzare il bene supremo, quindi la felicità".

cósmicas inferiores, mais precisamente o centro da Terra etc. (*Phys.* IV, 208b8-12).[27] Na visão de Aristóteles, cada ser, através do seu movimento natural próprio, busca antes de tudo a atualização de sua forma, ou seja, de sua essência, de sua natureza específica, daquilo que o define, e essa forma só se realiza quando ele atinge seu estado acabado e plenamente atualizado, seu estado de perfeição. É por isso que, na cosmologia aristotélica, forma (εἶδος), natureza (φύσις) e fim (τέλος) se identificam, visto que um ser só realiza sua natureza quando atualiza plenamente sua forma, alcançando enfim o seu *telos*.[28] Isso significa, por exemplo, que a natureza do homem só é vista no homem adulto e maduro, não no embrião, no bebê ou na criança.[29]

O mesmo raciocínio se aplica, segundo Aristóteles, ao problema da cidade, em que verificamos, tal como em outros fenômenos da natureza, uma idêntica atuação do princípio teleológico.[30] De fato, como vimos, a cidade é a meta que orienta o processo natural de estabelecimento da família e do vilarejo. Consumando o processo natural de formação das comunidades humanas tendo em vista a realização da autossuficiência e vindo cronologicamente por último dentro de um movimento teleológico, a cidade possui, porém, um primado ontológico sobre os seus componentes materiais mínimos (a família e os vilarejos), tal como o todo detém um primado ontológico sobre as partes, conferindo-lhes sentido e razão-de-ser (*Pol.* I, 1252b30-1253a1). No intuito de sintetizar o que foi explanado, poderíamos dizer que o raciocínio de Aristóteles quanto a essa questão é o seguinte: o bem supremo de uma coisa é seu fim. Para uma comunidade, o fim supremo é a autossuficiência, a *autarkeia*. Essa, porém, só é alcançada na cidade e é por isso que a cidade é o fim da família e da tribo. Família e tribo existem, pois, em função da cidade e estão subordinadas àquela. Crubellier e Pellegrin (2002, p. 191) assim resumem esse ponto importante do ensinamento político aristotélico:

---

[27] Como explica Berti (2012, p. 109), "[q]uanto à causa final, o discurso [de Aristóteles] coincide em grande parte com aquele que concerne à causa formal, dado que o fim de cada substância é a realização perfeita de sua forma. No caso dos elementos, a sua forma comporta também a colocação em determinado lugar, o assim chamado 'lugar natural' que se encontra no centro do cosmo para a terra, acima da terra para a água, acima da água para o ar, acima do ar para o fogo e acima do fogo para o éter. Portanto, cada elemento, com movimento retilíneo para cima e para baixo, conforme o lugar em que se encontra, tende a alcançar o próprio lugar natural".

[28] Saunders (1992, p. 36) ressalta esse ponto da cosmologia aristotélica da seguinte forma: "Aristotle [...] is a cosmic optimist. Things are always *moving towards* their full completeness: the acorn is not destined to become an oak tree that inevitably falls short of Oaktreeness; it is destined to grow into an adult and fully formed oak tree, which it is 'end' or 'purpose'; it is here, in the final and complete stage of the natural process, that perfection is to be found [...]" Cf. igualmente as observações de Tricot (1995, p. 27, n. 5).

[29] Sobre o ensinamento teleológico de Aristóteles na argumentação do livro I, cf. as boas explicações de Ross (2005, p. 248-9).

[30] Segundo Saunders (1992, p. 36), a teleologia é um elemento filosófico que pervade toda a obra de Aristóles e que se faz poderosamente presente na argumentação da *Política*: "Aristotle's teleology [...] flavours all his work, and is that 'powerful ingredient' of the *Politics*".

> a cidade se revela como o motor secreto da história humana, na medida em que, em termos aristotélicos, ela é o fim (*telos*) e a natureza (*physis*) de todas as associações humanas. Segundo uma distinção bem conhecida, a cidade, cronologicamente posterior às outras associações humanas, lhe é anterior por natureza. No mesmo ato, encontra-se estabelecida a naturalidade da cidade (tradução nossa).

De acordo com Aristóteles, essas reflexões mostram com suficiente clareza que o homem é naturalmente um animal político (πολιτικὸν ζῷον) e que é apenas no interior da cidade, portanto, que ele efetiva a essência que lhe é própria, de forma que aquele que não se encontra inserido em uma *polis* se encontra ou abaixo ou acima do que é propriamente humano – de qualquer forma, fora daquilo que constitui o horizonte de realização da natureza específica do homem (*Pol.* I, 1253a1-20). A humanidade do homem aparece, pois, no registro desse ensinamento aristotélico, como algo fundamentalmente vinculado à cidade, mas isso só acontece porque na elaboração proposta por Aristóteles a cidade possui, como já dissemos, uma normatividade moral intrínseca, configurando-se por isso como uma realidade essencialmente ética.[31]

A fim de ressaltar ainda mais essa disposição natural do homem para a política, Aristóteles propõe, na passagem citada, a seguinte reflexão: o homem, diz ele, compartilha com os outros animais a simples voz (φωνή), que exprime apenas as sensações rudimentares de dor e prazer. Mas, no homem, a voz desenvolve-se como linguagem (λόγος), ou seja, em capacidade de comunicação articulada, elemento que nos permite expressar o sentimento universal do justo e do injusto, do bem e do mal, condição *a priori* de todo existir político e moral. É por ser um animal portador da capacidade da linguagem e da comunicação que o homem se determina, assim, segundo Aristóteles, como o único animal político. O ponto decisivo aqui, para adequada compreensão dessa passagem, é o entendimento de que o termo *logos* não é empregado por Aristóteles, no âmbito dessa argumentação, no sentido de "raciocínio" ou "cálculo", mas no sentido de "palavra" ou mesmo de "discurso".[32] A

[31] Muitas vezes, como se sabe, a expressão aristotélica *zoon politikon* é vertida por "animal social", o que constitui, no contexto da argumentação do livro I da *Política*, um equívoco interpretativo (é o que acontece, por exemplo, na tradução da *Política* feita por Mário da Gama Kury (2021), que verte o passo 1253a1-3 da seguinte forma: "[e]stas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social"). O problema com essa tradução reside no fato de que o termo social é um termo genérico, que designa qualquer forma de associação; como tal, ele corresponde antes ao conceito aristotélico de *koinonia*, gênero do qual a *polis* é uma espécie, como explicamos acima. Dessa forma, consideramos que a melhor versão dessa expressão fundamental da *Política*, versão que preservaria com maior fidelidade a ideia fundamental subjacente ao ensinamento proposto por Aristóteles, é, realmente, "animal político".

[32] Bubner (1993, p. 355) chama nossa atenção para a especificidade da significação do termo *logos* nesse momento da argumentação do livro I da *Política* da seguinte forma: "[p]ar *lógos*, on doit entendre, dans ce contexte, la 'langue' et non la 'raison' d'un animal rationnel, comme cela ressort clairement de la comparaison avec la voix des animaux. Les expressions phonétiques de ces derniers servent

intenção do filósofo é, dessa forma, estabelecer uma relação, no homem, entre a posse da linguagem e a capacidade de viver politicamente.

Por outro lado, deve-se igualmente esclarecer que, na visão de Aristóteles, dizer que o homem é naturalmente político não significa dizer que, do ponto de vista histórico ou cronológico, a cidade seja a primeira forma de comunidade. Do ponto de vista temporal, como vimos, a cidade é, antes, o que vem por último, vale dizer, o que aparece tão-somente num estágio derradeiro do desenvolvimento da sociabilidade humana. Atentos a isso e ao fato de que o conceito aristotélico de natureza designa não a origem ou o nascimento, mas o fim a que um ente se destina e, portanto, o estado final por ele alcançado ao se desenvolver, devemos então dizer que, para Aristóteles, afirmar que o homem é naturalmente político significa afirmar que é apenas se inserindo no espaço da comunidade política que o homem atualiza plenamente sua natureza de ser dotado da capacidade linguística do *logos* (Barker, 2009, p. 267-8). Como viu Wolff (1999, p. 84), comentando essa passagem,

> a natureza de um ser não é necessariamente aquilo que aparece nele em primeiro lugar. É assim que os homens falam naturalmente, sem falar desde o nascimento, mas nascem com a capacidade de falar inscrita neles e realizarão sua essência ao falar. O homem é, pois, naturalmente político, o que significa que há em sua natureza uma tendência a viver em cidades e que ao realizar essa tendência o homem tende para o seu próprio bem.

Considerações finais

Como pretendemos ter mostrado neste artigo, o pensamento político de Aristóteles, diferentemente do que ocorrerá mais tarde na modernidade, relega, em seu trabalho de compreensão da natureza da comunidade política, os interesses materiais e econômicos dos homens a um plano subalterno e, sendo inspirado por uma preocupação ética fundamental, procura justificar filosoficamente a tese de que a vida na cidade se institui tendo em vista, como seu fim mais elevado, a conquista de um objetivo essencialmente moral (a realização da vida boa, entendida como a vida mais virtuosa, excelente, e feliz) e não por razões de ordem meramente material (bem-estar, aquisição de riquezas, segurança etc.).

Nesse sentido, vimos como, no livro I da *Política*, Aristóteles constrói toda uma argumentação para mostrar que a *polis* é o lugar em que o homem, tendo superado a esfera das necessidades elementares do mero viver (ζῆν), que é própria da *oikia* ou da vida doméstica

---

des signes pour communiquer leur situation existentielle: faim, peur, désir sexuel, etc.; mais, puisque l'homme possède la langue, qui indique plus que la médiation du signe, et puisque la nature, selon le principe universel d'Aristote, ne fait rien en vain, une autre tâche doit être confiée au *lógos*. La langue dévoile et clarifie, en un échange reciproque, le bien et le juste ainsi que leurs contraires, car seul l'homme développe une perception des ces valeurs qui s'oriente vers la pratique et transcendent la sensation presente".

e que constituem o domínio da economia em sua acepção grega, acede a um plano superior em que ele atualiza sua racionalidade e excelência, tornando-se por isso capaz de bem viver (εὖ ζῆν), ou seja, capaz de levar uma vida excelente e feliz. Assim, para o Estagirita, o homem é, naturalmente, um animal político, porque é apenas na *polis* que ele pode efetivar sua natureza específica de ser portador da capacidade do *logos*, isto é, da razão e da linguagem, alcançando sua *arete*.

Esse ensinamento aristotélico, como esclarecemos em um determinado momento de nossa abordagem, envolve não apenas uma articulação substancial entre ética e política, como já foi suficientemente observado pelos comentadores do Estagirita, mas também o estabelecimento de uma verdadeira hierarquia entre essas duas instâncias, na medida em que, mediante os desenvolvimentos discursivos do livro I da *Política*, Aristóteles vem a subordinar energicamente todo o funcionamento da vida política às exigências da moralidade e ao princípio da virtude. Isso significa que o pensamento aristotélico avança uma concepção política resolutamente normativa, que não hesita em atribuir à política uma função moral positiva, a saber: aquela de promover, entre os membros da cidade, a vida boa e virtuosa. A posição aristotélica é, portanto, a de que a comunidade política tem a incumbência não apenas de fornecer aos seres humanos os elementos materiais indispensáveis para a consecução de sua subsistência, de seu bem-estar e de sua segurança, mas de tornar os seres humanos melhores e virtuosos, o que constitui a antítese mesma do modelo liberal de política preconizado pelo pensamento moderno. Evidentemente, como viu Barker, essa concepção da política, que atribui à cidade uma função moral positiva, não pode deixar de fazer com que a cidade se constitua como uma instituição verdadeiramente educacional, que, buscando conduzir os seres humanos ao ideal da vida boa, não conhecerá limites em sua interferência nos mais variados domínios da vida social.[33] Não é, pois, por acaso, que parte do livro VII e a totalidade do livro VIII da *Política* sejam consagradas inteiramente ao tratamento da questão da educação, considerando que tal questão constitui uma preocupação imprescindível do legislador que deseja alcançar para a cidade uma ordem virtuosa e feliz. A consequência que resulta dessa reflexão é que, para Aristóteles, na esteira de Platão, a educação, possuindo uma importância política extraordinária, não é de maneira alguma um assunto privado, mas um serviço necessariamente público, que deve por isso ser assumido pelo governo da *polis* e alcançar todos os cidadãos. Não é nosso propósito, porém, tratar aqui dos mecanismos, do modo de funcionamento e dos conteúdos dessa educação cívica cuja necessidade Aristóteles afirma tão vigorosamente nos momentos derradeiros da *Política*. Nossa intenção concentrou-se apenas em mostrar como, na *Política*, o Estagirita formula

[33] Como esclarece Barker (1958, p. l-li), referindo-se a esse aspecto do ensinamento político de Aristóteles: "[t]he state [...] exists for the moral development and perfection of its individual members: the fulfilment and perfection of the individual means – and is the only thing which means – the perfection of the state; there is no antithesis [...] A state which is meant for the moral perfection of its members will be an educational institution. Its laws will serve 'to make men good': its offices ideally belong to the men of virtue who have moral discernment: its chief activity will be that of training the Young and sustaining the mature in the way of righteousness".

um ensinamento que determina o caráter fundamentalmente moral do fenômeno político, tornando possível que a política seja assim subordinada às exigências superiores da ética e pensada como um modo de vida que, devendo conduzir os homens à vida boa e virtuosa, transcende a esfera meramente econômica e material de nossa existência.

Referências

ARISTOTE. Éthique à Nicomaque. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par Jules Tricot. Paris: J. Vrin, [1990]. 1997. (Bibliothèque des textes Philosophiques).

ARISTOTE. *La Physique*. Introduction de Lambros Couloubaritsis, traduction de A. Stevens. Paris: J. Vrin, 1999. (Bibliothèque des textes Philosophiques).

AUBENQUE, Pierre. Politique et éthique chez Aristote. *Ktema*, n. 5, p. 211-221, 1980.

AUBONNET, Jean. *Aristote. Politique*. Tome I: Introduction - Livres I et II. Texte établi et traduit. Quatrième tirage. Paris: Les Belles Letres, [1960]. 2002. (Collection des Universités de France. Série grecque).

BARKER, Sir Ernest. *Aristotle. The Politics*. Translated with an introduction, notes and appendixes. New York: Oxford University Press, [1946], 1958.

BARKER, Sir Ernest. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. Mineola; New York: Dover Publications, [1959], 2009.

BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.

BESSO, Giuliana. *Aristotele. La Politica*. Libro I. Traduzione, introduzione e commento. Direzione di Lucio Bertelli e Mauro Moggi. Roma: Instituto italiano per la storia antica, 2011.

BODÉÜS, Richard. *Aristóteles. A justiça e a cidade*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2007. (Coleção Leituras Filosóficas).

BORDES, Jacqueline. *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

BUBNER, Rüdiger. Langage et politique. In: AUBENQUE, Pierre (ed.). *Aristote politique*. Etudes sur la *Politique* d'Aristote. Paris: PUF, 1993, p. 351-365.

BYWATER, Ingram (ed.). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1962 [1894].

CRUBELLIER, Michel; PELLEGRIN, Pierre. *Aristote. Le philosophe et les savoirs*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

HADOT, Pierre. *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*. Paris: Éditions Gallimard, 2004. (Collection NRF Essais).

HÖFFE, Otfried. Aristóteles. Traduzido do alemão por Jean Kahn. In: RENAUT, Alain. (dir.). *História da Filosofia política 1. A liberdade dos antigos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. (Colecção História e Biografias).

KURY, Mario da Gama. *Aristóteles. Política*. Tradução. Prefácio de José Reinaldo de Lima Lopes. São Paulo: Editora Madamu, 2021.

MACINTYRE, Alasdair. *A Short History of Ethics*. New York: Touchstone, 1996.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. Para além da cidade: uma reflexão acerca das relações entre política, excelência e racionalidade em Aristóteles. *Síntese*, v. 38, n. 121, p. 157-181, 2011.

OLIVEIRA, Richard Romeiro; SIMÕES, Izabella. Ho theos pantôn khrêmatôn metron: a função do discurso religioso e da teologia como instrumentos de fundamentação da legislação e do êthos cívico na politeia das *Leis*. *Hypnos,* n. 40, p. 31-65, 2018.

PELLEGRIN, Pierre. La théorie aristotelicienne de l'esclavage: tendances actuelles d'interpretation. *Révue Philosophique de la France et de l'Étranger*, v. 172, n. 2, p. 345-357, 1982.

PELLEGRIN, Pierre. La *Politique* d'Aristote: unité et fractures. Eloge de la lecture sommaire. In: AUBENQUE, Pierre (ed.). *Aristote politique.* Etudes sur la *Politique* d'Aristote. Paris: PUF, 1993, p. 3-34.

ROSS, Sir David. *Aristotle*. With an introduction by John L. Ackrill. Sixth edition. London, New York: Routledge, [1923], 2005.

ROSS, Sir David. *Aristotle's Physics*. A revised text with introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press, 1936.

SAUNDERS, Trevor John. *Aristotle. The Politics*. Revised and re-presented. Translated by T. A. Sinclair. Harmondsworth: Penguin Books, [1962], 1992.

STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, [1950], 1971.

TRICOT, Jules. *Aristote. La Politique*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index. Paris: J. Vrin, [1962], 1995. (Bibliothèque des textes Philosophiques).

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a política*. Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. (Coleção Clássicos e Comentadores).