

# PoliÉtica

Revista de Ética e Filosofia Política

ISSN 2318-3160

## EM TORNO DA POLÍTICA DE ARISTÓTLES



© Antônio Hélio Cabral

V.10 N.1

# Dossiê Em torno da *Política* de Aristóteles

## Apresentação

Em tempos de perigosos e ecoados discursos de negação da política, a revista *Poliética* publica o dossiê temático **Em torno da *Política* de Aristóteles**, com o propósito de refletir sobre a clássica obra do filósofo – e também a partir dela. O presente número é composto de cinco artigos originais e da tradução de duas notáveis introduções ao pensamento político de Aristóteles: uma de Julián Marías, publicada originalmente em 1951, junto com sua tradução espanhola da *Política* (feita em parceria com María Araújo); e outra de Fred Miller, cuja primeira versão saiu em 1998 como uma entrada da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [*Enciclopédia de Filosofia de Stanford*].

O artigo que abre a edição é de autoria de Jay Elliot: “Aristotle, slavery and us” [“Aristóteles, a escravidão e nós”]. Contrariando numerosos comentadores que atribuem a defesa aristotélica da escravidão à época e ao contexto nos quais viveu o filósofo, Elliott procura mostrar em seu artigo que os argumentos de Aristóteles são intelectualmente engenhosos e, ao mesmo tempo, moralmente abomináveis.

No texto seguinte – “Consideração acerca da figura do *ágroikos* em Aristóteles” –, Felipe Ramos Gall reflete sobre dois vícios sem nome que o filósofo atribui aos cidadãos que vivem no campo. Considerando que Aristóteles também faz um elogio da figura do *ágroikos* na *Política*, por que razão ela seria caracterizada por esses vícios?

Em “Sobre a catarse trágica e a catarse musical”, Fernando Gazoni compara algumas passagens do livro VIII da *Política* com trechos da *Poética*, procurando contrapor-se a interpretações excessivamente intelectualistas da tragédia grega. Se o próprio Aristóteles aproxima as noções de catarse trágica e catarse musical, então, o *télos* da tragédia não seria indissociável de um certo *páthos* ou afecção?

A fim de desconstruir a ideia de que a opressão é inerente à atividade política, em seu artigo “Relações de poder na *Política* I.2”, Mário Maximo recorre a Aristóteles para sustentar que o poder não é fruto da violência e sim das carências e das necessidades humanas.

O quinto artigo parte da leitura que Giorgio Agamben faz de Aristóteles e investiga o significado político do uso do corpo. Segundo Caio Paz, em um primeiro momento, o filósofo italiano se aproxima do pensamento aristotélico para, logo em seguida, distanciar-se consideravelmente dele.

O artigo de Fred Miller traduzido por Christian Perret e Tomás Troster – “A teoria política de Aristóteles” – apresenta a filosofia política de Aristóteles com sinopse e poder de concisão dignos de uma boa enciclopédia (como é o caso da fonte do texto original). Além de contar com três anexos e um glossário de termos aristotélicos, o texto de Miller é dividido em cinco partes: i. A ciência política em geral; ii. A visão aristotélica da política; iii. Teoria geral das constituições e da cidadania; iv. Estudo de constituições específicas; e v. Aristóteles e a política moderna.

Por fim, o carro-chefe da presente edição é a magistral “Introdução à *Política* de Aristóteles”, de Julián Marías, traduzida aqui por Tomás Troster e Ana Maria Yamin. O texto de Marías não pretende fazer uma análise da obra, mas sim servir como “uma preparação para sua leitura”.

Além de um conteúdo esquemático dos oito livros da *Política*, a introdução é composta de sete partes, a saber: i. A situação social helênica no século IV; ii. A tradição intelectual da *Política*; iii. As raízes metafísicas da política aristotélica; iv. O programa da *Política*; v. A realidade da pólis; vi. Pólis e *politeia*; e vii. A segurança como tema da política. Segundo Julián Marías, um dos eventos mais significativos para as transformações políticas vividas pelos gregos na Antiguidade foram as Guerras Médicas, travadas contra os persas no início do século V. Nas palavras do autor:

Para a maioria dos gregos, o mundo helênico era o único mundo existente, com seu sistema de crenças e costumes. Ao se enfrentarem ambos os mundos, inevitavelmente abre-se uma brecha na mente dos gregos, pois a existência de dois mundos com dois sistemas distintos de crenças põe o homem automaticamente em uma situação de dúvida, da qual ele só pode sair *escolhendo*. Não é necessário sequer que o grego duvide de seu mundo; é claro que ele pode preferi-lo; mas ele tem de escolhê-lo, tem de aderir a ele; este mundo, em lugar de ser, como antes, o mundo, se converte agora em *seu* mundo, um dos vários possíveis. (cf. p. 100-101 abaixo)

Atualmente, com tantos mundos conhecidos (ou *supostamente* conhecidos) e outros inúmeros mundos imagináveis, não é de se estranhar que existam divergências políticas tão acentuadas. Para além de estimular novas leituras da obra de Aristóteles – considerado por muitos um precursor da *Realpolitik* –, esperamos que os artigos publicados aqui sirvam como uma bússola para reflexões políticas mais plurais e, ao mesmo tempo, que não abdicuem de princípios e ideais.

Desejo a todas e todos uma excelente leitura!

**Tomás Troster**

*Aristotle, slavery and us*  
ARISTÓTELES, A ESCRAVIDÃO E NÓS

*Jay Elliott\**

RESUMO

Os leitores modernos da *Política* de Aristóteles ficam compreensivelmente constrangidos com sua defesa da escravidão. Frequentemente, tentamos minimizar esse constrangimento atribuindo seu apoio à escravidão a um mero reflexo de sua época e de seu lugar. Neste artigo, defendo que essa abordagem retrata erroneamente o projeto de Aristóteles e não capta o que temos de aprender com ele. Uma atenção minuciosa ao texto mostra que o tratamento da escravidão por Aristóteles é um trabalho filosófico inovador e uma revisão substancial da escravidão tal como ela existia no mundo grego antigo. Eu mostro como Aristóteles desenvolve a sua defesa em um estreito diálogo com algumas críticas radicais à escravidão. Surpreendentemente, a posição de Aristóteles revela ter alguns pontos de afinidade com tais críticas, especialmente no que diz respeito às insuficientes defesas padrão da escravidão que a fundamentam em convenções legais decorrentes da guerra. Uma vez abertos à argumentação de Aristóteles como um trabalho filosófico sério, o problema essencial que encontramos é o de reconhecer que ele é, ao mesmo tempo, intelectualmente engenhoso e moralmente abominável.

**PALAVRAS-CHAVE:** Aristóteles; escravidão; convencionalismo; naturalismo.

ABSTRACT

Modern readers of Aristotle's *Politics* are understandably embarrassed by his defense of slavery. We often attempt to minimize the embarrassment by presenting his endorsement of slavery as a mere reflection of his time and place. I argue that this approach misrepresents Aristotle's project and fails to grasp what we must learn from it. Careful attention to the text shows that Aristotle's treatment of slavery is an innovative piece of philosophical work and a substantial revision of slavery as it existed in the ancient Greek world. I show how Aristotle develops his defense in close dialogue with certain radical critiques of slavery. Aristotle's position turns out to have surprising points of affinity with these critiques, particularly regarding wholly insufficient standard defenses of slavery that ground slavery in legal conventions arising from warfare. Once we open ourselves up to engaging with Aristotle's argument as serious philosophical work, the essential problem we encounter is to recognize that it is at one and the same time intellectually ingenious and morally abhorrent.

**KEYWORDS:** Aristotle; slavery; conventionalism; naturalism.

---

\* Associate Professor of Philosophy, Bard College. [jelliott@bard.edu](mailto:jelliott@bard.edu)

In book I of the *Politics*, Aristotle notoriously offers a defense of slavery, grounded in the idea that slavery is a natural and mutually beneficial institution. As Agnes Callard has recently reminded us, “Aristotle did not merely condone slavery, he defended it; he did not merely defend it but defended it as beneficial to the slave. His view was that some people are, by nature, unable to pursue their own good and best suited to be ‘living tools’ for use by other people” (Callard, 2020). For modern readers who appreciate aspects of Aristotle’s political thought, his treatment of slavery is typically a source of embarrassment. I know of no modern reader who defends it.<sup>1</sup> Instead, our strategy is usually to ignore it and simply focus on those parts of the *Politics* we find more promising, not to say acceptable, in the modern world. When we are confronted with it and cannot ignore it, our usual strategy is to historicize it, that is, to treat it as a mere reflection of Aristotle’s time and place.

Callard provides a representative example of this historicizing response. As a philosopher who admires and draws on Aristotle’s work, Callard worries that his treatment of slavery will lead us to “cancel” Aristotle, to dismiss him wholesale as a thinker worth taking seriously. In order to prevent this conclusion, Callard deploys the historicizing response, arguing that we can defuse the threat posed by Aristotle’s defense of slavery by recalling Aristotle’s historical surroundings. As she writes, “when he looked around him he saw a world of slavery.” According to Callard, it

---

<sup>1</sup> Closest is Fortenbaugh, who goes so far as to say that “Aristotle’s view of slavery is neither psychologically foolish nor morally repulsive.” (1977: 137) He immediately qualifies this defense by noting: “Of course, there are no natural slaves in the world, so that the view remains theoretical”

was this pre-existing institution of slavery that “he then inscribed into his ethical theory.”<sup>2</sup>

The appeal of the historicizing response is understandable. It situates this uncomfortable aspect of Aristotle’s thinking in a foreign context and holds it at a distance from us, Aristotle’s modern readers. It invites us to see Aristotle’s defense of slavery as essentially an accident arising from the historical context in which he happened to live. Insofar as it presents his view of slavery as merely a reflection of that context, it enables us to separate this view from Aristotle’s core philosophical project and to imagine that this project could be carried on in another context without the defense of slavery. Ultimately, it reassures us that we can inherit his political thought in our very different context – one that abjures slavery – without feeling tainted by Aristotle’s defense of the institution.

I feel the attraction of this response. However, I want to see what happens when we forgo the comfort it offers and instead takes the risk of engaging with Aristotle’s defense of slavery more seriously. We might see Aristotle’s treatment of slavery not as a mere reflection of his times but as a significant piece of creative philosophical work. The difficulties in the way of achieving this view are considerable. First, Aristotle’s discussion belongs to a political and intellectual world that is in many ways quite unfamiliar to us and difficult for us to reconstruct. Second, the very idea of a serious philosophical inquiry into slavery is unfamiliar to us: we are accustomed to think that slavery is wrong, and that is the end of it. Third,

---

2 For other versions of the idea that Aristotle’s argument is based on observation of the world around him, see Lloyd 1968, Kraut 2002, and Schofield 1990.

by engaging in such an inquiry, and in particular by doing so alongside Aristotle, we risk being morally tainted by an apparent willingness to consider the ethics of slavery an open question. As soon as we leave behind the reassuring distance of the historicizing response, we are immediately confronted by all these dangers and difficulties.

Despite these risks, I am moved to engage with Aristotle on slavery, because I fear that the historicizing response sells us short in two ways. First, it sells us short in our understanding of Aristotle. Attention to the details of Aristotle's discussion reveals that it is in no sense a naïve reflection of his times but, in fact, a creative intervention in a sophisticated philosophical debate. Aristotle's defense of slavery, properly understood, turns out to be – not a reiteration of the institution of slavery as he found it – but a sharp and multifaceted *critique* of that institution.<sup>3</sup> We do him a fundamental disservice, as readers, if we fail to acknowledge his critical aims and the originality of his view. This critique, however, does not represent moral progress. Aristotle does indeed offer a defense of slavery, one that seeks to rationalize and systematize the institution, and to that degree makes it actually worse than the slavery of his own time. The historicizing response seeks both to acknowledge Aristotle's defense of slavery and to contain it as an artifact of its historical context. In so doing, it fails to grasp both the creativity of it and the full horror of it. The creativity and the horror turn out to be deeply connected.

---

<sup>3</sup> This point has been rightly emphasized by Ambler 1987, Nichols 1983, and Nussbaum 1980.

The historicizing response also sells us short in terms of what we have to learn, morally and intellectually, from Aristotle's argument. By learning from his argument, I do not mean accepting his conclusions. To be clear, I regard his conclusions as repugnant, and I am in no sense proposing a defense of them. To me, the morality of slavery is not an open question. But I am concerned with the question of what we do with Aristotle's *Politics*, and especially with how we negotiate the tension we feel when we admire Aristotle, on the one hand, and yet find certain aspects of his thinking unthinkable for us, on the other. In the case of his defense of slavery, we have much to learn from understanding his argument. In particular, I take his argument to offer a powerful illustration of the dangers that come with a certain kind of intellectual sophistication. We usually assume that the philosophical critique of institutions is bound to improve them, that institutions made more rational and systematic are thereby necessarily made better. But it need not be so, as Aristotle's argument illustrates. Aristotle recognizes the force of certain anti-slavery arguments and, under the pressure of those arguments, he rightly perceives that the pro-slavery ideology of his time was, in a certain, way incoherent. With great intellectual ingenuity, he proposes a revision to the institution that would avoid this form of incoherence. However, he does so in precisely the wrong direction and in a way that, in fact, intensifies the evil of slavery. When we properly grasp the true contours of his argument and come to see the ways it departs from the slavery of his own time, we find that it stands as a powerful warning. What his argument most fundamentally has to offer us is a lesson in the utter insufficiency of mere intellect to approach justice.

In order to enter into the intellectual work of Aristotle's thinking about slavery and to appreciate the degree to which it is not a naïve reflection of his times, the first step is to recognize that Aristotle thinks of slavery as the subject of active and fundamental debate. Slavery is not something he or his contemporaries simply observe around them. It is something they worry about, argue about, and disagree about, even to the point of questioning whether it can ever be just. Aristotle aims to defend a certain form of slavery as just, but his way of doing this is highly sophisticated. It involves rejecting as insufficient the justifications of slavery that were standard in his time, listening carefully to the institution's critics, finding certain truths in their criticisms, and proposing a reform of the institution that he recognizes departs significantly from current practice. For experienced readers of Aristotle, it is uncomfortable to see him deploying in this context many of his familiar philosophical methodologies, including the survey of existing views on a given question, the mapping of intellectual terrain according to two extreme positions, and the attempt to find a third alternative that avoids each of those positions.

Aristotle understands the pro-slavery side in the debate as grounded in a conventionalist understanding of justice, of the kind we are familiar with from Thrasymachus in *Republic* I. According to Aristotle, the root of this view is that "it is precisely the rule of the more powerful that is just." (1255a 19, Reeve 1998, p. 1998, p. 10) As in Thrasymachus's argument, this view does not appeal merely to force but argues that the rule of the stronger is also sanctioned by law. This legal defense of slavery turns on the standard conception of slavery in the ancient Greek world, accor-

ding to which slaves are lawfully captured in war. As Aristotle describes the fundamental principle to which this side of the debate appeals, “the law is a sort of agreement by which what is conquered in war is said to belong to the victors.”<sup>4</sup> (1255a5-6, Reeve 1998, p. 9) The pro-slavery side takes this legal principle to establish the justice of slavery. As Aristotle writes, “there are those who cleave exclusively, as they think, to justice of a sort (for law is justice of a sort), and maintain that enslavement in war is just.” (1255a22-24, Reeve 1998, p. 10). In sum, Aristotle understands the standard justification of slavery in his time to run as follows: slaves are captured by the victors in war; what is captured belongs to the victors by law; law determines what is just; so slavery is just.

Aristotle opposes this side with an anti-slavery argument, grounded in a naturalist understanding of justice. This view also has Sophistic antecedents, in the opposition of law to nature, such as we find in, e.g., the arguments of Callicles in Plato’s *Gorgias*. As Aristotle elaborates this argument, it reasons from the unnaturalness of slavery to the conclusion that it is unjust. Aristotle writes, summing up this view: “But others believe that it is contrary to nature to be a master (for it is by law that one person is a slave and another free, whereas by nature there is no difference between them), which is why it is not just either, for it involves force.”<sup>5</sup> (1253b19-

---

4 Aristotle does not specify the law in question or its source. In the Roman law tradition, the relevant law is called “the law of all peoples”: it governs relations between nations, including the conduct of warfare, and establishes the legal basis of slavery. See Justinian’s *Institutes*, I.1 and I.3.

5 A scholium on this passage associates this argument with the fourth-century BCE Sophist Alcidas, who is reported to have said that “nature never made any man a slave.” (See Reeve 1998, p. 6 n.25)

22, Reeve 1998, p. 6) Like the pro-slavery view, Aristotle explains that this view is based on its own fundamental conception of justice. In the case of the anti-slavery view, this conception is that “justice is benevolence.” (1255a18, Reeve 1998, p. 10) This conception leads the anti-slavery naturalist to posit a deep opposition between justice and force and, thus, to reject the pro-slavery conventionalist’s conception of justice as the rule of the stronger. For the anti-slavery naturalist, where force rules, there is injustice and not justice. As Aristotle explains the anti-slavery position, “Their supposition is that it is monstrous if someone is going to be the subject and slave to whatever has superior power and is able to subdue him by force.” (1255a8-10, Reeve 1998, p. 9-10)

The anti-slavery naturalist similarly disagrees about the concept of law. He rejects the conventionalist view of law as a mere sanction for force and, instead, argues that law properly understood is on the side of his alternative conception of justice. Aristotle describes the anti-slavery naturalists as being aware of the conventionalist appeal to law but, nonetheless, challenging the legal validity of that position. As he writes, “many of those conversant with the law challenge the justice of this [the law according to which what is conquered in war belongs to the victors]. They bring a writ of illegality against it, analogous to the challenge brought against a speaker in the assembly.” (1255a6-8, Reeve 1998, p. 9) As Reeve explains in a note to his translation, Aristotle here refers to an Athenian legal principle, according to which “a speaker in the Athenian assembly was liable to a writ of illegality or *graphē paranomōn* if he proposed legislation that contravened already existing law.” (Reeve 1998, p. 9 n.38) In

the context of a modern constitutional system, this anti-slavery argument is analogous to appealing to the constitution in order to overturn an existing law. A law might be duly passed and adopted by the legislature and, to that extent, belongs to the body of conventional law and, nonetheless, be legally invalid on the grounds that it is incompatible with the constitution. For the anti-slavery naturalist, it is their fundamental conception of justice as benevolence that does the work analogous to a constitution, serving as an underlying, more authoritative law. They argue that the conventional law appealed to by the pro-slavery side is, in fact, legally invalid in light of this more fundamental principle.

The second step in understanding Aristotle's argument about slavery is to recognize that, contra Callard and the historicizing response, his view of slavery is not based on observation, e.g., of the institution of slavery as it operated in his time, but rather on this debate and his critical assessment of the strengths and weaknesses of each side.<sup>6</sup> In effect, he combines elements from both sides of the debate in order to arrive at a third, heretofore unexplored alternative: pro-slavery naturalism. To grasp Aristotle's reaction to the debate, notice first that he regards the pro-slavery conventionalist position as remarkably weak. In his view, this position is manifestly untenable, to the point where its advocates will inevitably contradict themselves. In making this point, he draws on his own resistance to the conventionalist conception of justice as the rule of the

---

<sup>6</sup> In emphasizing the dialectical character of Aristotle's argument, I am in methodological sympathy with the approach taken by Kamtekar 2016. For an alternative view, according to which Aristotle's discussion follows the scientific method Aristotle lays out in *Posterior Analytics* and follows in *Physics*, see Goldschmidt 1973 and Karbowski 2013.

stronger. In this way, his argument also captures what he takes to be a significant truth in the anti-slavery naturalist position.

He writes, regarding the pro-slavery conventionalist, that even as they “cleave exclusively” to the law as grounds for the justice of slavery, “at the same time they imply that it is not just.” (1255a23, Reeve 1998, p. 10). He explains: “For it is possible for wars to be started unjustly, and no one would say that someone is a slave if he did not deserve to be one; otherwise, those regarded as the best born would be slaves or the children of slaves, if any of them were taken captive and sold. That is why indeed they are not willing to describe *them*, but only non-Greeks, as slaves.” (1255a23-29, Reeve 1998, p. 10-11). The conventionalist claims that slavery is just because of a law according to which what is conquered in war belongs to the victors. Aristotle points out that this claim, if taken to its logical consequence, would have the implication that anyone at all could be justly enslaved, even “the best born.” He assumes that this is a consequence that the conventionalist is unwilling to accept, and so concludes that the conventionalist pro-slavery position fails. Aristotle presents this argument in an *ad hominem* form: strictly speaking, it only shows that the conventionalist’s position is untenable because he is unwilling to accept some of its implications. But it is clear that Aristotle himself regards those implications as unacceptable. As a result, he takes this argument to undermine conventionalism as such.

In making this argument, Aristotle is not only rejecting a certain justification of slavery but also urging a reform of the practice of ens-

lavement. Aristotle describes the conventionalist as willing to describe only “non-Greeks” as slaves. But historically this is quite inaccurate: as recently as the Peloponnesian War, about a century before Aristotle is writing, Greeks had enslaved other Greeks.<sup>7</sup> Of course, they did not enslave members of their own societies, because they did not go to war against members of their own societies. But they understood their society to be the city-state, such as Athens, Sparta, and so on, rather than “Greece,” which is not a sovereign entity during this period. For Aristotle to insist that Greeks not enslave other Greeks, then, is a radical proposal: he suggests that – rather than basing eligibility for enslavement on possessing a distinct political identity – it should instead be based on possessing a distinct ethnic identity. He is thus proposing a significant reform of the practice, and one that can be seen as a kind of amelioration insofar as it removes one large class of people (Greeks) from eligibility for enslavement. On the other hand, this amelioration is bound to strike us as highly equivocal insofar as it also shifts the grounds of enslavement from an accident of war to an ethnic identity.

Aristotle’s argument against the conventionalist draws extensively on, and shows him to be in considerable sympathy with, anti-slavery naturalism. He agrees with the anti-slavery naturalist in rejecting the conventionalist’s conception of justice as the rule of the stronger. Like the anti-slavery naturalist, he argues that the conventionalist defense of slavery leads to untenable implications, that “it is monstrous if someone

---

<sup>7</sup> For example, the Athenians enslaved the surviving Melians after the destruction of Melos in 416: see Thucydides, *History of the Peloponnesian War* V: 116.

is going to be the subject and slave to whatever has superior power and is able to subdue him by force.” He agrees that the conventionalist appeal to law is superficial and insufficient, and that a properly framed law must be consistent with underlying and more authoritative standards inherent in nature. And, as we saw above, he sympathizes with the anti-slavery position enough to advocate that slavery should be permanently abolished – for Greeks.

For all of these points of sympathy, Aristotle nonetheless does not adopt the anti-slavery position. He takes the anti-slavery naturalist to err in inferring from the untenability of conventionalism to the untenability of slavery. For the anti-slavery naturalist, the viability of slavery as such depends on the acceptance of conventionalism. In this sense, Aristotle sees the anti-slavery naturalist as sharing a striking point of agreement with the conventionalist: that the conventionalist defense of slavery is the only one available. Like the conventionalist, the anti-slavery naturalist reasons from the premise that “it is by law that one person is a slave and another free.” The anti-slavery naturalist simply draws the opposite implication from this that the conventionalist draws: while the conventionalist sees slavery as instituted by this law without further ado, the anti-slavery naturalist looks for a further, natural justification of this law and, finding none, concludes that slavery is untenable.

Aristotle’s resistance to the anti-slavery naturalist turns on his understanding of how the anti-slavery naturalist arrives at the conclusion that slavery is contrary to nature. For Aristotle, the anti-slavery conclu-

sion does not follow merely from the observation that slavery is a legal institution, or that it involves the application of force. Rather, the efficacy of both these points in their argument depends on an underlying claim: that slavery is contrary to nature, since “by nature there is no difference” between master and slave. It is this claim that Aristotle takes as the target of his critique. In this respect, he takes a wholly different tack from the standard pro-slavery view of his day, whose argument rested on conventionalism about law. Aristotle took a decisive step by shifting the ground of pro-slavery argument from a question of law to a question of nature. He showed how it was possible for slavery’s advocates to follow the lead of its critics in this direction, and to find there a new and firmer ground for the defense of slavery.

Aristotle takes the anti-slavery naturalist to be correct in taking the question of natural differences to be decisive. But he takes their position to be arbitrary in assuming that there are no such differences to be found. In place of this arbitrary assumption, Aristotle is able to insert his alternative proposal: that the rule of master over slave, where it is just, is justified on account of natural differences.<sup>8</sup> In particular – as his critique of the conventionalist implies – we find a natural ground for slavery in supposed differences between Greeks and non-Greeks. As he writes, summing up his take on the debate:

---

<sup>8</sup> For helpful accounts of how this proposal is motivated by wider themes of Aristotle’s political theory and natural teleology, see Heath 2008, Kamtekar 2016, and Karbowski 2012. For a dissenting view, according to which Aristotle’s defense of slavery operates independently of his account of natural differences, see Ambler 1987.

It is clear, then, that the objection [to slavery] with which we began has something to be said for it, and that the one lot [those conventionally enslaved] are not always natural slaves, nor the other naturally free. But it is also clear that in some cases there is such a distinction – cases where it is beneficial and just for the one to be master and the other to be slave, and where one ought to be ruled and the other ought to exercise the rule that is natural for him (so that he is in fact a master), and where misrule harms them both. (1255b3-9, Reeve 1998, p. 11)

Aristotle is here especially explicit about the revisionary ambition of his argument, noting that in his view many who are conventionally regarded as slaves are being held in bondage unjustly, and that slavery is justified only where the rule of a master is “natural.”

We are rightly apt to see Aristotle’s response to this debate as odious. That should not preclude us from also seeing it as extraordinarily creative. Aristotle’s originality can be difficult for us to discern, accustomed as we are to the world of Trans-Atlantic slavery and the theory of natural differences between master and slave elaborated in its pseudo-scientific racism. But in Aristotle’s context, where the debate over slavery is organized by the positions of conventionalism and naturalism outlined above, the idea that slavery itself might have a natural foundation in supposed natural differences is a highly original intervention.

It is, at the same time, a disaster. With all his ingenuity, Aristotle saw that the anti-slavery movement of his day mounted a powerful attack on slavery, and he saw the total inadequacy of conventionalism to meet it. His response was to find a new ground for slavery, in supposed differences of nature: a ground that could appear as a humane reform of the institution, even as it intensifies slavery’s grip on its victims. This vision

was idiosyncratic and had little practical effect in Aristotle’s own time. But it became in modernity a template for racist justifications of slavery.<sup>9</sup> We still struggle with the legacy of those justifications today. In this sense, Aristotle’s defense of slavery is hardly something we can confine to a distant historical context. It is still with us today.

## Referências Bibliográficas

Ambler, Wayne. “Aristotle on nature and politics: the case of slavery”. *Political Theory* 15: 1987, pp. 390-410.

Callard, Agnes. “Should we cancel Aristotle?” In: *New York Times*, July 21, 2020 – disponível em: <https://www.nytimes.com/2020/07/21/opinion/should-we-cancel-aristotle.html> (acesso em 30/10/2022).

Fortenbaugh, W. W. “Aristotle on slaves and women”. In: J. Barnes, M. Schofield, and R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 2. New York: St. Martin’s Press, 1977, pp. 135-139.

Goldschmidt, Victor. “La Théorie aristotélicienne de l’esclavage et sa méthode”. In: T. Lefèvre (ed.), *Zetesis: Album Amicorum Door Vrienden en Collegas Aangeboden Aan Prof Dr E. de Strycker*. Antwerp: Nederlandsche Boekhandel, 1973, pp. 147-163.

---

<sup>9</sup> For the influence of Aristotle on modern race-based justifications of slavery, see Malamud 2011.

Heath, Malcolm. "Aristotle on natural slavery". *Phronesis* 53: 2008, pp. 243-270.

Kamtekar, Rachana. "Studying ancient political thought through ancient philosophers: the case of Aristotle and natural slavery". *Polis* 33: 2016, pp. 150-171.

Karbowski, Joseph. "Slaves, women, and Aristotle's natural teleology". *Ancient Philosophy* 32: 2012, pp. 323-349.

Karbowski, Joseph. "Aristotle's scientific inquiry into natural slavery". *Journal of the History of Philosophy* 51: 2013, pp. 331-353.

Kraut, Richard. *Aristotle: political philosophy*. New York: Oxford University Press, 2002.

Lloyd, G. E. R. *Aristotle: the growth and structure of his thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Malamud, Margaret. "The auctoritas of antiquity: debating slavery through classical exempla in the antebellum USA". In: R. Alston et al. (eds.), *Ancient Slavery and Abolition: From Hobbes to Hollywood*. New York: Oxford University Press, 2011.

Nichols, Mary P. “The good life, slavery, and acquisition: Aristotle’s introduction to politics”. *Interpretation* 11: 1983, pp. 171-184.

Nussbaum, Martha C. “Shame, separateness, and political unity: Aristotle’s criticism of Plato”. In: A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980.

Reeve, C. D. C. (trans.), *Aristotle: Politics*. Indianapolis: Hackett, 1998.

Schofield, Malcolm. “Ideology and philosophy in Aristotle’s theory of natural slavery”. In: G. Patzig (ed.), *Aristoteles’ Politik*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1990.

## *Considerações acerca da figura do ágroikos em Aristóteles*

CONSIDERATIONS CONCERNING THE FIGURE OF THE AGROIKOS IN ARISTOTLE

*Felipe Ramos Gall\**

### RESUMO

Aristóteles utiliza o adjetivo *ágroikos*, agreste, para caracterizar dois vícios anônimos, ambos por carência: um referente à virtude da *eutrapelia*, e outro referente à virtude da temperança. Tal tematização dá a entender que parece se tratar de uma mesma figura, um mesmo caráter, que é avesso tanto aos prazeres necessários do corpo em geral, quanto ao riso, em particular. Sendo assim, surge uma questão que merece exame: por que essa frugalidade dos *ágroikoi*, elogiada por Aristóteles na *Política*, caracterizaria vícios? O presente artigo se propõe a responder este problema, defendendo que a solução para tal paradoxo depende de que se compreenda a dimensão profundamente política das virtudes no pensamento aristotélico.

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles; *ágroikos*; virtude; vício; política.

### ABSTRACT

Aristotle uses the adjective *ágroikos*, rustic, to characterize two anonymous vices, both in the sense of lacking: one referring to the virtue of *eutrapelia*, and the other referring to the virtue of temperance. Such thematization hints that we seem to be dealing with the same figure, the same character, who is averse both to the necessary pleasures of the body in general, and to laughter, in particular. This being so, a question arises that deserves examination: why would this frugality of the *ágroikoi*, praised by Aristotle in his *Politics*, characterize vices? The present paper proposes to answer this problem, arguing that the solution to such a paradox depends on understanding the deeply political dimension of the virtues in Aristotelian thought.

KEYWORDS: Aristotle; *ágroikos*; virtue; vice; politics.

---

\* Possui doutorado (2021) e mestrado (2017) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, e graduação (licenciatura) em Filosofia (2014) e em História (2013) pela Universidade Católica de Petrópolis. Atualmente é professor substituto do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília e pós-doutorando do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense.

O *ágroikos* é, literalmente, aquele que habita (*oikéo*) o campo (*agrós*); a tradução latina é *agrestis*, daí nosso termo agreste. Se a *pólis* grega era composta de um centro urbano, a *ásty*, e uma parte rural, um campo a ela exterior, a *khôra*, os *ágroikoi* seriam aqueles que moravam e trabalhavam nesta última, embora ainda fossem cidadãos da *pólis*. Na verdade, os dados históricos que temos é de que a grande maioria da população das *pólis* gregas eram de *ágroikoi*, que só iam à cidade para fazer comércio, realizar assembleias e coisas do tipo, sem lá habitar; a *ásty* de Atenas era uma anomalia (cf. BINTLIFF, 2006).

Acontece que, na filosofia prática de Aristóteles, a presença dessa figura é estranha. Entretanto, como pretendo demonstrar, vale a pena um esforço investigativo sobre a figura do *ágroikos* em Aristóteles, pois um tal exame acabará revelando a dimensão profundamente política das virtudes em seu pensamento.

O que inicialmente chamou a minha atenção para a complexidade da caracterização do *ágroikos* em Aristóteles foi um estudo mais aprofundado sobre a *eutrapelia*, uma das virtudes descritas por Aristóteles em seus tratados éticos. A virtude da *eutrapelia* é a última de uma série de virtudes “sociais”, isto é, virtudes específicas da vida compartilhada, das vivências comuns do cotidiano, virtudes que versam sobre as conversas e ações na vida em comunidade. Elas dizem respeito ao prazer e à verdade no convívio humano, no âmbito da socialização cotidiana. A *eutrapelia* opera em um contexto bastante específico: os momentos da vida dedicados ao lazer, isto é, momentos de repouso, descanso e relaxamento, como

também os divertimentos e passatempos com brincadeiras (ARISTÓTELES, 2017, 1127b33-34).

Costuma-se traduzir *eutrapelia* por “espirituosidade”, no sentido de uma “presença de espírito”, embora alguns prefiram “bom humor”, resguardando na tradução o peso do prefixo “*eu-*”, “bom”, do grego. Literalmente, contudo, o termo significa na verdade uma “versatilidade”, uma capacidade de “se virar bem”, alguém que se adapta bem, que é sem constrangimento, que “pensa rápido”, que sempre tem uma resposta adequada na ponta da língua não importando as mudanças de assunto ou de situação que ocorram. Assim, de modo geral, a *eutrapelia* é uma virtude relacionada ao modo correto tanto de falar quanto de ouvir; mais especificamente, trata-se de um falar o que se deve e acerca do que se deve, e de um ouvir o que se deve e acerca do que se deve, importando também o com quem se fala e o de quem se ouve.

Como todas as demais virtudes aristotélicas, a *eutrapelia* é uma justa medida entre dois vícios, um por excesso e outro por carência. O vício por excesso é a *bomolokhia*, “bufonaria”<sup>1</sup>. Segundo Aristóteles, parece um bufão aquele com uma disposição exagerada para o ridículo, chegando a ser vulgar e inconveniente, pois o único alvo que ele tem em mira é o fazer rir a qualquer custo, sem se importar se está ofendendo alguém e não ligando a mínima para o decoro.

1 Para uma discussão pormenorizada sobre o *βωμολόχος* e uma tomada de posição crítica quanto a sua etimologia, cf. KIDD, 2012. Na *História dos animais* (VIII, 617b18) Aristóteles nomeia um tipo de gralha como *βωμολόχος*, supostamente por ser uma ave que rouba comida dos altares (*βωμός* é altar, e *λόχος* é emboscada, espreita). Essa ave também é referida por Arquíloco (fr. 172 West). Há, pois, uma certa profanidade envolvida, o que sugere que uma tradução oportuna para a *βωμολοχία* seja “irreverência”.

Mas é o vício por carência que aqui nos interessa. Tal caráter seria marcado por uma certa intolerância ao riso; trata-se de alguém que, além de nunca falar nada engraçado, nunca fazer nenhum gracejo, também não suporta quem o faz. Pessoas assim são raras, já que, segundo Aristóteles, a maioria se compraz com os gracejos, as brincadeiras e as piadas até mais do que deveria, a ponto de, na prática, confundir o espirituoso com o bufão — semelhantemente à coragem e ao vício da temeridade. Dada a sua raridade, tal vício é anônimo. Diz Aristóteles (2017, 1128a9) que alguém assim parece ser tanto alguém duro, severo, amargurado (*sklerós*), quanto alguém *rústico, grosseiro (ágroikos)*; surge aí a figura do *ágroikos*, como adjetivo para esse caráter sem nome, avesso ao riso e ao divertimento. Na *Ética a Eudemo* Aristóteles oferece uma caracterização mais interessante deste vício: ele o designa tanto de *dystrápelos* — em evidente contraste com o *eutrápelos* —, isto é, alguém sem nenhuma versatilidade, difícil de se lidar, turrão (1935, 1234a5) quanto de *psykhrós*, “frio” (1935, 1234a20). Essa caracterização é oportuna porque o riso, para Aristóteles, é gerado por um aquecimento do diafragma, logo, alguém frio teria mais dificuldade em rir.

Se o *ágroikos* surgisse apenas neste contexto da obra aristotélica, não haveria nenhum mistério. Como mostra Pierre Destrée (2019), a compreensão de uma piada enquanto tal, “*to get the joke*”, envolve aquilo que Aristóteles chamará, na *Retórica*, de *asteion*, literalmente uma “urbanidade” — uma vez que este adjetivo deriva de *ásty*, o centro urbano — no sentido de um *sensus communis* compartilhado, a partilha de um

sentido comum retórico fundamental que faz a piada ter sentido naquele contexto. A propósito, o termo latino usado tanto por Cícero (1948, II, §§216-291) quanto por Quintiliano (2015, VI, 3, §§1-112) — claramente influenciados pela caracterização aristotélica — para se referir ao discurso espirituoso, refinado, sofisticado, polido etc., é *urbanitas*, em contraposição a *rusticitas*.

Ou seja, trocando em miúdos, a espirituosidade implica uma “urbanidade”, um “estar por dentro” das coisas da cidade, implica “ser civilizado”, numa expressão mais forte. O rústico, o tosco, o capiau, ignora as convenções, as etiquetas, os detalhezinhas de comportamento, a norma culta da língua e coisas do tipo, e, por conta disso, quando alguém assim sai do campo, do interior, e interage no meio urbano, aparece como alguém sumamente ridículo. Contudo, em Aristóteles a figura do *ágroikos* não aparece só nesse contexto, e é aí que reside o mistério.

Tematizando a *sophrosýne*, a temperança, dirá Aristóteles que ela é um justo meio em relação ao prazer. Há, contudo, dois tipos de prazeres: os do corpo e os da alma (a *philomatheia*, o prazer do aprendizado, seria um exemplo de prazer da alma); nesse sentido, a temperança diz respeito apenas aos prazeres do corpo, ela seria uma virtude relativa ao governo das nossas partes irracionais. Mas a temperança não diz respeito a *todos* os prazeres corpóreos: não há bem uma intemperança em se fruir demasiadamente dos prazeres advindos dos sentidos superiores, como a visão e a audição: os amantes da pintura, da música e do teatro não seriam enquadrados nesse esquema. Na verdade, são objetos próprios da tempe-

rança aqueles prazeres oriundos dos nossos sentidos tidos como inferiores, a saber: o tato e o paladar (o olfato seria um pouco dos dois: o cheiro das flores seria um prazer superior, cheiro de comida um prazer inferior). Nomeadamente, os prazeres que estão em jogo aqui são os da comida, da bebida e do sexo. Ora, comida, bebida e sexo são prazeres naturais, isto é, necessários; sendo assim, desfrutar deles moderadamente é justamente o agir conforme a virtude da temperança. Abusar desses prazeres seria o vício por excesso, a intemperança, que Aristóteles diz ser a condição da maioria das pessoas, que são escravas dos prazeres; desse modo, o vício por escassez seria raríssimo, algo como uma “fuga dos prazeres” (ARISTÓTELES, 2017, 1104a22-24), já que vai de encontro à tendência “natural” de um ser humano. É tão raro que Aristóteles diz não ter um nome próprio, seria como que uma “insensibilidade”. Estranhamente, contudo, um dos exemplos que Aristóteles usa para colorir essa forma vazia é *ágroikos*, como se, mais uma vez, o agreste fosse um paradigma desses que são avessos aos prazeres. Ou seja, parece se tratar de uma mesma figura, um tipo raro, que é avesso aos prazeres necessários do corpo em geral, e ao riso, em particular.

A caracterização aristotélica do *ágroikos*, qual seja, a de que o agreste é alguém avesso aos prazeres da comida, da bebida, do sexo e do riso, causa estranheza porque ela parece ir contra toda a tradição da Comédia Antiga, por exemplo. O *ágroikos* era uma figura recorrente desse gênero dramático, muitas vezes era inclusive o protagonista — pensemos, por exemplo, no Diceópolis, de *Acarnenses*, ou no Trygeus, de Paz, am-

bas comédias de Aristófanes —, mas o que percebemos nesses *ágroikoi* representados nessas peças é justamente uma total e absoluta intemperança, uma busca desmedida dos prazeres corporais, nomeadamente comida, bebida, sexo e riso. Contudo, se tomarmos como exemplo o personagem Strepsiades, da comédia *Nuvens*, também de Aristófanes, conseguimos identificar um reflexo da caracterização aristotélica, pois se trata de um *ágroikos* ignorante e tosco. Ou seja, há ainda na Comédia Antiga uma ambiguidade pairando sobre esse tipo de personagem, ambiguidade essa que parece ter desaparecido em Aristóteles.

Podemos pôr uma questão ainda mais desconcertante e paradoxal: por que essa frugalidade dos agrestes seria viciosa? Abster-se dos prazeres não era um lugar comum de muitas das sabedorias antigas?

Esse paradoxo surge quando analisamos essa figura na *Política*. Lá Aristóteles afirma que muitos são os modos de vida possíveis, tanto para os animais quanto para os seres humanos (1998, 1256a20-21), e o fator determinante para a escolha de um modo de vida é a *alimentação*. Assim, os herbívoros costumam viver em bando e os carnívoros, dispersos, embora alguns carnívoros também possam viver em bando caso isso os ajude a conseguir alimento. Do mesmo modo ocorre com os seres humanos, que, sendo onívoros, têm uma gama ainda maior de possibilidades na escolha por um modo de vida. É por isso que, segundo Aristóteles, os pastores, por exemplo, são nômades e preguiçosos, porque obtêm comida de seus rebanhos sem o esforço da caça. Dado que toda essa discussão se dá no contexto da economia e da “crematística”, o interesse de Aristóteles

é contrastar pastores, agricultores, caçadores e pescadores, os trabalhadores ligados à natureza<sup>2</sup>, com os mercadores e os artesãos vulgares, afirmando a superioridade dos primeiros, que levam uma vida frugal, sobre os segundos, que, embora vivam na cidade, são intemperantes. Tem-se aí o problema posto: como essas figuras dignas de elogio podem ser consideradas caracteres viciosos?

A resposta a esse problema que gostaria de propor aqui revela a dimensão profundamente política das virtudes em Aristóteles. O *ágroikos* caracteriza vícios porque a vida dos trabalhadores do campo está longe de ser a ideal para Aristóteles, e o motivo é o seguinte: apesar da sua autossuficiência e moderação, tais trabalhadores não desfrutam de ócio e nem têm interesse em política, não participam das assembleias e nem das discussões públicas (ARISTÓTELES, 1998, 1318b9-17). O maior prazer deles é o próprio trabalho laborioso do campo, e, por mais que isso tenha certa nobreza, vai diretamente contra o ideal aristotélico da plenitude do ser humano *enquanto* animal político.

É de vital importância, para Aristóteles, o ócio e o lazer. Não à toa, há uma virtude também nesses contextos, a já mencionada *eutrapelia*. Aristóteles assevera que o lazer e a brincadeira parecem ser necessidades da vida (2017, 1128b3-4), muito embora eles não possam ser tidos como fins dela (2017, 1176a30 ss.). O motivo disso é que lazer e brincadeira são meros prazeres, e, sendo o fim próprio da vida humana a *eudaimonia*, e

---

<sup>2</sup> Pode-se objetar que Aristóteles não usa o termo *ágroikos* na Política, mas, como resposta a essa objeção, gostaria de propor que, indiretamente, ele está tratando, sim, dos *ágroikoi* nesse contexto, no sentido de que *ágroikos* pode ser considerado um gênero do qual agricultores, pastores etc. seriam espécies.

sendo a *eudaimonía* o sério esforço de se obrar a virtude, ela não pode se identificar com o prazer por si só, por mais que o prazer seja um “valor agregado” indispensável em sua composição. Nesse sentido, o lazer, o descanso e a brincadeira são condições de possibilidade da virtude enquanto esforço, isto é, da própria atividade da virtude e, conseqüentemente, são necessidades vitais, pois o próprio modo de vida do virtuoso, para se manter, demanda, tal como um sono restaurador, um ocasional repouso lúdico. Bem entendido, o lazer é sempre um meio, nunca o fim.

Sendo o ócio e o lazer condições de possibilidade de uma vida virtuosa, o modo de vida agreste, que se dedica inteiramente ao trabalho sem fruir de ócio e lazer, que tem prazer apenas com o próprio labor, sem valorizar os divertimentos, não pode ser considerado propriamente virtuoso para Aristóteles, por mais que um modo de vida assim seja louvável (cf. CULLYER, 2006).

Há, pois, uma nítida oposição no pensamento aristotélico entre o urbano e o agrário, onde o urbano teria a preponderância. Ser urbano é “estar por dentro” das coisas da cidade, estar integrado na partilha de sentido que é a própria condição de possibilidade da política — e, sendo o ser humano propriamente um *animal político*, é justamente essa urbanidade que caracterizaria um humano perfeito. Isso significa, portanto, que o *ágroikos* seria, para Aristóteles, imperfeito, na medida em que ele é insensível para essa sensibilidade política.

Cornelius Castoriadis (2002, p. 307) chamou a atenção para um ponto determinante: a *politéia* grega está longe da nossa compreensão mo-

terna de Estado; o termo designa, antes, a instituição ou constituição política *enquanto e como* a maneira pela qual o povo se ocupa dos assuntos comuns. Prova disso, segundo ele, é que, por mais que os filólogos muitas vezes errem nesse ponto, Aristóteles nunca escreveu uma “Constituição de Atenas”, e sim uma *Athenáion politéia*, isto é, uma “Constituição dos Atenienses”, pois, tal como Tucídides expressa (2013, VII, 77), recontando um discurso de Nícias: “*Os homens são a cidade*, e não as muralhas ou as naus vazias”. A Atenas demarcada por muralhas é um mero ponto geográfico; a verdadeira Atenas são os atenienses que nela agem e vivem.

Uma passagem frequentemente negligenciada, mas muito importante, atesta e reforça isso. Na *História dos animais* (487b33 ss.), Aristóteles, investigando as diferenças segundo os modos de vida e atividades, vai dividir os animais entre gregários e solitários, afirmando que o ser humano participa dos dois tipos, transita entre essas duas dimensões. Entretanto, sabemos, pela *Ética a Nicômaco*, que ninguém pode ser feliz sozinho. Por mais que a autossuficiência, a autarquia, seja uma das condições para a *eudaimonía*, esta, na medida em que é o bem completo, perfeito, nunca pode ser meramente individual, pois será mais bela e divina (e, portanto, mais completa e perfeita) sendo da cidade (ARISTÓTELES, 2017, 1094b9-10). É por isso que Aristóteles dirá com todas as letras:

Entendo por “autossuficiente” não aquela existência vivida num isolamento de si, nem uma vida de solidão, mas a vida vivida conjuntamente com os pais, filhos e mulher e, em geral, amigos e concidadãos, uma vez que o ser humano é, por natureza, <um animal> político (ARISTÓTELES, 2017, 1097b8-11).

Munidos desses esclarecimentos da *Ética*, podemos voltar para a passagem supracitada da *História dos animais*, onde encontramos na sequência (488a7-10) esse trecho estranhíssimo: “A política é própria dos seres que se mobilizam todos para uma atividade comum, o que nem sempre acontece com os gregários. Estão nesse caso o homem, a abelha, a vespa, a formiga e o grou”. Olhando para os animais como análogos ao ser humano, Aristóteles chega ao extremo de afirmar que abelhas, vespas, formigas e grous são animais políticos. Ora, é evidente que nenhum desses animais vive em uma *pólis*. Por conseguinte, se é possível, mesmo que por analogia, ser político sem *pólis*, isso parece provar que a *pólis*, radicalmente, é a *cooperação* dos indivíduos em prol do bem comum, sendo a cidade, em sentido físico-geográfico, e o “Estado”, enquanto constituição e leis, *consequências* dessa cooperação (Cf. ARISTÓTELES, 1998, 1280b36-40), epígonos em relação à essência (como sempre em Aristóteles, há uma prioridade ontológica da essência sobre a existência). Não por acaso, lemos logo na primeira frase da *Política* (1252a1-2): “Uma vez que observamos que toda *pólis* é essencialmente comunidade, e que toda comunidade é constituída em vista de {ἕνεκεν} um bem...”.

Isso explica a centralidade da educação do caráter para Aristóteles. A ética não é um manual de instruções de como formar “cidadãos de bem”, e menos ainda fórmulas de autoajuda para nos ajudar a sermos felizes. A *paidéia*, a formação grega, “consiste, antes de mais nada e acima de tudo, na tomada de consciência, pelas pessoas, do fato de que a *pólis* é também cada uma delas, e de que o destino da *pólis* depende também

do que elas pensam, fazem e decidem” (CASTORIADIS, 2002, p. 312). Trocando em miúdos, a educação é, sobretudo, a preparação para a vida política. Por conseguinte, é impensável, para Aristóteles, uma ética separada e independente da política.

Assim, tomando como fio condutor a figura do *ágroikos*, torna-se patente que virtude, para Aristóteles, deve sempre ser entendido como aquilo que promove o bem para a cidade, o bem comum que é próprio da política. Nesse sentido, vício deve ser entendido como aquilo que não contribui para esse bem comum. Por exemplo, um indivíduo corajoso é bom sobretudo para a cidade, pois estará apto a defendê-la na guerra, além de servir de exemplo de ação para os demais, ao passo que um covarde prejudica a cidade. Do mesmo modo, devemos concluir, por mais estranho que possa parecer, que ser uma companhia agradável em festas e eventos sociais também é bom para a cidade, enquanto que ser um grosseirão rústico e sem nenhum refinamento que só gosta de labutar a prejudica.

## Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Antônio de Castro Caeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2017.

\_\_\_\_\_. *Eudemian Ethics*. Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1935.

\_\_\_\_\_. História dos animais. 2 vols. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

\_\_\_\_\_. Política. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

BINTLIFF, J. City-Country Relationships in the ‘Normal Polis’. In: ROSEN, R.; SLUITER, I. (Orgs.). City, Countryside and the Spatial Organization of Value in Classical Antiquity. Leiden: Brill, 2006.

CASTORIADIS, Cornelius. As Encruzilhadas do Labirinto, vol. 2: Os domínios do homem. 2ª ed. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

CICERO. On the Orator. Trad. E. W. Sutton and H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1948.

CULLYER, H. Agroikia and Pleasure in Aristotle. In: ROSEN, R.; SLUITER, I. (Orgs.). City, Countryside and the Spatial Organization of Value in Classical Antiquity. Leiden: Brill, 2006.

DESTRÉE, Pierre. Aristotle on Why we laugh at jokes. In: DESTRÉE, P.; TRIVIGNO, F. (Org.). Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2019.

KIDD, Stephen. The meaning of bomolokhos in Classical Attic. *Transactions of the American Philological Association*, vol. 142, n°. 2 (2012), pp. 239-255.

QUINTILIANO, Marco Fábio. *Instituição Oratória*. 4 vols. Trad. Bruno Fregni Bassetto. São Paulo: Ed. UNICAMP, 2015.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Raul Rosado Fernandes e M. Gabriela Granwehr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

## *Sobre a catarse trágica e a catarse musical*

ABOUT TRAGIC CATHARSIS AND MUSICAL CATHARSIS

*Fernando Maciel Gazoni\**

### RESUMO

Se, como sugere o texto de *Política VIII*, catarse musical e catarse trágica são faces de um mesmo fenômeno, é necessário entender a catarse como fundamentalmente emocional. Isso representa um obstáculo para aqueles que querem interpretar a catarse trágica como principalmente intelectual.

**PALAVRAS-CHAVE:** catarse trágica; catarse musical; Aristóteles; *Poética*; *Política*.

### ABSTRACT

If, as the text of *Politics VIII* suggests, musical catharsis and tragic catharsis are faces of the same phenomenon, it is necessary to understand catharsis as fundamentally emotional. This presents an obstacle for those who want to interpret tragic catharsis as primarily intellectual.

**KEYWORDS:** tragic catharsis; musical catharsis; Aristotle; *Poetics*; *Politics*.

---

\* Possui graduação em Letras pela Universidade de São Paulo (2001 - Bacharelado em Latim), mestrado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2006) e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2012). Fez pós-doutorado na Universidade de Princeton (bolsa Fapesp 2016/15726-5). Atualmente é Professor Adjunto de Língua e Literatura Grega na Universidade Federal de São Paulo.

A parte final do livro VIII da *Política* tem um interesse especial para quem estuda a *Poética*, pois esse é o trecho do *corpus* em que Aristóteles faz seus comentários mais extensos a respeito da catarse. Como sabemos, a catarse, como fenômeno estético, é citada apenas uma vez na *Poética*<sup>1</sup>, mas em um ponto fundamental do tratado, a definição de tragédia dada no início do capítulo 6. Ali, Aristóteles afirma que vai proceder à definição de tragédia retomando seus elementos daquilo que fora dito anteriormente. A catarse, entretanto, bem como as emoções explicitamente ligadas a ela, a piedade e o medo, não haviam sido mencionadas até aquele ponto. Piedade e medo serão mencionados depois, várias vezes, mais frequentemente como adjetivos, sob a forma de eventos piedosos e eventos temerosos, mas não a catarse. Se formos à *Política*, encontraremos, no final do livro VIII, a promessa de que a catarse será abordada de maneira mais clara “nos livros a respeito da poética” (ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς), o que, se formos cautelosos, nos abre ao menos duas possibilidades: ou Aristóteles está se referindo a uma parte posterior da própria *Política*, perdida, em que a arte poética seria analisada, ou ele está se referindo à *Poética*. Como na *Poética* que nos foi legada pela tradição não há nenhuma esclarecimento a respeito da catarse, a tese da referência à *Poética* só se sustenta se supusermos um segundo livro – igualmente perdido – da *Poética* em que Aristóteles esclareceria o conceito. De qualquer forma, a menção a um esclarecimento a respeito da catarse a ser dado “nos livros a respeito da poética” no momento em que esse termo está sendo usado

1 A outra citação da catarse, em 1455b5, se refere à purificação de Orestes em um episódio da *Ifigênia entre os Tauros*, de Eurípides. Não se trata de um fenômeno estético, mas religioso.

em contexto musical (pois, no trecho da *Política*, o assunto tratado é a presença da música no processo educativo do futuro cidadão) parece permitir uma aproximação entre a esfera musical e a esfera trágica capaz de nos fornecer algum tipo de esclarecimento quanto à catarse poética. Essa aproximação, entretanto – que alguns poderiam, na verdade, tomar como segura e certa (afinal, trata-se do mesmo conceito, ligado, seja na música, seja na tragédia, à esfera estética) – é sujeita a controvérsias, como tudo o mais que se refere ao tema.

Mesmo se nos ativermos à *Poética*, as controvérsias a respeito da catarse são diversas de uma maneira que escapa ao escopo deste artigo mapear<sup>2</sup>. Para efeitos de uma apresentação minimamente organizada, mas nem por isso imune a objeções, podemos nos reportar ao conflito entre uma interpretação intelectualista e uma interpretação emocional da recepção da tragédia por parte do público espectador. No capítulo 4 do tratado encontraremos o núcleo da interpretação intelectualista. Aristóteles afirma que “todos se comprazem (χαίρειν) com as mímeses realizadas (μιμήμασι)” e segue:

Um sinal disto é o que ocorre na prática: pois das coisas que olhamos com aflição, as imagens, tão mais exatas quanto possível, contemplamos com prazer, por exemplo, as figuras das feras mais sórdidas e dos cadáveres. A causa disto é que compreender é prazeroso não apenas para os filósofos, mas também, de modo semelhante, para os outros, ainda que participem disso em menor grau. Por isso comprazem-se olhando as imagens, porque ocorre que, ao contemplá-

---

2 Halliwell dedica um anexo de seu livro sobre a *Poética* às várias interpretações da catarse. Ele as agrupa em seis linhas principais, fazendo a seguinte ressalva: “não posso reivindicar nem remotamente ter feito uma abordagem completa, nem tenho espaço para lidar com todas as nuances dos tratamentos individuais do tema” (1998, p. 350).

-las, compreendem e montam raciocínios do que é cada coisa, por exemplo, este é aquele<sup>3</sup>, visto que, se é o caso de não terem olhado o objeto de antemão, não é a mímese realizada que provocará prazer, mas a execução da obra, ou o colorido, ou outra causa de tal tipo (1448b9-19)<sup>4</sup>.

O contexto intelectualista aqui é evidente: trata-se de contemplar com prazer aquilo que, ao ser encontrado na realidade, é penoso, e reconhecer na representação o objeto representado, em uma espécie de compreensão bastante apreciada pelos filósofos ou, embora em menor grau, pelas pessoas comuns. Dentro dessa perspectiva, o prazer advindo da encenação das tragédias parece ser antes de tudo um prazer intelectual, que, naturalmente, deve ter uma dinâmica própria, diferente da dinâmica ligada à contemplação de um quadro. Não se trataria de reconhecermos encenada uma realidade previamente conhecida, mas, talvez, de reconhecer em cena certas estruturas de ação, certos padrões de comportamento, certas tomadas de decisão com as quais nos defrontamos em nossa vida comum e, de alguma forma, poderemos refletir sobre o alcance ético dessas ações e sobre sua influência na nossa condução de vida e na nossa felicidade. Forçando um pouco a nota, poderíamos dizer que na tragédia reconhecemos a dimensão prática de nossa humanidade. Esse quadro ganha reforço se a tragédia for vista como uma espécie de extensão sensível da teoria ética aristotélica. A ética aristotélica – que se reconhece como uma doutrina

3 Ou seja, “este” (que está desenhado) “é aquele” (que eu já tinha visto anteriormente).

4 “σημειον δὲ τούτου τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἔργων· ἃ γὰρ αὐτὰ λυπηρῶς ὀρῶμεν, τούτων τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένους χαίρομεν θεωροῦντες, οἷον θηρίων τε μορφᾶς τῶν ἀτιμωτάτων καὶ νεκρῶν. αἴτιον δὲ καὶ τούτου, ὅτι μανθάνειν οὐ μόνον τοῖς φιλοσόφοις ἠδιστον ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως, ἀλλ’ ἐπὶ βραχὺ κοινωνοῦσιν αὐτοῦ. διὰ γὰρ τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὀρῶντες, ὅτι συμβαίνει θεωροῦντας μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος· ἐπεὶ ἐὰν μὴ τύχη προεωρακῶς, οὐχ ἢ μίμημα ποιήσει τὴν ἡδονὴν ἀλλὰ διὰ τὴν ἀπεργασίαν ἢ τὴν χροιάν ἢ διὰ τοιαύτην τινὰ ἄλλην αἰτίαν”.

desprovida da exatidão matemática, militando longe do universalismo dos teoremas, mas nem por isso avessa à razão – talvez encontre no ambiente controlado da tragédia uma maneira de dar a ver ao público a fragilidade volátil de seu prumo.

Por outro lado, Aristóteles explicitamente se refere, na *Poética*, ao “prazer próprio da tragédia”, que, na interpretação intelectualista, deveria estar ligado ao reconhecimento de certas estruturas próprias a ações de caráter ético e a sua apreensão cognitiva por parte do público. Mas o prazer próprio da tragédia está ligado antes à presença de eventos capazes de suscitar o medo e a piedade por meio da mímese. No início do capítulo 14, a partir 1453b1, Aristóteles menciona a encenação como um dos meios pelo qual é possível suscitar medo e piedade. A encenação, como se estabeleceu no capítulo 6, é uma entre as seis partes da tragédia, parte, entretanto, cuja importância Aristóteles minimiza (junto com a música) frente ao enredo, ao caráter, ao pensamento e à elocução. Suscitar medo e piedade por meio da encenação, e não por meio mímese de ações desse tipo, é algo possível, mas que, no entanto, é um recurso que não diz respeito à arte poética (Aristóteles qualifica esse procedimento como ἀτεχνότερον), sendo mais afim ao ofício do chefe do coro, o corifeu (1453b8). Indo mais longe na sua observação, Aristóteles menciona efeitos de cena que suscitem, não eventos temerosos, mas, mais do que isso, eventos monstruosos (τερατῶδες), para em seguida afirmar que tais efeitos têm muito pouco em comum com o que é efetivamente trágico. E caracteriza o prazer próprio da tragédia na seguinte passagem:

Não se deve procurar tirar todo tipo de prazer da tragédia, mas sim aquele que lhe é próprio. E uma vez que o poeta deve proporcionar o prazer que tem origem na piedade e no medo por meio da mímese, é evidente que isso deve estar inscrito nas próprias ações (1453b10-14)<sup>5</sup>.

Pode-se objetar que a divisão aqui esboçada, entre uma visão intelectualista da recepção da tragédia por parte do público e uma visão emocional, é artificial, uma vez que mesmo as emoções do medo e da piedade são elas próprias mediadas por uma apreensão cognitiva. Vejam-se, por exemplo, as definições de medo e piedade dadas no livro II da *Retórica*. O medo é ali definido como *certa dor* (λύπη τις) ou *perturbação de espírito* (ταραχή) advindo da *figuração* (φαντασία) *de um mal vindouro destrutivo ou doloroso* (μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ) (1382a21-22). A piedade, por sua vez, é definida como *certa dor* (λύπη τις) *por um mal que se mostra destrutivo ou doloroso* (ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ) e que *atinge quem não o merece* (τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν), mal que *a própria pessoa julgaria ser possível acometê-la ou acometer alguém próximo a ela* (ὁ κἂν αὐτὸς προσδοκῆσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα) (1385b13-15). No caso do medo, é necessária a figuração de um estado futuro que seja antecipado como doloroso ou destrutivo; no caso da piedade, é necessário que se avalie como imerecido o mal doloroso ou destrutivo que acomete certo indivíduo e que ainda se julgue que esse mal pode acometer a própria pessoa que sente piedade.

---

5 “οὐ γὰρ πᾶσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπὸ τραγωδίας ἀλλὰ τὴν οἰκείαν. ἐπεὶ δὲ τὴν ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως δεῖ ἡδονὴν παρασκευάζειν τὸν ποιητὴν, φανερὸν ὡς τοῦτο ἐν τοῖς πράγμασιν ἐμποητέον”.

Que haja uma dimensão cognitiva no medo e na piedade, entretanto, e mesmo uma operação do intelecto prático na avaliação das condições sob as quais o medo e a piedade se dão, não me parece suficiente para unificar a tese intelectualista e a tese emocional, ou, melhor dizendo, para fazer a tese emocional ser completamente absorvida pela tese intelectualista. Naturalmente podemos avaliar, com a devida perspicácia prudencial, quais são as condições nas quais Édipo se encontra, quais são as decisões que ele deve tomar, qual o mal futuro que ele antevê e como ele reage à figuração desse mal futuro, quão deplorável é o estado em que ele se encontra ao saber a verdade e como ele não merece o mal que o acomete. As emoções de medo e piedade, entretanto, não necessitam de um complexo raciocínio prudencial para se efetivarem na alma do espectador. Dito isso, me parece que a definição de Aristóteles para, digamos, o medo é antes a explicitação de um processo do qual o agente padece que a descrição de um mecanismo psicológico deliberado. Não é porque eu figuro um mal futuro que eu me coloco em um estado de perturbação interna, mas é porque eu sinto medo que um mal se afigurou a mim como futuro. O medo e a piedade, tais como descritos na *Retórica*, comportam uma dimensão cognitiva, mas essa dimensão cognitiva é antes a apreensão mais ou menos imediata de determinado objeto ou fenômeno a certo título – a apreensão da chegada do inimigo como perigosa, a apreensão de determinado mal que acomete alguém como um padecimento imerecido – que o estado cognitivo resultante de um raciocínio prudencial complexo.

Aqui, duas observações se fazem necessárias. Em primeiro lugar, que a imediatez do medo e da piedade, se se aceita o ponto defendido acima, não faz esmaecer, do ponto de vista intelectual, estético, artístico, ético, o brilho do delicado tecido das ações humanas representado nas tragédias. Muitas das tragédias são obras de arte profundas, que merecem nosso espanto e admiração. Que elas se prestem a leituras e interpretações as mais refinadas não faz dessas leituras e interpretações condições necessárias para que elas suscitem o prazer que lhes é próprio. Em segundo lugar, e indo na direção oposta, que o prazer próprio da tragédia esteja ligado a suscitar medo e piedade não faz com que qualquer medo e qualquer piedade sirvam. Basta quanto a isso o que diz o próprio Aristóteles ao rejeitar o medo e a piedade advindos de efeitos cênicos ou da presença do monstruoso no palco.

Se se aceita, então, esse conflito entre uma interpretação intelectualista e uma interpretação emocional da tragédia, a catarse, vista como o efeito da tragédia sob o espectador<sup>6</sup>, oscila igualmente entre ser considerada um fenômeno de estirpe intelectual ou um fenômeno de caráter emocional.

Naturalmente o quadro descrito até agora é bastante redutor em suas linhas gerais e não faz jus às inúmeras sutilezas das variadas interpretações que a catarse recebe. Para que continuemos ainda na linha dos grandes esboços, talvez não seja injusto dizer que, para uma interpretação intelectualista, o termo preferencial para traduzir “catarse” seja “clarificação”. A catarse opera como uma forma de clarificação intelectual ligada à <sup>6</sup> Também isso é controverso: há quem defenda a catarse como um fenômeno ligado antes ao enredo que ao efeito da tragédia sobre o público.

adequada apreensão da estrutura de ações que provocam medo e piedade. Se se trata de um fenômeno emocional, “catarse” talvez seja um termo mais bem traduzido por “purificação”. A tragédia nos oferece uma purificação das emoções de medo e piedade, levando, talvez, a um estado de equilíbrio psíquico entre elementos antes desequilibrados, ou mesmo uma purgação de certos excessos nocivos ao bom funcionamento da alma<sup>7</sup>.

Como o tratamento da catarse na *Política* entra nesse quadro assim delineado? Como tudo que cerca a catarse, também os trechos da *Política* não encontram interpretação unânime e tampouco é unânime a relação entre eles e a *Poética*. É possível usar a *Política* como fez Bernays, no século XIX, para defender que a catarse tem uma função exclusivamente medicinal. É possível, por outro lado, enfatizar o escopo educativo de *Política* VIII para circunscrever o texto a uma esfera própria, sem comunicação com a catarse trágica, a menos, claro, que se dê também à tragédia uma função educativa, para o que não faltam intérpretes<sup>8</sup>.

Entre muitas dessas interpretações, uma abordagem adequada me parece ser a adotada por Stephen Halliwell. Em um artigo de 2003, Halliwell pretende alinhar a catarse tal como ela se apresenta na *Política* e tal como ela pode ser reconstruída a partir da interpretação da *Poética*. Não se trata exatamente de usar o texto da *Política* para entender a *Poética*, ou vice-versa, mas sim de, respeitando suas especificidades, procurar elucidar um texto pelo outro. Esse alinhamento vem acompanhado da tentativa de amalgamar, na interpretação da catarse, aspectos psicológicos,

<sup>7</sup> Como seria o caso da interpretação medicinal da catarse.

<sup>8</sup> Veja-se, por exemplo, “Éducation morale et catharsis tragique” (Destrée, 2003, pp. 518-540), “Mimèsis tragique et apprentissage de la phronèsis” (Donini, 2003, pp. 436-450)

éticos e estéticos. A catarse é um efeito da tragédia sobre a *psyche* (ψυχή) do espectador, efeito de caráter estético, pois é atingido por meio da mímese, e que exige a correta apreensão de aspectos éticos das ações postas em cena. Particularmente, a correta apreensão da piedade e do temor envolvidos nelas, mas, em geral, a correta apreensão do peso das escolhas que se oferecem à deliberação dos personagens e de todo o intrincado tecido ético que se delinea pelo enredo posto em cena.

Há, entretanto, segundo me parece, e aqui vai o principal desta nota, uma dificuldade evidente para a aproximação entre a catarse musical e a catarse trágica. Halliwell, curiosamente, levanta a possibilidade de que a abordagem da *Política* seja um entrave para uma interpretação que unifique psicologia, ética e estética porque, segundo alguns intérpretes<sup>9</sup>, faltaria à catarse a dimensão ética, notadamente no trecho da *Política*. Halliwell elimina essa objeção e assim franqueia o caminho para sua interpretação agregadora. O entrave, porém, não se encontra aí, mas no fato de que falta à escuta musical, e portanto também à catarse musical, a dimensão intelectual que se exige da catarse trágica, mesmo a dimensão intelectual mínima exigida do espectador para o reconhecimento do medo e da piedade, quanto mais capacidades intelectuais maiores, a fim de que ele obtenha uma adequada apreciação da complexa trama ética que a tragédia encena. Estendendo a exigência intelectual ainda mais, alguns intérpretes chegam mesmo a propor a tragédia como um exercício contemplativo, a atividade intelectual mais completa, autônoma e perfeita a que se entrega o sábio aristotélico. Se para a catarse musical não se faz necessária mesmo

<sup>9</sup> Halliwell responde especificamente a Schadewaldt (2003, p. 501, nota 1).

a dimensão cognitiva mais básica, que dirá a capacidade teórica do sábio aristotélico.

Isso não quer dizer, entretanto, que o efeito da música sobre os ouvintes seja desprovido de dimensão ética. Aristóteles é explícito quanto a isso, mas o mecanismo desse efeito permanece obscuro para nós. Ele afirma na *Política* – por exemplo em 1340a39 – que nas próprias melodias há *imitações* (μιμήματα) do caráter,

pois a natureza dos modos musicais se discrimina de modo a dispor os ouvintes diversamente e de modo a que eles não se comportem da mesma forma diante de cada um deles, mas diante de certos modos eles se colocam mais lamentosos e contritos/concentrados sobre si mesmos, como por exemplo diante do modo mixolídio, diante de outros eles se colocam pouco exigentes quanto ao pensamento, como é o caso dos modos relaxados, e centrados e firmes diante de outro, que parece ser o único a produzir esse efeito, o dórico, enquanto o frígio produz entusiasmo (1340a39-b5)<sup>10</sup>.

Da mesma forma, lemos de 1340a19 em diante,

há semelhanças (ὁμοιώματα) muito próximas à verdade, nos ritmos e nas melodias, da raiva e da docilidade, e também da coragem e da temperança, e dos contrários a esses e de todos os outros tipos de caráter (isso é evidente na prática, pois mudamos nossas almas ao ouvir [esses ritmos e melodias])<sup>11</sup> (1349a19-23).

---

10 “εὐθὺς γὰρ ἢ τῶν ἀρμονιῶν διέστηκε φύσις, ὥστε ἀκούοντας ἄλλως διατίθεσθαι καὶ μὴ τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον πρὸς ἐκάστην αὐτῶν, ἀλλὰ πρὸς μὲν ἐνίας ὀδυρτικωτέρως καὶ συνεστηκότως μᾶλλον, οἷον πρὸς τὴν μιξολυδιστὶ καλουμένην, πρὸς δὲ τὰς μαλακωτέρως τὴν διάνοιαν, οἷον πρὸς τὰς ἀνειμένους, μέσως δὲ καὶ καθεστηκότως μάλιστα πρὸς ἑτέραν, οἷον δοκεῖ ποιεῖν ἢ δωριστὶ μόνῃ τῶν ἀρμονιῶν, ἐνθουσιαστικοὺς δ’ ἢ φρυγιστὶ”.

11 “ἔστι δὲ ὁμοιώματα μάλιστα παρὰ τὰς ἀληθινὰς φύσεις ἐν τοῖς ῥυθμοῖς καὶ τοῖς μέλεσιν ὀργῆς καὶ πραότητος, ἔτι δ’ ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τούτοις καὶ τῶν ἄλλων ἡθῶν (δῆλον δὲ ἐκ τῶν ἔργων· μεταβάλλομεν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀκροώμενοι τοιούτων)”.

A catarse musical, portanto, parece não necessitar de qualquer capacidade cognitiva, pouca que seja, nem mesmo a capacidade cognitiva mínima envolvida no medo e na piedade. Mas ela é capaz de colocar o ouvinte em certos estados aos quais Aristóteles não deixa de assinalar uma dimensão ética. No trecho em que há menção à catarse musical, Aristóteles faz referência explícita ao medo e à piedade (1342a7) e ao fato de que certos indivíduos são extremamente propensos a sentirem essas emoções, mas a todos, sob o efeito de melodias, ocorre uma catarse e um *alívio* (κουφίξεσθαι) acompanhado de prazer.

Seria necessário, então, apartar catarse trágica e catarse musical, na medida em que a primeira exige dos espectadores o necessário exercício de capacidades cognitivas (mesmo se restringirmos a catarse trágica a uma esfera puramente emocional), ao passo que a segunda, não? Talvez não, talvez seja possível compatibilizá-las postulando que a resposta emocional dos espectadores e dos ouvintes é a mesma, ou ao menos semelhante, mas não é o mesmo o mecanismo que suscita essa resposta emocional. Esse mecanismo tem um componente cognitivo quanto se trata da catarse trágica, mas não quando se trata da catarse musical. De qualquer forma, o que importa é a resposta emocional ao estímulo estético.

Lembremos a definição de medo, certa dor provocada pela figuração de um mal vindouro. Lembremos também da distinção que faz Aristóteles, no *De anima*, entre a definição que o dialético dá da raiva, um desejo de vingança, e a definição do *naturalista* (ὁ φυσικός), uma ebulição do sangue e do elemento quente em torno do coração. Um dá sua defini-

ção em termos materiais, outro, em termos de forma e por meio de uma proposição definicional. Haveria também, naturalmente, uma definição fisiológica do medo, e esse medo, ou outras emoções pertinentes, é suscitado na tragédia pela figuração do mal vindouro que está para se abater sobre o herói. Quando se trata da música, há um mecanismo, obscuro que seja (Aristóteles fala igualmente de imitações), que suscita certos estados emocionais que podem sofrer ou que estão envolvidos em algum processo de catarse. Se é assim, podemos unir catarse trágica e catarse musical sob o mesmo gênero, mas ao custo de reduzir a um mínimo os requisitos intelectuais necessários para a catarse trágica.

A conclusão, para ser sincero, não me agrada, pois reduz a tragédia, como me lembrou certa vez Marco Zingano, a uma espécie de montanha russa, um inocente mecanismo de suscitar e apaziguar emoções. Mas talvez não tenha que ser assim. Aristóteles nos diz que o poeta deve proporcionar o prazer próprio da tragédia por meio da mímese, que, no caso, é a mímese de uma ação nobre e completa, dotada de certa extensão, etc. O estado emocional a que o espectador é levado ao seguir a jornada do herói pode se fazer acompanhar de um conteúdo reflexivo capaz de discriminar a emoção suscitada e ligá-la ao complexo mimético que a originou. O medo sentido não é um medo qualquer, mas o medo deste evento aqui, avaliado desta maneira, a piedade não é uma piedade sem forma, mas a piedade sentida em relação a este herói e por estas razões. A catarse musical não parece ser capaz dessa operação discriminadora. Se o mecanismo da catarse é fundamentalmente emocional – e desse modo podemos unir

catarse trágica e catarse musical como espécies de um mesmo gênero – a emoção na catarse trágica é *localizada*, digamos assim, balizada e delimitada pelo conteúdo reflexivo que a acompanha, enquanto a emoção na catarse musical é *dispersa*, por assim dizer. Mas aqui já começo a me afastar do que se espera de um intérprete de Aristóteles. Isso seria assunto para um artigo de outro gênero.

### Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. De Anima. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1956.

ARISTÓTELES. Politica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1957.

\_\_\_\_\_. Ars Rhetorica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1959.

\_\_\_\_\_. De Arte Poetica Liber. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Rudolfus Kassel. Oxford: Oxford University Press, 1965.

DESTRÉE, Pierre. “Éducation morale et catharsis tragique”. Les Études Philosophiques, Paris, n. 67, p. 518-540, 2003.

DONINI, Pierluigi. “Mimèsis tragique et apprentissage de la phronèsis”. *Les Études Philosophiques*, Paris, n. 67, p. 436-450, 2003.

HALLIWELL, Sthepen. *Aristotle’s Poetics*. Chicago: Chicago University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. “La psychologie morale de la catharsis: un essay de reconstruction”. *Les Études Philosophiques*, Paris, n. 67, p. 499-517, 2003

## ***Relações de poder na Política I.2***

POWER RELATIONS IN POLITICS I.2

Mário Maximo\*

### RESUMO

As relações de poder são, por excelência, o tema da política. Elas se manifestam como o comando de um indivíduo ou um grupo sobre outro ou como posições de autoridade. Aristóteles busca identificar o princípio desta relação no capítulo 2 do livro I da *Política*. Argumento que, para Aristóteles, o poder nasce das carências humanas, porque o seu exercício é necessário para atendê-las. Portanto, o poder verdadeiro não é uma relação arbitrária ou violenta, mas o provimento dos bens que nos são próprios: da reprodução da vida ao que é nobre. Há, assim, uma linha que conecta o poder exercido na família e na cidade. Ambas as comunidades buscam a autossuficiência humana.

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles; poder; bem comum; *oikia*; pólis.

### ABSTRACT

Power relations are, *par excellence*, the subject of politics. They manifest as the command of one individual or group over another or as positions of authority. Aristotle seeks to identify the principle of this relationship in *Politics* I.2. I argue that, in Aristotle's view, power grows from human needs because its exercise is necessary to address these needs. Therefore, true power is not an arbitrary or violent relationship but the provision of goods that are naturally our own: from the reproduction of life to what is noble. There is, therefore, a line that connects the power in the family and the city. Both communities seek human self-sufficiency.

KEYWORDS: Aristotle; power; common good; *oikia*; *polis*.

---

\* Professor Adjunto do Departamento de Ciências Econômicas e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Pós-Doutorado em Filosofia pelo PPGFIL-UFRRJ (2020). Doutor em Economia Política Internacional (2016) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PEPI-UFRJ). Possui titulação de mestre no mesmo programa (2011) e graduação em Ciências Econômicas (2009) pelo Instituto de Economia da UFRJ. Tem experiência na área de Economia Política, com ênfase na relação entre Teoria Moral e Teoria Econômica. Coordena o grupo de estudos em Filosofia, Economia e Política (GEFEP). Participa dos grupos de pesquisa: Zêtesis, Filosofia Antiga e Tradição; Poder Global e a Geopolítica do Capitalismo.

## **Introdução**

Há uma clara tendência no pensamento político moderno em tratar toda relação de poder como opressão. Isto pode ser visto em inúmeros debates contemporâneos. Cito um exemplo. Não é incomum ouvirmos o argumento de que a estrutura pedagógica (sala de aula, prova e bibliografia) oprimem os estudantes, seja porque o próprio conteúdo é visto em si como opressor seja porque entende-se que essa estrutura limita, ou até mesmo nega, a autonomia do aluno. Seja como for, o professor, como veículo dessa estrutura pedagógica, é deslegitimado. Da mesma forma, o poder, no âmbito político, é desautorizado. Isso ocorre porque qualquer relação de comando é vista como arbitrária e, portanto, como a imposição de uma vontade sobre a outra.

Esse artigo pretende criticar esse entendimento sobre o poder através de uma leitura do capítulo 2 do livro I da *Política* de Aristóteles. Neste capítulo, Aristóteles busca justamente encontrar como o poder é adequadamente exercido. Argumento, a partir dessa leitura, que as noções de vontade e de escolha não correspondem ao fenômeno político. O fim que orienta o poder, seja no ambiente privado seja no público, não é o atendimento das vontades, mas o bem comum.

### **1. A família (*oikía*)**

Aristóteles observa que, para compreendermos o poder, é neces-

sário retornarmos a sua origem (1252a25)<sup>1</sup>. Essa observação inicial é crucial porque *origem* aqui não possui um sentido histórico. Não se trata de retornar ao período micênico ou a formação de qualquer outra civilização. Aristóteles busca a *origem* no sentido do ser, do princípio (ἀρχή) que o organiza. Se formos capazes de encontrar essa *origem*, ela valerá tanto para Micenas quanto para as mais diversas civilizações, pois é o vértice que estrutura qualquer relação de poder. Como podemos encontrar esse princípio? Aristóteles nos diz (1252a18–23) que é preciso decompor o objeto em suas partes mais simples. No caso do poder, essas partes são os indivíduos.

O resultado da decomposição das relações de poder é a carência. Os indivíduos que compõem essas relações não são capazes de se reproduzir sozinhos. Eles nascem indefesos, famintos e desorientados. Sem a geração anterior, as pessoas não conseguem garantir a sua própria sobrevivência. Assim, a *primeira* comunidade, em nossa investigação, é o casal, por conta da procriação e do cuidado do recém-nascido. Aristóteles afirma de pronto, quase que para nos alertar, que a formação dessa comunidade nada tem a ver com a escolha (προαίρεσις), porque é uma exigência da própria vida (1252a28–30). O ser da nossa pesquisa é vivo e, portanto, de maneira universal e necessária, deve se reproduzir. A primeira relação de poder é, por conseguinte, a dos pais com os filhos, com o fim de prosseguir com a espécie. O bem comum desta primeira comunidade é a reprodução.

---

<sup>1</sup> Todas as referências são ao livro I da *Política*. Faço uso da tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes.

Ao afirmar que a formação de casais não é uma escolha, Aristóteles procura revelar o princípio que governa a nossa natureza: a carência. Como os demais seres vivos, nós precisamos nos reproduzir e nos nutrir. Todas as comunidades humanas buscam o mesmo bem que essa primeira, leia-se, a superação da carência e a conquista da autarquia. Porém, o que nos especifica como seres humanos é que o bem que nós buscamos não se reduz à reprodução e à nutrição. É preciso buscar o bem propriamente humano, mas esse não nega o que compartilhamos com os outros seres vivos. Wolff (1999, p. 51), ao comentar o surgimento do casal na *Política*, distingue o fim “da existência” do fim “do devir”. O primeiro é para onde o ser tende em virtude de existir. Para os seres vivos, trata-se da manutenção e da expansão da própria vida. O segundo é o fim que buscam em virtude da espécie a que pertencem. No caso dos humanos, o bem que lhes é próprio, o discurso racional (λόγος), que discutiremos mais adiante. Isto significa que os casais não existem apenas para a procriação, mas agem também em vista do bem específico humano, o λόγος. É preciso, entretanto, cuidar para que essa distinção entre o “fim da existência” e o “fim do devir” não seja muito rígida, porque a nossa maneira de atender as demandas da existência já envolve propriedades que nos são específicas, ou seja, propriedades do nosso devir. Nós geramos e alimentamos as gerações seguintes com a presença do λόγος.

A procriação não é, todavia, o único “fim da existência”. Para superar a carência e alcançar a autarquia, é necessário trabalhar. O alimento não está imediatamente disponível e o abrigo precisa ser construído. A

existência nos exige a produção de uma série de utensílios sem os quais a vida humana não é possível. Dessa forma, a segunda relação de poder é entre os que trabalham e os que planejam a produção (1252a31–34). Quem trabalha na produção do *pão* está sujeito ao que Hannah Arendt (2001) chamou de “processo vital”. Esse trabalho é repetitivo, doloroso, metabólico e escraviza o homem aos movimentos das sementes e dos animais. O trabalhador nas condições impostas pelo trabalho necessário à vida não é livre, porque está condicionado por forças externas. Aristóteles chega mesmo a especular que, “se os teares pudessem tecer a si mesmos” (1253b36–37), isto é, se os recursos necessários à vida estivessem, num estalar de dedos, disponíveis para o nosso uso, não haveria necessidade dessa relação de poder, porque ninguém precisaria se sujeitar ao trabalho, assim como ninguém precisaria comandar o trabalho. Porém, isso não é verdade e a carência material humana origina uma relação de poder na produção. Escravo é como Aristóteles chama o ser humano que não decide o que vai produzir e que, portanto, segue ordens e regras que foram definidas por outrem.

O pensamento político moderno com frequência relega Aristóteles às gavetas do acervo histórico, como se sua teoria política fosse ultrapassada, porque considera que o problema da sujeição nas relações de trabalho (escavidão) foi definitivamente superado. Não obstante, como apontou Bodéüs (2007, p. 41–45), isso é falso. O que o pensamento político moderno faz é, na verdade, ocultar as relações de poder presentes no trabalho. O trabalhador moderno não escolhe o que será produzido, de

que forma produzirá, com quem produzirá e com qual finalidade. Ele está sujeito a imposições externas. O fato do trabalhador receber uma compensação financeira não muda a natureza submissa do trabalho. É fato que a livre mobilidade do trabalhador, característica marcante da modernidade, o confere uma condição maior de determinar o seu próprio caminho, mas mesmo esse aspecto é muito limitado. Se, por um lado, o enraizamento das pessoas a um lugar envolve mais do que a sua relação de trabalho, por outro, a possibilidade de escolher em quais contratos entrar depende justamente da vontade de outros os aceitarem. Se observarmos com atenção, veremos que as relações de mercado que qualificam a modernidade não expressam a autonomia dos indivíduos, mas, ao contrário, os submetem a decisões que eles mesmos não controlam. Um empresário rico, por exemplo, está submetido às decisões de vários indivíduos de comprarem o seu produto. Dado o poder que detém, a sua submissão é de grau menor se comparada com o trabalhador que comanda, mas, ainda assim, ele continua dependente de uma demanda que é externa à sua vontade. Estamos todos sujeitos aos movimentos de mercado, como mercenários, e não há sequer vestígio de uma autonomia no horizonte.

A *segunda* comunidade, formada por quem comanda a produção e por quem produz, tem por finalidade o atendimento das carências materiais. O bem comum desta comunidade é a vida material satisfeita. A união da *primeira* com a *segunda* comunidades forma a família (οἰκία) (1252b9–10). Há dois fins buscados aqui: a reprodução da vida e a produção dos bens materiais necessários para atendê-la. Ambos visam superar

carências que nos são naturais. Contudo, a família não é uma unidade capaz de alcançar a autarquia que nos é própria, porque temos carências para além destas “necessidades diárias” (1252b16). As famílias se reúnem, então, para formar um vilarejo (κώμη). Esse novo nível ainda não é capaz de atender às nossas necessidades mais elevadas, porque é apenas uma soma de famílias. O vilarejo atende aos mesmos fins que a família, mas em quantidades maiores e com maior regularidade. Aristóteles não é explícito, mas ele faz uso aqui do princípio que afirma que quanto maior a divisão do trabalho maior a produtividade. Se comparada com o vilarejo, a produção na família é limitada e está sujeita a uma série de infortúnios, seja do clima seja de invasões externas. Assim, o vilarejo tem por objetivo multiplicar o conjunto de bens materiais produzidos e consumidos. É por esta razão que Aristóteles descreve os membros de um vilarejo como “filhos do mesmo leite” e conecta o poder exercido nesta comunidade com o poder exercido na família (1252b16–20). Isto não quer dizer que mais e mais famílias possam ser amontoadas em nome de uma maior produtividade. Se o vilarejo cresce continuamente é porque os seres humanos que ali vivem desejam apenas reproduzir a vida e produzir bens úteis. Eles esquecem que o seu ser demanda algo mais elevado. Como consequência, o único poder que conhecem é o poder monárquico, que emula a disciplina necessária à solução dos problemas cotidianos. Vivem preocupados com o consumo e com a produção. Em outras palavras, vivem por viver. Não obstante, a nossa natureza nos inclina para o exercício de um poder superior, o poder político.

## 2. A cidade (πόλις)

A cidade (πόλις) é a *última* comunidade humana, o ponto de chegada. Diferente da passagem da família para o vilarejo, os vilarejos não se transformam em cidades por mera agregação. Para finalmente atingir a autossuficiência, os seres humanos precisam deliberar sobre a sua vida conjunta. Eles precisam enxergar, ouvir e falar uns com os outros, não constrangidos por carências cotidianas, mas na busca do que é nobre (καλόν). Essa é a maior das nossas ausências, aquela que mais procuramos cuidar. *A fome* pelo que é nobre é tamanha que não nos reconhecemos sem ela. Embora possamos sentir essa colossal ausência no nosso íntimo, não podemos preenchê-la como indivíduos. Do mesmo modo que precisamos do outro para gerar uma nova vida, ou produzir os bens úteis, nós demandamos os outros para realizar o que é nobre. Neste último nível, nossa demanda é de uma intensidade ainda maior. A cidade é formada, então, para atingir esses bens superiores que constituem o devir humano, que Aristóteles chama de εὖ ζῆν, a “vida boa” (1252b30).

A cidade é, desse modo, a comunidade que atende a nossa carência pelo que é nobre. Aristóteles identifica essa nossa *falta* com o discurso racional (λόγον) (1253a9–10). Os animais procuram satisfazer suas necessidades e buscam expressar o sucesso ou o fracasso dessa empreitada com signos de dor e prazer. Assim, o cachorro abana o rabo quando se alegra ou rosna quando se sente ameaçado. Os seres humanos também utilizam os mesmos tipos de sinais para indicar dor e prazer, contudo,

no caso do homem, essas expressões se manifestam prioritariamente pela fala. A fala, por sua vez, se desenvolve naturalmente para um discurso organizado sobre o bem e o mal. Os seres humanos não são, portanto, animais somente gregários, como as abelhas, mas animais que estruturam seus incômodos e suas aspirações em um discurso racional, ou seja, animais políticos (πολιτικὸν ζῷον). O pensamento político moderno, em especial em sua vertente anglo-saxão, de matriz utilitarista, repetidamente nega essa passagem descrita por Aristóteles da fala para o discurso racional. Isto nos reduz a mesma busca dos outros animais: ir atrás do prazer e evitar a dor. Os proponentes de tal visão possuem a tarefa impossível de traduzir o discurso racional em meros símbolos de prazer e dor. Aristóteles, por outro lado, parece nos alertar para as consequências nefastas deste caminho, porque o homem apartado da busca pelo nobre é o pior dos animais (1253a32–33).

O poder exercido na cidade é, dessa forma, distinto do poder familiar, porque é diverso o fim de cada comunidade. Na família, a diferença entre os indivíduos é essencial para conquistar o bem comum daquela unidade. A reprodução humana depende da diferença entre o homem e a mulher. A produção dos bens necessários à vida depende da diferença entre quem trabalha e quem comanda o trabalho. O poder dos pais sobre os filhos ou o poder do senhor sobre o escravo é um poder direto e hierárquico. Em contraste, o poder político é um poder entre iguais, que ocorre na condição de cada um ser cidadão. Isto acontece porque o nobre, o fim ao qual a cidade se dedica, não depende de diferenças naturais, mas

da sabedoria prática. Os cidadãos mantêm a sua singularidade justamente porque a sabedoria prática depende do contexto e da experiência. Todavia, a presença da sabedoria prática permite um diálogo do que é compartilhado, do que é acertado e do que a virtude demanda que se faça. A política é, assim, o encontro de indivíduos que expressam, por meio do discurso, o seu entendimento sobre o nobre. Para realizá-lo, eles agem em comunidade, mesmo que mantenham suas particularidades. O bem comum da cidade não é definível de maneira única, como é o caso da reprodução ou da produção. Ele é a boa vida de uma diversidade de cidadãos e, por isso, não pode ser alçado a uma unicidade. O nobre se manifestará de formas muito distintas, a depender do que se tem pela frente e, desse modo, todos os cidadãos devem falar igualmente sobre ele. O poder no âmbito político deve, assim, respeitar a variedade de interpretações sobre o que é nobre, ao mesmo tempo em que busca acertar no alvo e agir virtuosamente.

Há dois excessos a serem evitados. De um lado, o poder político não pode impor a unidade ao conjunto de indivíduos, que devem permanecer com suas próprias visões sobre a boa vida. A tentativa de unificar em demasia a cidade acaba por destruí-la. Por outro lado, o poder político não pode ser exercido de forma fragmentada, com uma ligação apenas acidental entre as partes. Para evitar esses excessos as diversas visões devem ser debatidas abertamente, em condições de igualdade. Porém, após o debate, uma posição deve prevalecer e todos devem se reconhecer nela. Em contraste, a teoria política moderna comete ambos os erros. Há tendências coletivistas que, a partir de uma visão específica sobre a boa vida,

procuram impor um plano geral para a comunidade. Há, em contrapartida, a elevação do indivíduo ao patamar do soberano. Neste lugar, qualquer poder político que contrarie o que o indivíduo considere justo ou injusto é imediatamente visto como opressor. Para Aristóteles, sob outra perspectiva, o que funda a política é o reconhecimento de que o diálogo sobre os temas mais importantes da vida não é só possível como nos aproxima.

Consequentemente, a cidade não é um conglomerado de indivíduos (ou famílias) nem uma estrutura unificada em torno de um bem comum claramente definido. No primeiro caso, as partes já sabem o que querem e só se encontram ocasionalmente para facilitar a perseguição dos seus interesses. No segundo caso, os indivíduos desaparecem. Aristóteles, por sua vez, nos explica, em 1253a19–38, o que é a cidade. Ela é formada por indivíduos, que, num primeiro momento, constituem famílias e vilarejos, mas que só alcançam a autossuficiência própria aos seres humanos no seu interior. A cidade é o devir das outras comunidades e, portanto, é quem confere sentido para esse encadeamento. Apesar de ser a *última* no trajeto da nossa investigação teórica, a cidade é a primeira na ordem da natureza. O indivíduo só pode ser dito como tal em vista do que ele é na cidade. Como diz Aristóteles: “o todo é, necessariamente, anterior à parte.” (1253a20). A razão disto é que o ser não é um conjunto de elementos independentes, como os números primos, mas uma estrutura organizada em função de algo. Por conseguinte só é possível conceber a parte porque, antes, se compreendeu o todo. Se eu vejo a peça “t” do teclado onde escrevo isolada, sem conhecer o que é um teclado e para que ele serve,

não sou capaz de compreender o que a peça é. Se o teclado não existe, a peça “t” isolada não é uma peça, mas um pedaço de plástico sem função. Do mesmo modo, o indivíduo isolado não é um ser humano, “exceto por homonímia” (1253a22).

Alguns autores, como Reale (2007, p. 126), encontram aqui um problema de Aristóteles. É como se o filósofo não enxergasse a nossa dignidade individual e diluísse nossa identidade no corpo político. Segundo Reale, Aristóteles não foi capaz de ver a nossa integridade como pessoas porque o seu horizonte político estava inevitavelmente ligado ao formato da πόλις. Todavia, como argumentei, a relação entre a parte e o todo não depende da πόλις. A afirmação de que o todo vem antes e explica às partes depende de entendermos o ser como um sistema ordenado a um fim. Penso que a alegação de Reale é, na verdade, de que o todo é o próprio indivíduo. Segundo este julgamento, somos substâncias que não dependem da cidade. Aqui a política é um arranjo passageiro, sem muita relevância para a nossa vida. Essa diminuição da política para o homem começou já no mundo antigo, mas atingiu proporções espantosas na modernidade. A consequência é que a política tornou-se o lugar dos interesses individuais cuja associação é feita ao sabor da conveniência. Num cenário assim, o poder político é sempre visto com desconfiança e qualquer tentativa de solucionar politicamente os dilemas humanos é entendida como opressão. No atual momento histórico, para fazer referência à notável passagem de Aristóteles, nós nos comportamos como deuses ou bestas.

## Conclusão

No nosso tempo, o poder é entendido, em todas as suas formas, como uma batalha entre vontades. Se o médico comanda um determinado tratamento ao paciente, é a vontade do médico de um lado e a do paciente de outro. Como nós consideramos os indivíduos senhores de si, autônomos, não há nenhuma comunidade da ordem da natureza a ser formada. Nenhuma carência a ser atendida pelo comando da própria natureza. Assim, presumivelmente, o paciente tem interesse em ser curado, entretanto, ele pode ter interesse também na droga oferecida durante o tratamento. O médico, por seu turno, pode ter interesse em curar o paciente, mas também no dinheiro resultante do tratamento. As associações são tão diversificadas quanto os possíveis interesses. O poder exercido pelo médico é legítimo na medida em que os interesses convergem e o paciente concorda com ele. Caso isso não ocorra, o poder do médico é entendido como uma violência.

Aristóteles nos oferece um caminho alternativo. Em primeiro lugar, é preciso reconhecer que os seres humanos não são seres completos e que é justamente a nossa carência que nos conduz para formar comunidades com os outros. No exemplo acima, é a carência do paciente por saúde que forma a comunidade dele com o médico. Se o paciente procura drogas, ele não é verdadeiramente um paciente; se o médico age por dinheiro, não é médico. Corrupções ocorrem, mas são versões desviadas do que a comunidade procura, no caso, a saúde. Na *Política* I.2, Aristóteles afirma que a primeira comunidade é o casal, seguido da comunidade entre os que

trabalham e os que planejam a produção. A primeira tem por finalidade a reprodução da espécie e a segunda a produção dos bens materiais necessários à vida. Ambas compõem a comunidade da família cujo bem comum é a continuação de uma vida confortável, com disponibilidade dos bens quotidianos. Essas comunidades não são o resultado de escolhas autônomas de individualidades soberanas, mas o efeito necessário das carências que caracterizam o nosso ser. Isto não quer dizer que essas comunidades se esgotam aí, porque, como animais políticos que somos, buscamos o nobre por meio do discurso racional, o que, por sua vez, redefine o próprio sentido da família e do indivíduo. A comunidade política é a *última*, mas é ela quem fundamenta todas as outras. Só compreendemos o que é de fato a família se tivermos em mente a cidade.

O debate político contemporâneo está dominado por acusações de opressão. Não há dúvida de que a violência e a opressão fazem parte da experiência humana. O problema é reduzir a política a isso. Quando alguém apresenta uma interpretação distinta sobre a boa vida, isso não é um desejo de dominação. As nossas carências naturais não são opressões sociais. O verdadeiro poder político é a articulação de vários discursos racionais e não um mero *arbitrio*.

## Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah. A condição humana. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

ARISTÓTELES. Política. Tradução e notas de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega Editora, 1998.

BODÉÛS, Richard. Aristóteles: a justiça e a cidade. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

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

REALE, Giovanni. História da filosofia grega e romana: Aristóteles. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007, vol. IV.

## *Da ação e do uso do corpo: algumas considerações sobre a leitura agambeniana da Política de Aristóteles*

ON ACTION AND THE USE OF THE BODY: SOME CONSIDERATIONS ON THE AGAMBENIAN READING OF ARISTOTLE'S POLITICS

Caio Paz\*

### RESUMO

Agamben vai a Aristóteles para mostrar como a tradição operou segundo a sua conceitualidade, estabelecendo a primazia da ação (*praxis*) como atividade humana na esfera política. Na perspectiva agambeniana, tal primazia está articulada ao dispositivo da finalidade, que, segundo ele, opõe meios e fins em uma dialética interminável. De modo diverso, o filósofo italiano propõe que a noção de uso é capaz de depor a dialética de meios e fins e, assim, afastar a política da maneira como ela foi pensada por Aristóteles. No entanto, ele realiza tal afastamento debruçando-se sobre o modo como o escravo antigo foi caracterizado pela abordagem aristotélica, como aquele que usa o corpo. Agamben procura pensar e atualizar o significado político do sintagma “uso do corpo”, aproximando-se de Aristóteles, para logo em seguida deixá-lo novamente.

PALAVRAS-CHAVE: ação; uso do corpo; política; Agamben; Aristóteles.

### ABSTRACT

Agamben goes to Aristotle to show how tradition has operated according to his conceptuality, establishing the primacy of action (*praxis*) as human activity in the political sphere. In the Agambenian perspective, such primacy is articulated to the apparatus of finality, which, according to him, opposes means and ends in an endless dialectic. In a different way, the Italian philosopher proposes that the notion of use is able to depose the dialectic of means and ends and, thus, move politics away from the way it was thought of by Aristotle. However, he accomplishes such a departure by dwelling on the way the ancient slave was characterized by the Aristotelian approach, as one who uses the body. Agamben seeks to think about and update the political meaning of the syntagma “use of the body” by approaching Aristotle and then leaving him again.

KEYWORDS: action; use of the body; politics; Agamben; Aristotle.

---

\* Caio Paz é doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ / FAPERJ), mestre em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF / CAPES) e graduado em História pela Universidade Federal Fluminense. Pesquisa Filosofia, com ênfase em Filosofia política, estudando especialmente o pensamento de Giorgio Agamben e Michel Foucault. É integrante do laboratório “Filosofias do tempo do agora” da UFRJ.

Nas páginas que seguem abordarei o diálogo que Giorgio Agamben estabelece com a *Política* de Aristóteles. O primeiro aspecto a enfatizar é o lugar de fundação da tradição filosófica e política que o pensador italiano atribui ao escrito do estagirita. Na perspectiva agambeniana, as formulações aristotélicas, como *arkhe*, não se esgotam no que foi transmitido, ao contrário, elas não cessam de se fazer presentes. Essa presença é tratada por Agamben como um legado, ou seja, como algo que gerou historicamente uma série de dispositivos e práticas políticas. Desse modo, o filósofo italiano retoma a *Política* como um texto contemporâneo, isto é, como capaz de fornecer indicações para os problemas políticos da modernidade, ainda que isso implique um redirecionamento da perspectiva aristotélica. Mais precisamente: se, por um lado, Agamben encontra nas formulações inaugurais de Aristóteles a fundação de alguns dos principais problemas filosóficos e políticos que a tradição herdou e transmitiu, por outro, é no próprio texto aristotélico que ele vislumbra uma saída.

Aristóteles inicia o livro I da *Política* distinguindo o governo da casa (*oikos*) do governo da pólis. Ele afirma peremptoriamente:

Não pensam bem os que pretendem que as funções de um governante, de um rei, de um senhor de uma casa, e de um senhor de escravos são uma e a mesma coisa, como se não existisse uma grande diferença entre uma grande casa e uma pequena cidade; é que imaginam que essas diversas formas de autoridade apenas diferem no maior ou menor número de subordinados, mas não na qualidade. Se, por exemplo, um governa pouca gente, é um senhor de escravos; se governa várias pessoas, é um senhor da casa; e se governa ainda mais, terá a função de rei ou governante [...] Mas tais asserções são falsas. (ARISTÓTELES, 1998, p. 49, 1252a5-15)

Se, por um lado, Aristóteles admite que tanto a casa quanto a cidade são tipos de comunidades, por outro, ele sustenta tenazmente a distinção entre a *oikonomia* e a atividade política. Enquanto a primeira existe a fim de assegurar as necessidades cotidianas, o simples viver, a segunda subsiste a fim de garantir o bem viver. Apesar de afirmar que uma cidade é formada por um conjunto de aldeias e que estas são formadas por um conjunto de famílias, Aristóteles defende a anterioridade da *pólis* em relação aos outros tipos de comunidades, já que, segundo ele, o todo é anterior a parte (1998, p. 55, 1253a18-20). Isto significa que a *pólis* é uma comunidade melhor e mais bem acabada, porque é completa e autossuficiente. Nos importa aqui que a partir da distinção entre *oikos* e *polis* é possível observar a determinação humana em relação aos outros seres, sejam eles decaídos ou sobre-humanos. Trata-se, afinal, da célebre definição aristotélica, segundo a qual o ser humano é, por natureza, um ser vivo político (1998, p. 53-54, 1253a1-4). Para o filósofo de Estagira, a cidade surge naturalmente e o homem é o ser cuja natureza é viver na *pólis*. Em “Aristóteles e Agamben: alguns apontamentos sobre a transmissão do vínculo entre logos e *pólis*”, Carla Francalanci destacou que, neste caso, a palavra “natural” (*physei*) não precisa ser lida necessariamente como uma espécie de biologismo. Ao invés disso, ela sugere que sendo a *pólis* algo natural ao ser humano: “é possível dizer que o homem se move em direção a si próprio, ou seja, que ele já aconteceu inteiramente, desde sempre, mesmo nas modalidades de coexistência mais primeiras ou ‘primitivas’” (FRANCALANCI, 2014, p. 259).

Em seu artigo, Francalanci procura mostrar o diálogo entre Agamben e Aristóteles a respeito da determinação do homem em relação aos outros animais. Isto é, sobre a função do *logos* e da *pólis* na distinção e na articulação de um com o outro. Não é o caso de se debruçar sobre essa questão, mas passar por ela a fim de indicar que, em Aristóteles, a política é um dos modos de delimitar um espaço propriamente humano, já que seria a partir dela que um mero viver (*zoe*), adquirindo uma forma qualificada (*bios*), converte-se em um bem viver. Esta oposição aristotélica é oportuna para abordagem agambeniana na medida em que ela corresponde à distinção entre *oikos* e *polis* e, por sua vez, Agamben vincula estes dois pares à leitura que ele faz do conceito foucaultiano de biopolítica.

A partir da segunda metade dos anos 1970, o termo “biopolítica” apareceu nos textos de Foucault, que, com este, procurava assinalar uma transformação ocorrida na modernidade, na qual a gestão da vida biológica passou a integrar o espaço político. A esse respeito, o filósofo francês escreveu: “deveríamos falar de ‘biopolítica’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana” (FOUCAULT, 2010, p. 155). Trata-se, com isso, nos textos foucaultianos, de marcar uma transformação ocorrida entre os séculos XVIII e XIX, quando o homem deixou de ser o que teria sido para a política ocidental desde Aristóteles. Se, nessa perspectiva, o homem tinha sido até então um animal vivo que, além disso, existia politicamente, a noção foucaultiana de biopolítica evidencia que a política moderna se tornou gestão da vida biológica (FOUCAULT, 2010, p. 156).

No diagnóstico que faz da tradição política ocidental, Agamben utiliza a noção de biopolítica, mas, para isso, precisa estender os limites da definição foucaultiana. Enquanto, para Foucault, a palavra “biopolítica” assinala uma especificidade da política na modernidade, Agamben a compreende como uma característica da tradição desde Aristóteles. Ele não afirma, com isso, que não existem diferenças históricas e conceituais entre o modo como os antigos e os modernos compreenderam e compreendem a política, mas sim que há um fundamento solidário entre ambas, o que o leva a concluir que a tradição política é, desde Aristóteles, biopolítica. Para chegar a essa conclusão, Agamben abandona a terminologia de Foucault e aponta como fundamento da tradição a separação, isto é, a estrutura da exceção que é consubstancial à biopolítica. Assim, ele redefine essa noção foucaultiana, sobre a qual escreve:

[...] a afirmação de Foucault, segundo a qual, para Aristóteles o homem era um “animal vivente e, além disso, capaz de existência política”, deve ser consequentemente integrada no sentido de que, problemático é, justamente, o significado daquele “além disso”. A fórmula singular “gerada em vista do viver, existente em vista do viver bem” pode ser lida não somente como uma implicação da geração (*gignomene*) no ser (*ousia*), mas também como uma exclusão inclusiva (uma *exceptio*) da *zoé* na *pólis* (AGAMBEN, 2010, p. 15).

Ao indicar a exceção como fundamento estruturante da biopolítica, o filósofo exhibe o que os limites da abordagem foucaultiana não permitiram vislumbrar. Se na biopolítica de Foucault tratava-se de mostrar como um problema político moderno não existia para os antigos, enfati-

zando as diferenças históricas entre ambos, na de Agamben trata-se de explicitar como antigos e modernos, apesar de abordarem a relação entre a vida biológica e a política de maneira diversa, mantiveram-se fiéis a um mecanismo de *exclusão inclusiva*. Essa expressão está referida ao sentido etimológico de “exceção”, que, por sua vez, provém do sintagma latino “*ex-capere*” e significa capturada fora. A captura do fora implica uma exclusão fundadora na medida em que o que é excluído é também capturado, criando a margem que separa e liga o que está incluído (AGAMBEN, 2010, p. 24). Dessa forma, a inclusão pressupõe e sobrevive da exclusão, dando a esta um caráter estruturante, isto é, o privilégio de fundar o que está dentro, governando a relação com o seu fora. É esse o movimento situado no centro da definição que Agamben dá à biopolítica. Diferente de Foucault, que observou nos antigos a simples exclusão de uma mera vida cotidiana (*zoe*) daquela que adquiriu uma forma por meio da política (*bios*), Agamben afirma que a exclusão da *zoe* da *pólis* tem o privilégio de ser aquilo que funda a cidade e, assim, garante o *bios* dos gregos. A explicitação do caráter excepcional da biopolítica ocidental permite que ele possa afirmar que, mesmo entre os antigos, aquela parte da vida dedicada à manutenção biológica dos processos vitais, supostamente excluída da política, foi politizada por meio de sua exclusão. Isso não significa que a biopolítica dos gregos seja a mesma que aquela que constitui os Estados modernos, mas que ambas têm a estrutura da exceção como fundamento. Em outras palavras, para que um cidadão livre pudesse se ocupar da *pólis*, era necessário que o escravo se ocupasse dos processos que garantiriam a sobrevivência da *oikos*.

Aristóteles dedica ao tema da escravidão os capítulos 4, 5, 6 e 7 do livro I da *Política*. Toda esta atenção não é trivial. Menos trivial ainda é a que âmbito ela está remetida. O estagirita estuda a relação entre o senhor e o escravo a fim de delimitar o papel deste na satisfação das necessidades familiares, isto é, da casa (*oikos*). No entanto, ele elabora o conceito de escravo, nas palavras de Pierre Pellegrin retomadas por Francis Wolff: “a partir das necessidades da vida, e não por observação empírica das condições reais da escravatura” (WOLFF, 1999, p. 97). Isso quer dizer que, na elaboração aristotélica, a escravidão que ele chama de “natural” não correspondia àquela que era praticada no momento no qual ele escreveu sobre o tema. Em todo caso, o escravo e os assuntos do espaço ao qual ele estava destinado, a *oikos*, não participavam da política, que se ocupava dos assuntos da pólis, que, por sua vez, era reservada aos homens livres. É a partir dessa distinção e articulação que Aristóteles estabelece entre o senhor e o escravo, a *polis* e a *oikos*, que Agamben procura redefinir o que seria propriamente político.

## **A política e a obra humana**

Como visto, em Aristóteles, a política tem um papel fundamental na determinação da natureza do homem. Por sua vez, o homem só mantém a sua natureza enquanto tal na medida em que encarrega os escravos de cuidarem daquele mero viver, considerado insuficiente para adentrar na *pólis*. A partir disso, Agamben argumenta que a figura do escravo se revela como aquilo que participa da política e da humanidade por meio do

seu recalçamento. Em outras palavras, o filósofo italiano procura exibir a centralidade da figura do homem livre – que orientou a tradição – na definição do que é a política e o humano e, ao mesmo tempo, o recalçamento da figura do escravo. Em suas palavras:

A antropologia que recebemos em herança da filosofia clássica é modelada pelo homem livre. Aristóteles desenvolveu sua ideia de homem a partir do paradigma do homem livre, mesmo que isso implique o escravo como condição de possibilidade; pode-se imaginar que teria podido desenvolver uma antropologia totalmente diferente se tivesse levado em consideração o escravo (cuja “humanidade” ele nunca procurou negar). Isso significa que, na cultura ocidental, o escravo é algo parecido com o recalçado. A reemergência da figura do escravo na do trabalhador moderno apresenta-se, portanto, segundo o esquema freudiano, como um retorno do recalçado em forma patológica (AGAMBEN, 2017b, p. 39).

O que há de paradigmático no gesto agambeniano é a exibição que ele faz da estrutura excepcional da relação do escravo com a tradição política. O que ele exhibe é que a tradição, ao excluir o escravo na definição do que é o homem, ao mesmo tempo, deixou a escravidão latente, isto é, recalçada em forma patológica, já que ela era o que permitia a liberdade dos homens livres, que serviram de paradigma para definir o que é o humano.

Mais precisamente, Agamben recorre às formulações aristotélicas acerca do escravo e do homem livre para mostrar como a política clássica de Aristóteles ofereceu um modelo para pensar as relações políticas. Nesse sentido, ele não ignora as diferenças entre a escravidão antiga e a moderna e, por isso, evoca também Hannah Arendt para endossar a diferença

entre o estatuto do escravo antigo e do escravo moderno. Segundo ela, a escravidão não era, como na modernidade, uma forma de tornar o trabalho algo mais barato e lucrativo, mas sim uma maneira de garantir aos homens livres um bem viver, isto é, uma vida política como verdadeiramente humana (ARENDDT, 2015, pp. 103-104). Com isso, Agamben argumenta que o escravo antigo mantinha uma relação especial com a política e a fundação da cidade, uma vez que era, justamente, a sua exclusão da política que garantia o acesso aos cidadãos livres (2017b, p. 38-39):

O fato é que o escravo, embora excluído da vida política, mantém com ela uma relação totalmente especial. Ele representa uma vida não propriamente humana, que possibilita aos outros o *bios politikos*, ou seja, a vida verdadeiramente humana. E se o humano é definido para os gregos por intermédio de uma dialética entre *physis* e *nomos*, *zoe* e *bios*, então o escravo, assim como a vida nua, está no limiar que os separa e une (AGAMBEN, 2017b, p. 39).

A partir dos estudos de Victor Goldschmidt, Agamben procura mostrar como Aristóteles aborda a questão da escravidão a partir de um fundamento físico, destacando as reservas aristotélicas em fundamentar as diferenças entre os homens livres e os escravos. Para Agamben, por mais que Aristóteles afirme que a escravidão é natural, que é conveniente a alguns servir e a outros comandar, que os corpos dos homens livres são mais eretos e dos escravos mais fortes para os trabalhos físicos, o estagirita sustenta também que não é tão fácil afirmar essas diferenças em relação à alma. O filósofo italiano destaca, inclusive, a reserva de Aristóteles quanto ao próprio fundamento físico que sustentara, chegando a afirmar

que nem sempre a natureza pode garantir que de um pai nobre surja um filho semelhante. O argumento agambeniano é que Aristóteles deixou sem resposta segura a única pergunta que, a partir do fundamento físico da escravidão, teria podido responder: existe diferença corpórea entre o homem livre e o escravo? A partir dessa pergunta não respondida de modo seguro, o filósofo dá azo à definição aristotélica do escravo como o ser que “usa o corpo” (AGAMBEN, 2017b, p. 27). Essa expressão a que Agamben faz referência é encontrada ao final do quinto capítulo do livro I da *Política*, quando Aristóteles escreve: “aqueles homens que se diferenciam entre si, tanto quanto a alma se diferencia do corpo ou o homem do animal (e têm esta disposição aqueles cuja actividade consiste em fazer uso do corpo, e isto é a melhor coisa que podem dar) são escravos por natureza” (ARISTÓTELES, 1998, p. 63, 1254b16-19).

A estratégia argumentativa agambeniana consiste em remeter essa formulação sobre a obra daqueles que seriam escravos por natureza àquela que Aristóteles faz, em *Ética a Nicômaco*, a respeito da obra humana. À afirmação aristotélica, segundo a qual a obra do homem (isto é, aquilo que ele pode fazer de melhor ou aquilo que somente ele pode fazer) é o ser-em-ato da alma segundo o *logos*, Agamben contrapõe a obra do escravo, o uso do corpo. Se Aristóteles acredita que a obra humana é definida pelo homem de ação, isto é, pelos cidadãos livres, os escravos são os humanos que não podem corresponder a essa definição. A investigação agambeniana se volta para a maneira como Aristóteles pensou a relação entre o escravo e a política, porque, nesse movimento, ela exhibe o funcionamento excepcional, isto é, marcado pela exclusão inclusiva, da tradição políti-

ca: na definição do humano como seres de ação é preciso excluir aqueles humanos (os escravos) que, pela sua exclusão, asseguram a liberdade e o acesso à política dos homens livres.

Essas formulações de *O uso dos corpos* ganham força quando conectadas às afirmações que Agamben faz em outro livro, *Karman*, no qual ele problematiza a tradução moderna da palavra grega *ergon* por obra, que conserva apenas o seu significado de objeto manufaturado. Sobre isso, ele escreve: “O termo *ergon* é etimologicamente conectado com o verbo *erdo*, que significa ‘agir, fazer’, originalmente no sentido de ‘oferecer um sacrifício’. Como o latino *opera* a respeito de *opus*, ele indica, antes de tudo, a operação e só secundariamente o seu resultado” (AGAMBEN, 2017b, p. 105).<sup>1</sup> Para endossar esse argumento, ele afirma que é a partir de *ergon* que o estagirita forja um dos seus conceitos fundamentais, a *energeia*, que significa ser-em-ato, isto é, a operatividade e a efetividade de uma ação. Na definição do *ergon* do homem, argumenta Agamben, Aristóteles joga com os dois sentidos que a palavra tem: obra e operação. Esse jogo serve, segundo a argumentação agambeniana, para Aristóteles comparar a atividade humana à dos artesãos, a fim de mostrar que enquanto da atividade destes, a *poiesis*, resulta uma obra externa à sua realização, da atividade humana não resulta nenhuma obra externa à realização. Por isso, o homem é *argos*, isto é, sem obra. Sobre esse ser-sem-obra, que define o âmbito da inoperosidade humana nos escritos aristotélicos, Francisco Moraes e Mário Máximo escreveram:

1 Il termine *ergon* è etimologicamente connesso con il verbo *erdo*, che significa “agire, fare”, originariamente nel senso di “offrire un sacrificio”. Come il latino *opera* rispetto a *opus*, esso indica innanzi tutto l’operazione e solo secondariamente il suo risultato.

Por natureza, o homem é uma inoperosidade e fora da pólis não floresceria. A inoperosidade constitutiva que seria preciso superar não equivale a uma pura inércia ou apatia. Muito pelo contrário. A inoperância que Aristóteles tem em vista é antes aquela que constitui a marca da dispersão em múltiplas atividades, sem que se torne possível a dedicação a nenhuma delas. O inoperante é aquele que faz muitas coisas, que se interessa por múltiplas possibilidades, que deseja uma infinidade de coisas, mas não se encontra em nenhuma delas e assim não realiza nada. A marca do inoperante é a sua insensatez. Por isso, Aristóteles pode dizer, na *Ética a Eudemo*, que “é sinal de grande insensatez não orientar sua vida a um fim” (MORAES et al., 2021, p. 257)

Se, em Aristóteles, a inoperosidade define o âmbito da potência humana com uma abertura e dispersão às diversas atividades possíveis ao homem, a superioridade e anterioridade do ato em relação à potência marca como uma “insensatez” o manter-se nessa dimensão puramente potencial. A partir disso, é possível perceber que, aristotelicamente, a abertura e dispersão da potência não podem se manter enquanto tais, precisam passar ao ato. A partir disso, é possível mostrar como Agamben pretende criticar e questionar o “ativismo” da perspectiva aristotélica na política. Segundo o filósofo italiano, é precisamente devido a esta primazia da ação que Aristóteles remete a ausência de obra do homem (a sua inoperosidade) à *práxis*, pensando-a, nesse caso, não como algo próprio da vida nutritiva ou sensitiva, mas sim como algo próprio da vida intelectual, isto é, o ser-em-ato [*energeian*] da alma e das ações acompanhadas de *logos*. Em *Karman*, há uma passagem bastante elucidativa da crítica agambeniana à definição aristotélica do humano como um ser de ação:

A ideia de um fim em si, que Aristóteles evoca na *Ética a Nicômaco* e que os modernos e Arendt retomam, é, nesse sentido, enganosa. O problema é, para ele, sobretudo aquele de onde se situa a *energeia*: no agente mesmo ou em uma obra externa. Enquanto tanto o artesão quanto o artista são condenados a ter fora de si a sua *energeia*, o seu ser-em-ato, o homem de ação é ontologicamente mestre dos seus atos; mas por isso, enquanto o artesão permanece tal também se não exercita a sua atividade, o homem de ação não pode ser *argos*, tem constitutivamente que agir. Por outro lado, se o fim é isto “em vista do qual” as outras coisas são constituídas como meio, falar de um fim em si não tem sentido senão aquele – no entanto, tautológico – de excluí-lo resolutamente da esfera dos meios (AGAMBEN, 2017a, pp. 108-109).<sup>2</sup>

Com isso, Agamben sustenta que a teoria aristotélica da ação e da finalidade apresenta aporias, argumentando que se o bem que orienta a *práxis* é o fim último que constitui todo resto como meio, então, segundo ele, a *poiesis* divide com a *práxis* o fato de ter também uma finalidade externa à sua realização: a ação é o meio para se chegar à finalidade última, o bem supremo que é a felicidade (*eudaimonia*). No pensamento de Aristóteles, a *energeia* da *poiesis* não está no agente, mas sim na obra que resulta da sua atividade, a produção. Então, o ser-em-ato da atividade de produzir um sapato não estaria no sapateiro, o artesão que fabricou, mas sim no próprio objeto manufaturado. Nesse caso, produzindo ou não, o artesão já tem fora de si mesmo o ser-em-ato. De modo diverso, a *energeia* da *práxis*

2 L'idea di un fine in sé, che Aristotele evoca nell'*Ethica Nicomachea* e che i moderni e la Arendt riprenderanno, è, in questo senso, fourviante. Il problema è, per lui, piuttosto quello di dove si situi l'*energeia*: nell'agente stesso o in un'opera esterna. Mentre tanto l'artigiano che l'artista sono condannati ad avere la loro *energeia*, il loro essere-in-atto fuori di sé, l'uomo d'azione è ontologicamente padrone dei suoi atti; ma per questo, mentre l'artigiano resta tale anche se non esercita la sua attività, l'uomo d'azione non può essere *argos*, ha costitutivamente da agire. D'altra parte, se il fine è ciò “in vista di cui” le altre cose sono costituite come mezzo, parlare di un fine in sé non ha altro senso che quello – peraltro tautologico – di escluderlo risolutamente dalla sfera dei mezzi.

é imanente à própria atividade e não fica fora daquele que a exerce. O humano enquanto ser de ação é ontologicamente mestre da sua *energeia*. No entanto, para que essa mestria seja assegurada e, assim, o fim último (a felicidade) alcançado, o homem precisa agir. Se ele não age, a imanência ontológica se esvai e o homem de ação não permanece o mesmo. Dessa forma, argumenta Agamben, a ação, que deveria ser um fim em si mesmo, converte-se em um meio para um fim último.

Essa interpretação que Agamben faz da concepção aristotélica de felicidade como fim último não é a única possível. Ela se aproxima do que foi defendido por Willian Francis Ross Hardie, que afirma que há duas concepções da felicidade como bem supremo na *Ética a Nicômaco*: a concepção inclusiva e a dominante. Marco Zingano aponta a confusão entre essa dupla dimensão como capaz de explicar o motivo pelo qual muitos comentadores compreendem a ética aristotélica como insatisfatória. Segundo a concepção aristotélica de bem inclusivo, que Zingano retoma da leitura de Hardie, desejar a *eudaimonia* como fim último não significa desejá-la em detrimento dos outros bens. Sendo um bem supremo e último, ela é um fim de segunda ordem, que implica a realização completa e harmoniosa dos fins primários, sendo estes os fins pelos quais as coisas são feitas. No entanto, Zingano sublinha que o argumento de Hardie é o seguinte: para que essa concepção orientasse a compreensão do conceito de *eudaimonia*, Aristóteles deveria ter escrito que ela era um bem de segunda ordem, o que ele não fez. Diferente disso, para o historiador da filosofia britânico, o filósofo estagirita teria identificado o bem supremo com uma única atividade, a vida contemplativa.

A partir dessas formulações, Zingano defende a concepção inclusiva da *eudaimonia*. Nesse sentido, se a *eudaimonia* é “uma atividade da alma segundo a virtude perfeita”, essa virtude perfeita não seria uma que excluiria as outras, mas um aperfeiçoamento das próprias virtudes morais. O elemento crucial no argumento de Zingano é que o bem dominante (a contemplação) não é incompatível com o bem inclusivo, já que é a sabedoria prática na forma da prudência que leva ao aperfeiçoamento das virtudes e, assim, faz com que a felicidade seja todos esses bens. No seu artigo “Eudaimonia e o bem supremo em Aristóteles”, ele escreve:

Aristóteles defende assim uma doutrina do bem supremo que inclui bens em si, sem contar ao mesmo título do que ele: o bem supremo é um fim de segunda ordem. A felicidade é a atividade segundo a virtude perfeita, isto é, segundo a virtude moral acompanhada de virtude intelectual. Ora, de sua parte, está dividida em sabedoria prática e teórica, a sabedoria teórica sendo a virtude própria desta parte (ZINGANO, 1994, p. 39-40).

Decisivo aqui é que, seguindo a argumentação de Zingano, seria possível afirmar que a interpretação de Agamben, que compreende a felicidade aristotélica como um bem dominante, teria deixado de lado seu caráter inclusivo. Sendo interpretada como um bem de segunda ordem, a *eudaimonia* de Aristóteles não apresentaria as aporias que o filósofo italiano atribui a ela, porque incluiria todos os bens primários. Refutando a afirmação de Hardie segundo a qual Aristóteles não chegou a afirmar explicitamente que a felicidade era um fim de segunda ordem, Zingano desenvolve em “Eudaimonia e o bem supremo em Aristóteles” a inter-

pretação de diversas passagens de *Ética a Nicômaco* que fundamentam a leitura sustentada por ele. Não é o caso aqui de discutir a exatidão dessas leituras divergentes da obra aristotélica, mas sim compreender o fio da argumentação agambeniana. Para o filósofo, se o fim último (a *eudaimonia*), sendo um fim dominante, torna todo o resto meio, há, com isso, a criação de um dispositivo de absoluta oposição entre meios e fins. Com essa exibição, Agamben procura questionar a cisão que teria sido criada pelo primado da noção de ação na esfera política. Em *O uso dos corpos*, ele escreve: “uma das hipóteses da presente investigação é, colocando em questão a centralidade da ação e do fazer para a política, tentar pensar o uso como categoria política fundamental” (AGAMBEN, 2017b, p. 42).

Agamben propõe questionar a centralidade da ação para a política porque, para ele, a cisão entre o homem e a *eudaimonia* está referida ao fato de esta não ser imanente àquele, ou seja, por ela ter de ser alcançada por meio da ação e, desse modo, ser incompatível com homem que não age. Se, aristotelicamente, é só por meio da ação que se pode chegar ao fim último, agambenianamente isso implica a cisão entre o homem e a *eudaimonia*. Esta cisão se deve ao fato de a tarefa humana se apresentar não como algo imanente ao homem, como, para Agamben, seria o caso da potência, mas sim por ser algo a que se deve chegar por meio da ação. Se a dimensão da potência marca a imanência ontológica que Agamben enxerga no homem, o âmbito da ação encarrega o humano de uma tarefa cuja finalidade não é imanente a ele. Neste caso, é possível observar que o filósofo italiano propõe que não seja a ação da alma segundo o *logos* a definir o *ergon* humano e, assim, encarregá-lo da tarefa de agir. Em outras

palavras, em vez de definir o homem por meio da ação, Agamben recorre a outro conceito aristotélico para defini-lo, a potência (*dynamis*). Sobre isso, ele escreve em *A comunidade que vem*:

[...] o homem não é e nem há de ser ou realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico [...] Isso não significa, todavia, que o homem não seja nem tenha de ser alguma coisa, que ele seja simplesmente entregue ao nada e possa, portanto, a seu arbítrio decidir ser ou não ser, estabelecer ou não estabelecer este ou aquele destino (nihilismo e decisionismo se encontram neste ponto). Há, de fato, algo que o homem é e tem de ser, mas este algo não é uma essência, não é, aliás, propriamente uma coisa: *é o simples fato da própria existência como possibilidade ou potência* (AGAMBEN, 2013, p. 45).

Jogando com a oposição conceitual que Aristóteles estabelece entre ato (*energeia*) e potência (*dynamis*), Agamben procura inverter a primazia que o estagirita dá ao primeiro. Mais ainda, ele define, a partir dessa inversão, o humano como a existência da própria potência. Essa caracterização do homem com um ser potencial implica que o seu *ergon* seja precisamente uma inoperosidade constitutiva, que, por sua vez, o filósofo italiano enxerga na ausência de obra que está em questão no uso do corpo.

## **O uso do corpo ou um outro paradigma para a política**

Para Agamben, o significado político da expressão aristotélica “uso do corpo” está no fato de ela se situar em um limiar indecível entre o *bios* e a *zoe*, a *oikos* e a *polis*, entre a *physis* e o *nomos*. É justamente esse lugar de indecidibilidade que fez com que o escravo antigo fosse captura-

do pelo direito. No entanto, decisivo não é apenas o fato de que a caracterização de Aristóteles não seja jurídica, mas que Agamben busque nessa figura aspectos para pensarmos a política. Ao fim do primeiro capítulo de *O uso dos corpos*, intitulado *O homem sem obra*, é significativo que o filósofo italiano se refira ao “uso do corpo”, sintagma que caracteriza a “obra” do escravo, para pensar em uma outra figura do agir humano que, segundo suas palavras: “ainda nos resta provar” (AGAMBEN, 2017b, p.41). Para apreender o sentido dessa formulação, talvez seja preciso evocar aqui o trecho de um hino tardio de Hölderlin, citado por Heidegger e retomado por Agamben: “Onde está o perigo, cresce/também a salvação” (AGAMBEN, 2018, p. 52.). No pensamento aristotélico, a exclusão do escravo antigo da *polis* garantiu a inclusão dos homens livres. No entanto, justamente porque a política definia a obra do homem (e, por isso, o que ele era e devia ser), a “ausência de obra” do escravo abre a possibilidade de pensar a política não como uma tarefa, isto é, como cumprimento desta ou daquela forma de vida. Certamente, Agamben não procura fundamentar a escravidão, porque, para ele, esse já é o fundamento oculto da tradição política. Decisivo é que se, com a validade do instituto da escravidão, o escravo estaria obrigado a cumprir a vontade do seu senhor, a evocação da definição aristotélica do escravo para pensar um novo horizonte para a política implica a própria abolição da definição do homem como “senhor”. Em outras palavras, o uso do corpo não estaria sujeito nem à vontade soberana do seu senhor, como tampouco estaria também a serviço de um sujeito proprietário de si.

De maneira obstinada, Agamben propõe colocar em questão o conceito de ação, exibindo o que a tradição política, a partir da herança aristotélica, incessantemente recalcou. Com isso, a afirmação em forma de teses das características que Aristóteles teria atribuído à atividade humana do escravo, usar o corpo, procura, com essa exibição, lançar luz sobre o que, tendo sido considerado impolítico, foi relegado às sombras do recalco. Se, para o filósofo italiano, o espaço político grego, que ofereceu o modelo para a tradição, constituiu-se distinguindo e ligando o escravo e o senhor, ele propõe assumir a caracterização aristotélica do uso do corpo para questionar a definição de humano que, pela sua estrutura, não cessa de produzir a exclusão-inclusiva que reifica a distinção entre a *oikos* e a *polis*. Sobre essas características, pode-se ler:

- 1- Trata-se de uma atividade improdutiva (*argos*, “inoperosa”, “sem-obra”, na terminologia de *Ética a Nicômaco*), comparável ao uso de uma cama ou de uma peça de roupa;
- 2- O uso do corpo define uma zona de indiferença entre corpo próprio e corpo do outro. O senhor, usando o corpo do escravo, usa o próprio corpo, e o escravo, ao usar o próprio corpo, é usado pelo senhor;
- 3- O corpo do escravo situa-se numa zona de indiferença entre o instrumento artificial e o corpo vivo (é um *empsychon organon*, um órgão animado) e, portanto, entre *physis* e *nomos*;
- 4- O uso do corpo não é, em termos aristotélicos, *poiesis* nem *praxis*, nem uma produção nem uma práxis, tampouco é aproximável ao trabalho moderno;
- 5- O escravo, que se define por intermédio desse “uso do corpo”, é o homem sem obra que torna possível a realização da obra do homem, aquele ser vivo que, embora sendo humano, é excluído da humanidade – e, por essa

exclusão, incluído nela – para que os homens possam ter uma vida humana, ou seja, política (AGAMBEN, 2017b, p. 41).

O sentido do projeto agambeniano de provar as características do “uso do corpo” ganha inteligibilidade quando conectado com uma afirmação que ele faz em *Karman*, a respeito da arqueologia pragmática da subjetividade. Segundo ele, Aristóteles definiu o homem como um ser de ação a partir do dispositivo da finalidade, isto é, a absoluta oposição de meios e fins. Na sua leitura, a política aristotélica teria formulado algo como um sujeito na esfera da *práxis*, sendo esse o centro de imputação da ação livre (AGAMBEN, 2017a, p. 127).<sup>3</sup> Essa formulação está relacionada à determinação do homem como um ser de ação. O argumento agambeniano é o seguinte: se o homem livre deixa de agir, ele perde a sua “obra”, o elemento que o determina e também o distingue do escravo. Por isso, a ação (a obra humana por excelência) não pode ser abandonada sem que isso implique a não realização do bem supremo, ou seja, sem que isso implique também um abandono do fim último, a felicidade (*eudaimonia*). Por isso, para Agamben, o homem de ação não pode não agir, não pode não realizar a sua obra, isto é, ser *argos* (AGAMBEN, 2017a, pp. 108-109). É significativo que a primeira característica do uso do corpo trate justamente da assunção da ausência de obra humana, já que, dessa maneira, isso significaria um abandono do dispositivo da finalidade.

---

<sup>3</sup> Nota sobre essa coisa do sujeito. Apontar como que Agamben não afirmar que há um sujeito propriamente em Aristóteles, mas que ele teria dado condições para essa compreensão pudesse ser formulada.

Esse abandono do dispositivo da finalidade ajuda a compreender a segunda característica destacada por Agamben, que trata da zona de indiferença entre o corpo do senhor e o corpo do escravo. Essa indiferença está relacionada ao fato de Aristóteles ter concebido, de acordo com a leitura agambeniana, o corpo do escravo como parte integrante do corpo do senhor. Desse modo, ao usar o seu corpo, o escravo estaria sendo usado pelo senhor e este, ao usar o escravo, estava usando o próprio corpo. Sobre essa estratégia atribuída ao estagirita, o filósofo italiano sustenta: “O sintagma ‘uso do corpo’ não só representa um ponto de indiferença entre genitivo subjetivo e genitivo objetivo, mas entre o próprio corpo e o corpo do outro” (AGAMBEN, 2017b, p. 32). O que parece decisivo na argumentação agambeniana é que essa indiferença entre o próprio corpo e o do outro exhibe uma dimensão inapropriável, que não pode assumir a forma de uma propriedade. Para compreender essa estratégia argumentativa de Agamben é importante destacar a seguinte formulação:

tenhamos em mente que, para o grego, o escravo está, em termos modernos, mais próximo da máquina e do capital fixo do que do operário. No entanto, conforme veremos, trata-se de uma máquina especial, que não está voltada para a produção, e sim para o uso (AGAMBEN, 2017b, p. 29).

Por meio dessa afirmação, o filósofo italiano procura mostrar como a abordagem aristotélica sobre a escravidão não era jurídica. Nesse sentido, segundo Agamben, o termo usado por Aristóteles para se referir ao escravo é *ktēma*, e foi traduzido muitas vezes como “objeto de proprie-

dade”. Ele questiona essa tradução sustentando que ela sugere um tratamento jurídico à escravidão, tratamento que ela não teria recebido por parte do filósofo estagirita. Agamben evoca a definição que Xenofonte dá ao termo: “tudo aquilo de que se sabe fazer uso”. Com isso, o que Agamben quer reforçar é como a escravidão, tal como tratada pela filosofia aristotélica, está remetida à esfera do uso e não à da propriedade. Assim, ele segue argumentando que, mesmo quando Aristóteles afirma que o escravo é “o homem que não é de si, mas do outro”, a contraposição entre si (*autou*) e outro (*allou*) também não deve ser entendida em termos de propriedade, já que o filósofo grego sustenta na *Metafísica* que o homem livre está voltado para si e não para o outro:

A aproximação do escravo a um *ktema* implica, para Aristóteles, que ele seja parte (*morion*) do senhor - parte em sentido integral e constitutivo. O termo *ketma*, que, conforme vimos, não é um termo técnico do direito, mas da *oikonomia*, não significa “propriedade” em sentido jurídico e designa, nesse contexto, as coisas como parte de um conjunto funcional e não pertencentes como propriedade a um indivíduo (para este último sentido, um grego não diria *ta ktemata*, mas sim *ta idia*) (AGAMBEN, 2017b, p. 31).

Decisivo na leitura agambeniana é que a palavra grega *organon* carrega uma ambiguidade. Ela significa, a um só tempo, instrumento e parte do corpo. Com isso, ele sustenta que Aristóteles joga com os dois sentidos dessa palavra ao definir o escravo como *organon praktikon kai khoriston* (instrumento prático separado). Segundo Agamben, na perspectiva aristotélica, o escravo seria uma parte do senhor em sentido “orgâni-

co” e não apenas um instrumento dele. Para o italiano, essa compreensão é possível porque o próprio Aristóteles fala em uma “comunidade de vida” (*koinonos zoes*) entre o escravo e o senhor. Essa comunidade de vida, segundo Agamben, representa uma zona limiar de indiferença entre o senhor e o escravo, entre o corpo de um e o de outro. É essa indiferença que interessa ao filósofo, já que esse ponto indiferente evoca uma dimensão inapropriável que está em jogo na aposta que ele faz para um novo horizonte político. Se na escravidão antiga essa indiferença poderia assumir a forma de uma propriedade – ainda que Agamben não aponte isso nas referências que faz a Aristóteles –, as proposições agambenianas não correm esse risco. O gesto do filósofo de evocar o significado político do sintagma “uso do corpo” se dá depondo o lugar que o homem livre ocupou na filosofia aristotélica para definir o que era mais próprio do humano. Como instrumento, o escravo está voltado para o uso e não para a produção, isto é, para a *poiesis*. Nesse aspecto, importa ressaltar que, diferente do homem livre que tem como obra as ações acompanhadas de *logos*, a obra do escravo é o uso do corpo. Disso resulta que o escravo antigo é constitutivamente sem obra (*argos*) em sentido “poiético”. O uso do corpo estaria, então, em uma esfera diferente tanto da *poiesis* quanto da *praxis*.

Na determinação aristotélica da “obra do homem”, ele compara a atividade mais própria ao humano, a política, à atividade do artesão. Enquanto a *poiesis* do artesão o condena a ter sua *energeia* fora dele, a *práxis* do homem de ação, que tem sua *energeia* dentro de si, faz dele senhor dos seus atos. Para Agamben, o uso do corpo é um tipo de atividade que,

assim como a *poiesis*, não permite que aquele que a realize se assenhere dos seus atos, exibindo nesse ponto a inapropriabilidade a que foi exposto. Mas, diferente da *poiesis*, o uso do corpo é inapropriável não porque a sua *energeia* está em uma obra externa, mas sim porque ela é uma atividade constitutivamente sem obra, inoperosa. Em termos agambenianos, o uso também não é aproximável da *práxis* devido à inscrição que Aristóteles teria feito da sua teoria da ação no dispositivo da finalidade. Nesse sentido, o uso se difere de ambas porque não estaria vinculado a nenhuma finalidade, seria, no sentido benjaminiano, um meio puro (*medium*) e não um meio para um fim (*mittel*). Por isso, o italiano procura substituir a primazia da ação pelo uso na esfera política.

A maneira como Agamben se relaciona com a figura do escravo para, a partir dele, evocar o “uso do corpo” é similar ao modo como ele trata o estado de exceção. Essa aproximação é possível porque este, assim como aquele, é o fundamento oculto e recalcado da tradição. Tal como o estado de exceção fundamenta e permite a operatividade do direito, o escravo é o fundamento e a condição para que o homem livre possa agir politicamente na *pólis*. Em ambos os casos, eles operam segundo a lógica da exceção, isto é, como uma exclusão inclusiva, que garante o funcionamento do direito e da política. Nessa perspectiva, para compreender o uso que Agamben faz do escravo no intuito de elucidar a sua proposta política, é preciso evocar os dois modos de aparição do estado de exceção no seu pensamento, que derivam da oitava tese sobre o conceito de História de Walter Benjamin, na qual ele afirma que:

A tradição dos oprimidos ensina-nos que o “estado de exceção” em que vivemos é a regra. Temos de chegar a um conceito de história que corresponda a essa ideia. Só então se perfilará diante dos nossos olhos, como nossa tarefa, a necessidade de provocar o verdadeiro estado de exceção; e assim a nossa posição na luta contra o fascismo melhorará (BENJAMIN, 2012, p. 13).

O objetivo de evidenciar o paradoxo da soberania em *Homo Sacer I* – isto é, o fato de a norma capturar e sobreviver da exceção – é dar inteligibilidade a essa tese benjaminiana, cuja atualidade Agamben procura elucidar mostrando como os governos atuais não precisam, necessariamente, acionar o dispositivo jurídico do estado de exceção para executar medidas excepcionais. Para ele, isso ocorre porque o estado de exceção se tornou um paradigma de governo. No entanto, também na oitava tese, Benjamin evoca “a necessidade de provocar o verdadeiro estado de exceção”. Seguindo o filósofo alemão, Agamben opõe o estado de exceção que se tornou regra a um estado de exceção verdadeiro ou, para usar a terminologia de *Homo Sacer I*: *o poder soberano e a vida nua*, um estado de exceção efetivo. Para o italiano, a efetivação do estado de exceção não é outra coisa senão a criação de um novo uso do direito, no qual há a liberação da exceção que tinha sido capturada por ele. Se o vínculo entre o estado de exceção virtual (ou fictício) e o direito é um vínculo fundacional, o estado de exceção efetivo implica uma deposição do próprio direito, ou seja, da captura e do poder que ele exerce sobre a vida.

Essa dupla dimensão que aparece no estado de exceção pode ser vislumbrada também no escravo, que, de maneira simétrica, estabelece um vínculo fundacional com a política. É a exclusão do escravo da *pólis*

que permite ao homem livre o acesso ao espaço político. Ou seja, enquanto este cuida dos assuntos públicos, aquele se dedica aos cuidados da vida doméstica. A porção viva do homem livre que atingiu a autarquia necessária para adentrar na cidade só pôde realizar tal operação por meio da exclusão daquela parte viva confinada na *oikos*. Aqui, a exclusão da *zoe* do *bios* é uma exclusão inclusiva justamente porque é a expulsão da vida doméstica da cidade que permite a fundação do espaço político enquanto tal. Do mesmo modo, a escravidão libera o senhor da ocupação de sua vida doméstica, considerada impolítica, para que ele possa ter uma vida plenamente política. Para Agamben, a tradição política é herdeira dessa exclusão inclusiva da escravidão, que foi insidiosamente ocultada e recalçada. Ao trazer à luz essa questão, o filósofo atesta a latente proximidade entre o trabalhador moderno e o escravo antigo, no que se refere ao modo como ambos se ocupam da sua vida. Esse retorno do recalçado conduziu à generalização dessa ocupação exclusiva com aquilo que os gregos consideravam próprio da “vida doméstica”. O movimento agambeniano em relação a esse fundamento oculto da política é similar àquele que ele realiza com o estado de exceção: Agamben procura na definição aristotélica do escravo como aquele que usa o corpo um modo de se contrapor a essa ocultação violenta, seja na forma do estado de exceção virtual ou da escravidão como pressuposto negativo da liberdade política. Ao filósofo italiano interessa pensar o “uso do corpo” liberando-o de suas articulações com a ação do homem livre. Isso implica um questionamento da operação que separa a vida de si mesma, que a distingue para tornar a articulá-la.

Com isso, ele procura, a partir da distinção entre vida política e vida doméstica, *bios* e *zoé*, tornar essas divisões indiferentes, pensando em um já estar sempre em uso que não opere segundo a lógica excepcional. Não à toa, um dos conceitos fundamentais dessa outra política pensável agambenianamente é a *forma de vida*, que, por sua vez, refere-se ao gesto que insiste em não separar a vida da sua forma.

Na leitura que faz do sintagma “uso do corpo”, Agamben questiona a centralidade da noção de ação e, para tanto, empreende uma crítica tanto a Aristóteles quanto a Arendt, ainda que ele concorde com ela no que diz respeito à ascensão do *animal laborans* na modernidade. O filósofo italiano afirma textualmente que o trabalhador moderno se assemelha muito mais ao escravo, no sentido de que está ocupado com a manutenção da sua própria existência e da do seu senhor, do que do homem político de ação (*praxis*) ou do artesão que produz (*poiesis*). No entanto, se Arendt parece concordar com Aristóteles a respeito do caráter impolítico da vida nutritiva, Agamben aponta para outra direção e escreve o seguinte sobre a relação do estagirita com essa parte da alma:

Segundo todas as evidências, é a vontade de excluir da ética a vida nutritiva (dizer que algo não contribui para a felicidade significa, para um grego, excluí-lo da ética) que leva Aristóteles a negar-lhe algo parecido com um *conatus*. Uma ética que não queira excluir uma parte da vida deverá ser capaz não só de definir um *conatus* e uma *arete* da vida como tal, mas também de pensar desde o princípio os próprios conceitos de “impulso” e de “virtude” (AGAMBEN, 2017b, p. 40-41).

O projeto filosófico agambeniano de pensar uma ética e uma política não fundadas nas distinções entre *oikos* e *polis*, *physis* e *nomos*, *zoe* e *bios* procura a superação da tripartição aristotélica da alma (vida nutritiva, vida sensitiva e intelectual), já que essa, segundo sua estratégia argumentativa, teria reservado à vida intelectual a autarquia necessária para o bem viver. Agamben sustenta que a vida corpórea é inapropriável para encontrar aí uma virtude ética que não tenha a forma de uma faculdade que se possui (e pode passar ou não ao ato), e que, abandonando a propriedade, faça aparecer o seu sempre estar em uso, o seu uso habitual. Para o filósofo italiano, o uso é a maneira de liberar a ética e a política da dialética de meios e fins. É, no fim das contas, uma tentativa de pensar o que chama benjaminicamente de uma política dos meios puros.

## Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

\_\_\_\_\_. *Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. Turim: Bollati Boringhieri, 2017a.

\_\_\_\_\_. O uso dos corpos. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017b.

\_\_\_\_\_. “Reino e parábola”. In: AGAMBEN, Giorgio. O fogo e o relato: ensaios sobre criação, escrita, arte e livros. Tradução de Andrea Santurbano e Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2018.

ARENDDT, Hannah. A condição humana. Tradução de Roberto Raposo. 12ª edição revista. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

ARISTÓTELES. Política. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

\_\_\_\_\_. Ethica Nicomachea. I 13 - III 18. Tratado da Virtude Moral. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

\_\_\_\_\_. Sobre a alma. Tradução de Ana Maria Lóio. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito da História”. In: O anjo da História. Organização e Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I: a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 20ª reimpressão. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010.

MORAES, Francisco; MÁXIMO, Mário. “Aristóteles e o argumento da obra ou função do homem”. Revista Portuguesa de filosofia, Volume 76 (1), 2020.

WOLFF, Francis. Aristóteles e a política. Tradução de Tereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

ZINGANO, Marco Antônio. “Eudaimonia e o bem supremo em Aristóteles”. Analytica - Revista de Filosofia, Rio de Janeiro, Vol. 1, n. 2, 1994.

## Introdução à *Política* de Aristóteles\*

Julián Marías

Tradução: Tomás Troster\*\* e Ana Maria Yamin\*\*\*

---

\* Publicado originalmente como introdução à edição bilingue da *Política*, de Aristóteles, com tradução de Julián Marías e María Araújo, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, 2ª ed. [1ª ed. 1951], pp. V-LXVIII. Destacamos que esta tradução contém o texto em sua versão integral, exceto pela supressão das Indicações bibliográficas de Julián Marías, que não mencionam nenhuma obra em português nem nada que foi produzido nos últimos setenta anos. Agradecemos imensamente ao CEPC – detentor dos direitos de publicação do material original – pela permissão de uso concedida para fins da presente publicação. Queremos agradecer também aos valiosos comentários e sugestões de Daniel Ávila, Christian Perret e Ricardo Cavalcante, que contribuíram significativamente para que o texto em português se tornasse mais claro e com menos equívocos.

\*\* Professor da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), em Jacarezinho.

\*\*\* Professora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

*A Zubiri,  
“maestro di color che sanno”*

Não me proponho a fazer aqui um estudo sobre Aristóteles, nem sequer sobre sua *Política*, mas sim uma introdução a ela, quer dizer, uma preparação para sua leitura. Pretendo, então, apenas esclarecer – do modo mais conciso e eficaz possível – algumas suposições que é preciso ter em mente para entender com certo rigor o que Aristóteles escreveu nos oito livros de sua *Política*. Esta função instrumental justifica o caráter da presente introdução: sua eliminação de detalhes e questões acessórias ou de informações não imprescindíveis, por desejo de brevidade e de levar rapidamente o leitor *in medias res*<sup>1</sup>; sua insistência em muitos pontos que são prévios à *Política* aristotélica e que a condicionam; e, por último, sua parcimônia em referências ao conteúdo da própria obra, posto que se trata de facilitar e tornar sua leitura mais fértil – e não de antecipá-la ou, menos ainda, torná-la supérflua.

Todo livro é um produto humano – e, concretamente, histórico – que apresenta um problema: por que e para que foi escrito nessa determinada circunstância? Por outro lado, se esta pergunta é respondida com alguma precisão, esclarece-se em boa parte o sentido e o conteúdo da obra em questão. É o fato que neste momento nos interessa é que Aristóteles, um homem de Estagira, nascido em 384 a.C., depois de ter sido vinte anos discípulo e colaborador de Platão na Academia, ter residido outros onze anos na Ásia Menor, em Lesbos e na Macedônia, ter sido mestre de

---

1 Em latim, “ao meio das coisas” ou “para o centro dos acontecimentos”. (N.T.)

Alexandre e chefe do Liceu em Atenas, na segunda metade do século IV, pacientemente se dedica a reunir constituições de diversas cidades e, por outro lado, tenta compor um tratado cujos materiais e redações provisórias ou incompletas são os oito livros da *Política*. Temos que nos perguntar, antes de tudo, pelas circunstâncias concretas, na vida helênica, na tradição intelectual e na mente do próprio autor, que tornaram possível e necessário que Aristóteles escrevesse a *Política*.

## I. A SITUAÇÃO SOCIAL HELÊNICA NO SÉCULO IV

No ano de 404 terminou a guerra do Peloponeso, com a derrota total de Atenas e a vitória de Esparta; muitos viram nesse resultado o triunfo de uma concepção da política, orientada para a disciplina, a potência militar e a capacidade de mando – que os próprios atenienses, desde uma situação bem distinta, admiravam e invejavam com bastante frequência. Entretanto, a rigor, não houve uma cidade vencida e outra vitoriosa, mas a *cidade* em si mesma acabou derrotada. E digo acabou, porque, se observarmos as coisas com precisão, tratava-se de um resultado: o processo de crise de uma forma de vida histórica cuja unidade político-social era a *polis* havia começado meio século antes, no final das Guerras Médicas. Em prol da brevidade, permita-me citar um trecho de minha autoria para expressar o que quero dizer com o menor número possível de palavras:

“Costuma-se dizer – escrevi em outro lugar – que Atenas, vitoriosa destas guerras, impôs a toda a Grécia, com sua democracia, um novo modo de vida e, sobretudo, uma nova forma de educação ou *paideia*, que

culminaria na sofisticada. Isso é verdade, mas somente uma verdade parcial – e nem sequer a mais importante. Convém imaginar, ao menos resumidamente, a mudança introduzida pelas Guerras Médicas na vida dos helenos.

“Antes das Guerras Médicas, as cidades gregas eram politicamente estranhas umas às outras, em mútua relação de estranhamento e, com muita frequência, de hostilidade. Mas, por outro lado, todas elas estavam imersas em uma comunidade superior, de índole muito peculiar – a Hélade –, definida principalmente por uma série de crenças e costumes comuns: os deuses, os jogos, a língua, a superioridade grega, o desdém pelos bárbaros e, durante essa época, a secreta admiração pelo poderio persa. Essas cidades possuíam uma técnica simples e uma estrutura política singular.

“As Guerras Médicas se diferenciaram de todas as guerras anteriores por seu enorme volume, o que significou uma alteração total da situação dos gregos. Com efeito, elas implicaram uma ameaça gravíssima e bastante concreta. Não me refiro, é claro, à ameaça que a guerra sempre significa para a vida individual e que, na verdade, quando se considera a esmagadora maioria dos sobreviventes em todas as contendas, não é tão grande quanto parece. As Guerras Médicas significaram uma colossal ameaça para os sobreviventes, porque ameaçavam todos os aspectos da vida grega, de maneira que, se os helenos as tivessem perdido, teriam sido alteradas todas as características de sua vida tradicional.

“Mas não se tratava apenas da possibilidade da derrota. Um segundo fato é que nestas guerras o mundo grego se enfrenta com o persa; e isso é decisivo. Para a maioria dos gregos, o mundo helênico era o único

mundo existente, com seu sistema de crenças e costumes. Ao se enfrentarem ambos os mundos, inevitavelmente abre-se uma brecha na mente dos gregos, pois a existência de dois mundos com dois sistemas distintos de crenças põe o homem automaticamente em uma situação de dúvida, da qual ele só pode sair *escolhendo*. Não é necessário sequer que o grego duvide de seu mundo; é claro que ele pode preferi-lo; mas ele tem de escolhê-lo, tem de aderir a ele; este mundo, em lugar de ser, como antes, o mundo, se converte agora em *seu* mundo, um dos vários possíveis.

“Por outro lado, essa guerra, de tão grande volume e alcance, obriga a fazê-la bem, a usar eficientemente todos os recursos. Ela supõe uma enorme quantidade de destrezas técnicas e uma grande precisão na gestão das coisas; e essas coisas são da mais diversa índole: desde o manejo dos barcos até o mais complicado e difícil: o dos homens. Necessita-se, pois, entre outras coisas, de uma nova técnica, a do uso do material humano, em um volume tamanho e com exigências tais até então desconhecidos. Sem contar que um povo tem que criar urgentemente – e em nada menos do que um trabalho de cinquenta anos – uma técnica desse tipo.

“Imaginemos a influência que, no andamento da guerra, possuía a vigência dos augúrios, oráculos e prescrições míticas ou religiosas. Para citar um exemplo importante e notório, recordemos o atraso das tropas espartanas chamadas em auxílio dos atenienses na batalha de Maratona (490 a.C.) – apesar da boa vontade de Esparta –, por ter de esperar o plenilúnio para poder partir<sup>2</sup>. A criação de uma grande esquadra, proposta por Temístocles, como se sabe, trouxe consigo uma transformação política, pois a

2 HERÓDOTO, VI, 106.

necessidade de um grande número de remadores obrigou a incorporar à vida do Estado as classes inferiores, que até então haviam sido alheias aos deveres e aos direitos civis – e foi preciso contar com elas.

“Os gregos ganharam as Guerras Médicas. Assim, salvaram seu modo de ser helênico, frente à ameaça persa. No entanto, o esforço necessário para vencer traz consigo uma alteração tal que os helenos perdem as formas tradicionais de viver, as quais quiseram defender. Sempre que verdadeiramente o homem põe em jogo uma forma de vida, ele a perde, qualquer que seja o resultado da contenda. Quando este é favorável, o vencedor costuma se sentir desiludido, por ver que aquele modo de viver cuja vitória acreditava ter garantido lhe escapa entre os dedos. A experiência destes últimos anos mostra – mais uma vez – o cumprimento desta lei histórica, tão desconhecida como comprovável”<sup>3</sup>.

De um lado, a maior interação entre as cidades – confederações e ligas que crescem progressivamente –; de outro, a volatilização dos usos tradicionais dentro de cada uma delas, determina uma alteração da essência da *polis* e uma diminuição de sua estabilidade. Em Aristófanes – por exemplo, nas *Nuvens* – pode se vislumbrar a reação à situação incipiente. O final da Guerra do Peloponeso – que coincide com a mocidade de Platão e seu primeiro contato com a vida pública – é, como acertadamente diz Taeger<sup>4</sup>, a expressão externa do início da decadência da *polis*. A *Carta VII*

---

3 J. MARÍAS: “Introducción a Platón”, na edição do *Fedro* platônico (Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1948), pp. 50-53. Terei que me referir com frequência a este trabalho, no qual o leitor encontrará uma reconstrução histórica da gênese da filosofia grega, desde sua origem até Platão.

4 FRITZ TAEGER, *Das Altertum* (1939), I, p. 326.

de Platão é a descrição mais pungente e penetrante das circunstâncias históricas do começo do século IV<sup>5</sup>. “Uma profunda inquietação surpreendeu a Hélade e o homem helênico”, escreve Taeger<sup>6</sup>. Platão diz que acaba por sentir vertigem<sup>7</sup>. Já não se tratam de perturbações das coisas, de transtornos exteriores – nunca tão grandes como os da própria guerra –, mas de uma inquietação e uma desorientação do próprio homem, de uma crise de seu mundo político-social.

Mas qual era a estrutura desse mundo? Detenhamos alguns de seus traços. É preciso ter em mente que as informações existentes sobre a Grécia são muito desproporcionais; junto a abundantes registros sobre Atenas, há informações deficientes de várias outras cidades e pouco menos do que nulas sobre algumas comarcas – Etólia, Arcanânia etc. – nas quais a vida urbana estava muito pouco desenvolvida e onde, a rigor, não existia a *polis*. As condições da vida grega eram, portanto, consideravelmente heterogêneas. Não apenas nós, como também os próprios gregos tiveram menos clareza sobre as comarcas nas quais a estrutura social não era a da polis, onde faltava a organização política propriamente dita; o que Aristóteles chama de *ethnos* – por exemplo, a Arcádia – é algo sempre problemático. Em todo caso, ainda nas cidades há de se pensar em uma economia agrícola, com pouca indústria e comércio, sobretudo quando se trata das cidades da Grécia continental.

Estas cidades eram economicamente dependentes de outros territórios; o ideal grego da autarquia se realizava escassas vezes. As cidades

<sup>5</sup> Cf. a citada introdução ao *Fedro*, pp. 74-82.

<sup>6</sup> *Das Altertum*, I, p. 327.

<sup>7</sup> *Carta VII*, 325e.

mais prósperas e industriais – mais povoadas também – eram deficitárias na produção de alimentos e em matérias primas para suas respectivas indústrias, que costumavam ter um caráter de monopólio: assim, Atenas o exercia em relação à cerâmica, Mégara sobre os tecidos, Delos, Egina e Corinto sobre o bronze e seus produtos, Lacônia, Beócia e Eubeia sobre as armas e armaduras<sup>8</sup>. As comunicações marítimas eram, então, decisivas e impunham uma premente necessidade de materiais de construção naval: metal, madeira, alcatrão, linho para as velas, cânhamo para as cordas. Como a guerra era um fenômeno absolutamente normal entre as cidades gregas, o cidadão tinha que estar provido de armas; daí a enorme importância política de sua posse, até o ponto em que, como se vê com insistência em Aristóteles, a fração politicamente decisiva das cidades é constituída por *aqueles que possuem armas* (οἱ κεκτημένοι τὰ ὄπλα).

A Grécia sempre sofreu uma escassez de víveres e um excesso de população, tendo em mente os medíocres recursos naturais do país. Daí o procedimento constante e volumoso da colonização, que caracteriza o mundo grego. O momento de maior florescimento econômico foi a segunda metade do século V, depois das Guerras Médicas. Mas tudo isso mudou com a Guerra do Peloponeso; produz-se uma crise econômico-social extremamente grave, que tem estritas repercussões políticas: em primeiro lugar, provoca-se uma proletarização das massas, com o conseqüente fenômeno do desemprego; em segundo lugar, a escassez de alimentos se agrava e chega a produzir fome em toda a Grécia, entre os anos de 331 e

---

8 Cf. M. ROSTOVITZ, *The social and economic history of the Hellenistic World* (Oxford, 1941), I, p. 100.

324. Esta situação econômica acentua a luta de classes e estas vão perdendo seu caráter orgânico – e, por assim dizer, funcional –, para se converter na divisão entre ricos e pobres, que é, para Aristóteles – para Platão ainda não – a decisiva. Esta preocupação atravessa toda a *Política* aristotélica e suas técnicas de governo consistem fundamentalmente em levar em conta essa situação, aproveitá-la como uma força política e ter a suma prudência para evitar que o empobrecimento seja excessivo e torne impossível a convivência de uns com os outros – e, portanto, impeça a subsistência da cidade.

O aumento da população foi calculado com certa precisão para a Ática. Entre 480 e 431, produziu-se um aumento considerável, chegando a cerca de 172.000 cidadãos e – incluindo metecos e escravos – um total de 315.500 habitantes. Depois de uma rápida diminuição durante a Guerra do Peloponeso, a população volta a aumentar, mas fica muito aquém das cifras anteriores: por volta de 112.000 cidadãos, de um total de 258.000 habitantes<sup>9</sup>. Repare que – se tais dados são corretos – a proporção alterou consideravelmente: os cidadãos, que no período de 480 a 431 eram mais de 54 por 100, no século IV, não são mais do que 43 por 100. Rostovtzeff insiste que a causa dessa diminuição da população helênica não se deve principalmente às perdas em batalhas, mas sim à uma incerteza geral, que levou à forte restrição da natalidade, a um individualismo crescente e a uma preocupação pela prosperidade particular; em suma, a um estado de dissociação<sup>10</sup>. O aumento do dinheiro – mas não da produção – desequi-

9 ROSTOVTZEFF, *loc. cit.*, p. 95. Cf. III, p. 1329.

10 ROSTOVTZEFF, I, p. 96: “The general uncertainty, which may have prevented Greek citizens from indulging in the luxury of large families. There developed at the same time a

librou a oferta e a demanda e provocou um encarecimento dos preços. Os mercados interiores encolheram, em consequência das lutas internas e da diminuição do poder aquisitivo das cidades, para sustentar as tropas mercenárias; no exterior, as tensões políticas e o desenvolvimento das indústrias coloniais determinaram também uma restrição dos mercados. Tudo isso agravou a crise<sup>11</sup>.

Jaeger, por sua vez, escreve: “No século IV fazia muito que esta vida – a velha e autêntica vida grega – havia sido despedaçada pela preponderância das forças e dos interesses comerciais no Estado e nos partidos políticos, bem como pelo individualismo intelectual que se generalizou durante o período. Provavelmente toda pessoa inteligente via com clareza que o Estado não tinha salvação a menos que se superasse tal individualismo ou, pelo menos, sua forma mais crua, o desenfreado egoísmo de cada um; mas era difícil se livrar dele quando até o Estado estava tão inspirado pelo mesmo espírito – e havia feito dele o real princípio de seus atos. A política predatória de finais do século V havia empurrado gradualmente os cidadãos a rodar por esses novos caminhos do pensamento e, agora, o Estado sucumbia vítima da ideia egoísta, tão impressionantemente descrita por Tucídides, que ele próprio a havia convertido em princípio. O velho Estado, com suas leis, havia representado para seus cidadãos a totalidade das normas ‘consuetudinárias’. Viver de acordo com as leis era a mais elevada lei não escrita na Grécia antiga – como Platão o recorda tristemente pela última vez em seu *Críton*. Esse diálogo apresenta o trágico conflito do growing individualism and selfishness, a strong tendency to concentrate effort on securing the largest possible amount of prosperity for oneself and one’s limited family”.

11 ROSTOVTZEFF, I, p. 96 ss.

século IV agravado até o absurdo consciente; o Estado é agora tal que, de acordo com suas leis, o homem mais justo e mais puro da nação grega tem de beber a cicuta. A morte de Sócrates é uma *reductio ad absurdum*<sup>12</sup> do Estado inteiro – e não simplesmente dos dignitários contemporâneos”<sup>13</sup>.

De forma distinta, Jaeger reconhece a dissociação na vida grega, o *aniquilamento* da sociedade, a perda de vigência das leis não escritas, “consuetudinárias”; já veremos o alcance que isso tem, superior àquilo que parece ser à primeira vista e também àquilo que Jaeger aponta nesse contexto. Recordemos alguns momentos do processo histórico em questão: no ano de 399, Sócrates é executado; por volta de 388, Platão faz sua primeira viagem a Siracusa e, em seu retorno, funda em Atenas a Academia; em 371, os tebanos derrotam Esparta na batalha de Leuctra e põem fim à sua efêmera hegemonia na Hélade – trinta e três anos –; em 338, Felipe derrota os tebanos e os atenienses em Queroneia, iniciando o domínio macedônio e as cidades gregas perdem sua independência; de 336 até 323, Alexandre reina; nesse período ocorre a conquista da Ásia e a transformação política da Grécia e de todo o Oriente; são os mesmos anos em que Aristóteles, estabelecido em Atenas, após onze anos de ausência, funda e dirige o Liceu, compõe a maioria de suas obras e – ao menos em sua maior parte – a *Política*.

Esta é – em suas linhas mais gerais – a situação do mundo grego em que se pensou e se redigiu a *Política* de Aristóteles. Ora, este é um livro de um tema muito preciso, que pertence a um gênero literário singular.

---

12 Em latim, “redução ao absurdo”. (N.T.)

13 WERNER JAEGGER, *Aristóteles* (tradução de J. Gaos, México, 1946), pp. 453-454.

Qual é o seu lugar e o seu sentido a partir deste novo ponto de vista? O que significava – em Atenas e na segunda metade do século IV – escrever uma “*Política*”?

## II. A TRADIÇÃO INTELECTUAL DA “POLÍTICA”

Quando se leem sem muitos preconceitos as obras políticas dos filósofos gregos, especialmente as de Platão – *Político*, *República*, *Leis* – e Aristóteles – a *Política* –, não se pode evitar uma impressão desconcertante. Essa impressão poderia ser expressa em poucas palavras, dizendo que se, de um lado, tem-se a evidência de que nesses escritos tocam-se em questões decisivas que afetam o modo de ser do homem a até mesmo a própria estrutura da realidade – principalmente em Platão –, não é menos certo, por outro lado, que em todas essas obras investigam-se minuciosamente questões como as refeições em comum, todos os diferentes modos possíveis de nomeação de magistrados, se na cidade perfeita o número de cidadãos armados deve ser 1.000 ou 5.000 ou a conveniência de que se estabeleçam 5.040 lotes de terra para seu cultivo; quer dizer, problemas que, se deixarmos de lado a habitual devoção com a qual se tende a estudar as coisas gregas, não é fácil encarar com seriedade.

Creio que essa impressão contraditória é muito importante; não calar o mal-estar que ela produz; não resolver tampouco a dificuldade declarando que algumas coisas – as primeiras – são *importantes*, e as outras não; porque o fato é que essas estão tratadas com muito mais meticulosidade e extensão que as questões decisivas e a importância somente pode

ser medida quando se situam todas em uma perspectiva determinada, que não é a nossa, e que se converte no que há de mais problemático. Podemos tomar a totalidade dos escritos políticos dos gregos como uma realidade unitária e homogênea? Com certeza, não. Entretanto, há de se perguntar também: é suficiente distinguir apenas entre as obras *filosóficas* sobre política – Platão, Aristóteles – e *as demais*?

Minha opinião é a de que é preciso distinguir três fontes de inspiração dos estudos sobre política, radicalmente heterogêneas e que não podem ser confundidas se se quer entender algo, mas não para *separá-las* – e sim para ver como elas convergem na composição desses livros ilustres que conhecemos com o título de *República* ou *Política*. Naturalmente, também é preciso observar, retendo isso para retomar posteriormente com mais detalhe, que a *República* de Platão e a *Política* de Aristóteles não são equiparáveis como livros, isto é, que a área de questões que a primeira formula excede em muito a da segunda, mesmo que não do horizonte intelectual de Aristóteles; em outras palavras, a *Política* é apenas uma parte dentro do corpus aristotélico daquilo que corresponde em termos de teoria à *República* platônica.

O livro II da *Política* começa com estas palavras: “Posto que nos propusemos a considerar, em relação à comunidade política, qual é a melhor de todas para aqueles que estão em condições de viver o mais conforme possível a seus desejos (ὅτι μάλιστα κατ’ εὐχὴν), temos de examinar também as outras formas de governo, não somente aquelas que são usadas atualmente por algumas cidades com reputação de se governarem bem,

mas também aquelas que podem existir em teoria (ὕπὸ τιῶν εἰρημέναι) e pareçam dignas de aprovação; o fim disso é poder encontrar a forma reta e útil, além de que o ato de buscar outra solução diferente delas não pareça simplesmente um capricho de sofista e que se veja que recorremos a tal método por não serem boas as atualmente existentes”<sup>14</sup>. Depois de expor e criticar os regimes propostos por Platão na *República* e nas *Leis*, Aristóteles diz no capítulo 7 do mesmo livro: “Há também alguns outros regimes, uns idealizados por leigos e outros por filósofos e políticos...”<sup>15</sup> E no capítulo 8 – sobre o qual terei de voltar em breve – ele comenta sobre Hipódamo de Mileto, que “foi o primeiro que, sem ser político, tentou falar sobre o melhor regime”<sup>16</sup>.

Esses parágrafos de Aristóteles nos colocam, creio eu, na verdadeira pista. A primeira fonte de pensamento na Grécia é, como não poderia deixar de ser, a própria atividade política. Na medida em que a cidade tem consciência de seus fins e do melhor modo de consegui-los, articula-se uma certa especulação sobre os assuntos da *polis*; de modo geral, como adverte Platão (*Leis*, 630e), com caráter fragmentário; mas a necessidade, sentida intensamente desde o século VII, de uma “constituição”, quer dizer, de uma constância *pública* da estrutura da cidade, dos deveres e dos direitos – para saber ao que se ater em relação à vida política – levou inevitavelmente a uma forma de pensamento mais geral, que teve de se encarregar do fim primário da *polis* e do meio de realizá-lo. Isso é o que corresponde à obra dos “legisladores” – Sólon, Zaleuco, Carondas, Drá-

14 *Política*, II, 1, 1260b27-36.

15 *Política*, II, 7, 1266a31-32 (N.T.)

16 *Política*, II, 8, 1267b29-30 (N.T.)

con, Pítaco etc. –, que Aristóteles estuda no final do livro II. O fim da *polis* era, principalmente, o poder, o mando, a supremacia sobre os vizinhos, τὸ κρατεῖν, e, portanto, a capacidade bélica; mas logo a insegurança política das cidades gregas mostrou que há outro fim mais elementar e urgente – que, além disso, é condição do anterior: a manutenção da paz interna, a prevenção da discórdia ou dissensão civil (στάσις); e isso deslocou a atenção para o plano econômico<sup>17</sup>.

Essa primeira forma de pensamento político “técnico”, se a expressão é válida, entrelaçou-se logo com outras duas formas bem distintas. A primeira delas – talvez sua aparição seja ligeiramente posterior aos primórdios da segunda – está representada por Hipódamo de Mileto, estudado detalhadamente por Aristóteles no capítulo 8 do livro II, cuja introdução não comete nenhum desperdício: “Hipódamo de Mileto, filho de Eurifonte, que inventou o planejamento das cidades e desenhou os planos do Pireu, não contente com a grande originalidade de que, por afã de se distinguir, dava provas em todos os demais aspectos de sua vida – até o ponto de que alguns consideravam que ele vivia de um modo excessivamente afetado, com suas longas melenas e ricos adornos, além de seu modo de se vestir, barato mas bem abrigado, não só no inverno como também no verão –, quis ser conhecedor da natureza inteira e foi o primeiro que, sem ser político, tentou falar sobre o melhor regime”<sup>18</sup>. Quem era Hipódamo? De imediato, um milésio, um homem colonial, embora estabelecido em Atenas e colaborador de Péricles. Sem dúvida, um “original”,

17 Cf. W. L. NEWMAN: *The Politics of Aristotle* (4 vols., Oxford, 1887-1902), vol. I, pp. 374-375.

18 *Política*, II, 8, 1267b22-30 (N.T.)

um excêntrico, provavelmente esnobe. Arquiteto e urbanista, construiu a colônia pan-helênica de Túrios e planejou o Pireu, com ruas retas e que se cruzavam perpendicularmente. Este homem, que é um “técnico”, habituado a dominar uma especialidade, pertencia ao grupo daqueles que não se limitavam a uma única disciplina; “quando a prosperidade lhes proporcionou uma folga maior – diz Aristóteles – e os fez mais magnânimos em relação à virtude, tanto antes como depois das Guerras Médicas, orgulhosos de suas obras, entregaram-se a toda classe de estudos sem fazer distinção entre eles e com grande dedicação”<sup>19</sup>. *Sem ser político*, sem ter um interesse direto na questão, Hipódamo, que queria saber sobre a natureza *inteira*, tratou de buscar o *melhor* regime. Aqui estão traçados os contornos de uma atitude tipicamente racionalista: o anseio de integridade se une à pura especulação que funciona no vazio, sem tropeçar com a realidade política, como ocorre com o governante, e essa especulação se lança em direção ao ótimo, ao irreal e extremo; Hipódamo, que devia ser uma pessoa estu-penda – apesar de sua notável falta de genialidade –, era um arquigrego; por muito pouco – com suas melenas e suas extravagâncias – era quase uma caricatura do heleno de meados do século v, que inicia a liquidação das formas de vida tradicionais e se dispõe a viver por princípios, segundo essa estranha e estarrecedora realidade que se chama *logos*, descoberta precisamente na Jônia – na Jônia, e não em Atenas – no século anterior.

O regime ideal de Hipódamo estava construído com a mente: 10.000 cidadãos, três classes, três frações do território da cidade, três classes de leis, três causas de processo; uma propensão a legislar de acordo

---

<sup>19</sup> *Política*, V (VIII), 6, 1341a28-32.

com os desejos e com o “plausível”: deverão ser premiados aqueles que fizerem invenções úteis à cidade e alimentar por conta do Estado os filhos dos mortos na guerra; “como se não existisse ainda – comenta Aristóteles – nenhuma lei desse tipo em outros lugares”<sup>20</sup>; e acrescenta, com uma sombra de alarme e de preocupação: “não carece de riscos em decretar tais medidas, ainda que soem bem ao ouvido”<sup>21</sup>. Palavras singelas, das mais perspicazes que escreveu Aristóteles. E justamente a inquietude ante este racionalismo abstrato de Hipódamo obriga Aristóteles a se colocar a questão decisiva, sobre a qual voltaremos em seu devido lugar: a possibilidade de mudar as leis – e, com isso, o problema do qual trata o direito e, portanto, a própria cidade.

A essa tendência representada por Hipódamo de Mileto, Faleas da Calcedônia, os teóricos e admiradores da constituição espartana – que, por não viverem submetidos a ela, podiam se dar o luxo de considerá-la do ponto de vista especulativo e fazer seu elogio –, pertence a parte mais visível e nutritiva do pensamento político helênico. Criam-se “constituições”, constroem-se ideias da *polis* perfeita, traçam-se sobre o papel organizações sociais e econômicas, regula-se a legislação. Para os olhos do grego, no lugar da realidade tradicional vigente na qual se está e que apenas se vê, estende-se uma vasta teoria de “*politeiai*” existentes ou fictícias, que disputam entre si a primazia e entre as quais seria possível, pelo menos em princípio, *escolher*. Mas isso quer dizer que a comunidade política está em crise, porque a sociedade e o Estado são, precisamente, o que não

---

20 *Política*, II, 8, 1268a9-10.

21 *Política*, II, 8, 1268b23-24.

se escolhe, o que está aí e com o qual temos de lidar, queiramos ou não. A consciência de tal situação e de seus perigos é a terceira das raízes do pensamento grego em relação à política; só esta é, como veremos a seguir, intrinsecamente filosófica, em dois sentidos: primeiro, que ela procede de uma consideração filosófica da realidade política; segundo, que ela re-considera a própria filosofia e modifica essencialmente seu conteúdo, seu método e o repertório de seus problemas.

A forma mais antiga dessa raiz filosófica do pensamento político grego é a pitagórica. É bem conhecido o caráter político aristocrático, de luta tanto contra a tirania quanto contra a democracia, que o pitagorismo adquiriu na Magna Grécia, sobretudo em Crotona. O importante é que a ação política dos pitagóricos brotava de uma prévia atitude pessoal, religiosa e filosófica, de uma reforma do modo de entender a vida. A coincidência nessa interpretação, convertida em princípio de conduta, levava os adeptos da escola a atuar como uma liga que se organizava para o exercício do poder. A *skholé* funciona como uma *hetairia*, uma irmandade que é também um partido político. Mas repito que o ponto decisivo é que a substância deste não é, por exemplo, o vínculo da linhagem ou a condição econômica, mas sim uma atitude inovadora, de conteúdo filosófico-religioso. Não deixava de ter seus riscos essa força política cuja origem era alheia à *polis*, com certo ar de seita, em princípio aplicável a diversas cidades e cujos membros mais notórios eram emigrados, desarraigados. Por trás das anedotas pessoais mais ou menos verossímeis, como o rancor de Cílon de Crotona, ofendido por não ter sido admitido na escola<sup>22</sup>, na violência da

22 Cf. K. FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers* (Oxford, 1946), p. 74 ss.

reação antipitagórica que destruiu seu poder e quase a aniquilou, pode-se supor que influenciaram a irritação e a inquietude provocadas por aquela alteração da política normal nas cidades. Não há de se esquecer que o caráter secreto do pitagorismo era incompatível com a política, na medida em que é essencial a esta ser vida pública.

Com traços mais claros e também mais profundos aparece aquela terceira forma de pensamento político na vida e nos escritos de Platão. O documento que nos conservou mais vivamente essa atitude é a *Carta VII*, na qual Platão conta sua reação diante do caráter *incurável* da situação de Atenas – e, com ela, das demais cidades gregas – nos anos de sua juventude, depois da queda dos Trinta Tiranos e do restabelecimento da democracia. Já não vigoram os usos e costumes dos antepassados; não existem usos vigentes; as coisas estão à deriva e acaba-se por sentir vertigem; não se sabe o que fazer, porque sem usos, sem sociedade, a vida individual não é possível e menos ainda a felicidade. Para sair dessa situação, não há mais que um remédio: saber ao que se apegar, saber o que é justo e o que é injusto, na vida política e na vida privada; saber o que são as coisas e o que se deve fazer com elas. Mas isso é a função da filosofia – e isso é o que Platão quer dizer quando fala<sup>23</sup> que a linhagem dos autênticos filósofos deve alcançar o poder nas cidades ou que aqueles que as governam, por uma divina fortuna, filosofem de um modo verdadeiro.

Normalmente, os homens sabem o que tem de fazer, porque está estabelecido por certos usos que têm força de lei e exercem sua influência automática sobre os indivíduos; nas épocas de crise, nas quais isso não

<sup>23</sup> *República*, V, 473d. *Carta VII*, 326a-b.

ocorre, só é possível viver de maneira reta e humana – e ser feliz – averiguando o que as coisas são e o que se deve fazer com elas, descobrindo sua *verdade* e conseguir que essa filosofia reestabeleça um sistema de crenças com vigência social, que torne possível a convivência nas cidades. “A rigor – escrevi em um trabalho citado antes<sup>24</sup> –, Platão deriva seu filosofar da situação em que Atenas se encontrava. Seu *não poder fazer política* se traduz em seu *ter de fazer filosofia*. A crise de seu tempo, como crise dos usos e costumes, como desorientação vertiginosa, é o motor efetivo de sua filosofia, que o obriga a colocá-la em prática. A filosofia aparece, então, para Platão – contra o que uma imagem habitual nos poderia fazer acreditar – como uma necessidade urgente, como algo que é preciso fazer porque não se sabe ao que se apegar em relação às coisas e aos assuntos da vida”.

Isso explica que a *República*, a obra política capital de Platão, não seja apenas – nem muito menos – um tratado de política, mas sim uma das formulações mais profundas de sua filosofia, com um caráter metafísico e ético bem notório. A rigor, Platão realiza o programa socrático, tal como Xenofonte o formulava<sup>25</sup>. Os sofistas haviam introduzido na vida intelectual a dúvida sobre as questões decisivas; depois de distinguir o que é justo por natureza do que é justo por convenção, apenas não encontravam mais o primeiro; daí para a ideia de que *toda* justiça é uma convenção não havia mais do que um passo, que foi dado por Trasímaco e Glauco na *República*<sup>26</sup>; a força da lei, antes tida como produto da natureza ou da von-

24 Introdução ao *Fedro*, p. 80. Cf. todo o capítulo.

25 *Memoráveis*, I, 1, 11-17. Cf. Introdução ao *Fedro*, pp. 64-73.

26 *República*, II, 358e ss.

tade dos deuses, agora se desvanece; o Estado não vai ser mais que uma convenção ou o mero império da força; e por isso Platão tem de iniciar seu diálogo com uma investigação “sobre a justiça”. A política pede, então, uma consideração filosófica – e essa formulação do problema condiciona o desenvolvimento ulterior da própria filosofia.

As três raízes examinadas constituem a tradição intelectual da *Política* de Aristóteles. A presença da política efetiva e real é notória em sua atenção às constituições históricas existentes, no exame das circunstâncias que se dão nas cidades, sobretudo no paciente trabalho de compilação de constituições ao qual se dedicou durante muitos anos. Por outro lado, Aristóteles não pode faltar aos requisitos do gênero literário: tem de traçar um ideal de *politeia*, especular sobre o “melhor regime”, como Hipódamo, como o próprio Platão, mas não com a frívola ingenuidade e petulância do primeiro, senão que com muito mais reservas e ceticismo do que o segundo; e não me refiro aqui às tão faladas “possibilidades de realização do Estado ideal”, mas sim às reservas que Aristóteles têm *desde o ponto de vista da teoria*, inclusive como mera construção intelectual. Por último, na obra aristotélica, como na platônica, está latente – e às vezes também patente – o problema político como uma forma de problema humano. A política aristotélica está ancorada em sua ética e em sua metafísica; mas há de se salientar, como antes apontei *en passant*, que tais raízes estão quase totalmente fora da obra intitulada *Política*; a rigor, a *Ética a Nicômaco* é a primeira parte de uma obra total cuja continuação é a *Política*; e a *Ética* é inseparável da filosofia primeira ou *Metafísica*. Teremos de ver brevemente-

te qual é o lugar no qual irrompe o problema político dentro da filosofia aristotélica, para poder ver a *Política* em sua justa perspectiva e, portanto, em sua autêntica significação.

### III. AS RAÍZES METAFÍSICAS DA POLÍTICA ARISTOTÉLICA

A máxima missão intelectual de Aristóteles foi a constituição de uma “ciência buscada” que se identificará com a metafísica; mas convém usar esse nome com certa precaução, porque coisas muito diferentes já foram entendidas por ele. Quando alguém de fato se põe a fazer metafísica e consegue, elabora um conceito dela; entretanto, seria um erro tomar esse conceito como ponto de partida, quando ele não é mais que um termo ou ponto de chegada. Se tomarmos simplesmente como noção de metafísica isso que foi descoberto por alguém que se pôs a fazê-la, cometemos o que os gregos chamavam de uma “passagem para outro gênero”, uma *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Antes de achá-la, Aristóteles chama a metafísica de “ciência buscada” (*ζητούμενη ἐπιστήμη*), de “filosofia primeira” (*πρώτη φιλοσοφία*) ou, por último, de “sabedoria” (*σοφία*). As três definições às quais Aristóteles chega – e cuja unidade é um problema – são: “ciência do ente enquanto tal” (*ἐπιστήμη περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν*), “ciência da substância” (*ἐπιστήμη περὶ τῆς οὐσίας*) e “ciência de Deus” (*ἐπιστήμη θεολογική*). Essas definições são noções *a posteriori*, às quais Aristóteles chega depois de fazer metafísica. Cada uma delas enuncia uma tese interna da metafísica. Se se diz, por exemplo, que a metafísica é ontologia, isso

significaria já ter uma metafísica e antecipar uma de suas teses centrais. De maneira alguma é possível tomar isso como uma mera designação nominal, dita de passagem: “*Metaphysica sive Ontologia*”<sup>27</sup>.

Trata-se, para Aristóteles, de conhecer a realidade; mas isso coloca algumas dificuldades especiais, porque as coisas naturais – todas ou algumas – se movem, como mostra a experiência<sup>28</sup>. A questão que surge, então, é a mutabilidade das coisas: seu ser e não ser; ser primeiro A e depois B; em suma: sua inconsistência. Aristóteles terá de apelar das coisas naturais (mais exatamente, por *natureza*, φύσει) à sua natureza. Desde Anaximandro, a natureza havia sido interpretada como princípio (αρχή) e todos os esforços da filosofia posterior a Parmênides haviam consistido em evitar o movimento como tal, de modo que se explicasse o mundo deixando o movimento de fora, afirmando a unidade, identidade e imutabilidade do ente e, portanto, a inexistência da natureza e a impossibilidade da física. Platão, por sua vez, considera que a *consistência* está propriamente fora das coisas e que estas têm apenas certa consistência *participada*. Entre a realidade e a identidade, Platão, como bom grego, opta pela identidade. Mas então se coloca o problema do caminho de volta, do regresso à caverna, isto é, da explicação das coisas a partir das ideias; e este novo caminho Platão<sup>29</sup> não pôde percorrer.

---

27 Em latim, “Metafísica, ou seja, ontologia”. Julián Marías indica aqui uma passagem de seu livro *Introducción a la Filosofía* (1947), p. 346 ss. (N.T.)

28 *Física*, I, 2, 185a12-14: “Ἡμῖν δ’ ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἕνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ’ ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς”.

29 Cf. minha introdução ao *Fedro*.

É nesse ponto que Aristóteles assume a questão. Ele irá dizer, como se sabe, que as ideias estão nas próprias coisas; em suas mãos, a ideia se converte em *eidos*, forma que informa ou configura a matéria para constituir a coisa. A natureza será princípio, mas princípio *do movimento* (αρχὴ κινήσεως). E a chave de sua interpretação da realidade será a ideia de substância (οὐσία).

Pois bem, convém fazer uma distinção entre (i) a ideia de substância como algo com o qual Aristóteles entenderá a realidade das coisas e (ii) os esquemas conceituais dos quais ele se serve para analisar ontologicamente essa mesma noção de substância. Não posso me aprofundar aqui nessa questão, que exigiria desenvolvimentos consideravelmente longos e difíceis; mas não é possível deixar de evocá-la, ainda que superficialmente, porque, mesmo que pareça estranho, isso não é de modo algum impertinente ao se tentar explicar o que é a política de Aristóteles. Retenhamos apenas alguns momentos capitais, para deixar exposto o problema, cujo tratamento adequado equivaleria a se ocupar de toda a metafísica aristotélica.

“Dos entes – diz Aristóteles, na *Física* – uns são por natureza e outros por outras causas; por natureza são os animais e suas partes, as plantas e os corpos simples, como a terra, o fogo, o ar e a água; dizemos, de fato, que essas coisas e as coisas semelhantes a elas são por natureza. Pois bem, todas as coisas mencionadas diferem de um modo manifesto daquelas que não existem por natureza. Com efeito, todos os entes naturais têm manifestamente em si mesmos um princípio de movimento e de

estabilidade, seja em relação ao lugar, seja em relação ao crescimento e à diminuição, seja em relação à alteração. Por outro lado, um leito, um manto e qualquer outro gênero semelhante, tanto quanto sua denominação lhes corresponda e na medida em que são produto da arte, não têm em si nenhuma tendência natural à mudança; porém, de modo accidental, enquanto são de terra, ou de pedra, ou de uma mistura de tais coisas, nessa mesma medida, possuem uma tendência à mudança; porque a natureza é um certo princípio e a causa do movimento e do repouso daquilo em que ela reside por si mesma – e não por acidente”<sup>30</sup>. E Aristóteles acrescenta: “alguns pensam que a natureza e a substância dos entes naturais é o que primeiro os constitui, sem sua forma por si; por exemplo, a natureza da cama é a madeira; a da estátua, o bronze. Sinal disso – diz Antifonte – é que, se se enterrasse uma cama e a madeira em decomposição ganhasse força para gerar um broto, não se produziria uma cama, mas sim madeira, sendo sua disposição atribuída por acidente, segundo as regras da arte, e sua substância aquilo que permanece continuamente através de tais mudanças”<sup>31</sup>. Quer dizer, as substâncias são os entes naturais e as coisas artificiais são substâncias apenas por acidente, na medida em que estão feitas de algo que é natural e, portanto, substância. A exposição canônica da teoria da substância, o livro VII da *Metafísica*, oferece prontamente uma enumeração de substâncias, que são os entes naturais: “parece que a substância pertence do modo mais manifesto aos corpos (por isso, dizemos que são substâncias os animais, as plantas, suas partes e os corpos naturais, como

---

30 *Física*, II, 1, 192b8-23.

31 *Física*, II, 1, 193a9-17.

fogo, água, terra e cada um dos corpos – e também quantas coisas são ou partes deles ou compostos deles, ou de partes ou de todos, como o céu e suas partes, os astros, a lua e o sol)<sup>32</sup>.

A coisa não pode estar mais clara; mas acontece que, quando Aristóteles tem de explicar a estrutura ontológica da substância, ele recorre aos dois pares de conceitos matéria e forma, potência e ato, que levantam não poucas dificuldades. Com a maior brevidade possível, farei alusão a algumas delas.

A matéria é, para Aristóteles, aquilo de que (ἐξοῦ) está feita uma coisa; a forma é aquilo que informa ou configura a matéria para constituir assim a coisa concreta individual (σύνολου). Mas quando vai exemplificar isso, ele diz que a matéria é o bronze e a forma é a figura da ideia e a substância composta de ambas é a *estátua*<sup>33</sup>; em outras passagens o exemplo é a *mesa*<sup>34</sup> etc. Quer dizer, Aristóteles considera clara a estrutura da substância... onde propriamente não há substância, no ente artificial (ἄπὸ τέχνης). Não seria tão fácil dizer qual é a matéria de uma oliveira ou de um cavalo, *do que* estão feitos; e quando isso parecesse mais simples, por exemplo, quando se fala da água ou da terra, resultaria problemático dizer qual é a sua forma, em que consiste a forma ou *eidós* que as constitui e configura. O esquema matéria-forma como explicação da substância é tão menos aplicável quanto mais verdadeira for a substância da qual se trata – e somente se mostra simples e claro quando se toma um produto humano artificial, que é de onde, em última análise, procede tal esquema.

32 *Metafísica*, VII, 2, 1028b8-13.

33 *Metafísica*, VII, 3, 1029a3-5.

34 *Metafísica*, I, 6, 998a4.

Se nos ativermos aos entes naturais, as coisas se complicam ainda mais. Aristóteles lança mão dos conceitos de potência (*δύναμις*) e ato (*ἐντελέχεια* ou então *ἐνέργεια*) para tentar explicar a fundo o que é o movimento. O ente se divide em ente em potência e ente em ato; uma mesma coisa, que atualmente é A, pode ser potencialmente B; mover-se ou mudar consiste em que essa coisa, que é apenas em potência B, passe a ser B em ato e plenamente; entenda-se bem: quem para e quem se move e muda é a coisa que é A e B – e não A nem B como tais. Nessa coisa que, por enquanto, é A, B está presente em certo modo, como potencialidade ou virtualidade. Quando B é atual, a coisa é simplesmente B, já não sendo A, e temos um novo estado de repouso. Mas quando a potência ou possibilidade de ser B deixa de ser uma mera possibilidade e está se realizando, quando a coisa está sendo B, quando a *potencialidade* para ser B – e não B propriamente – se atualiza, dizemos que a coisa está em *movimento*. Por isso, Aristóteles define este como “a atualidade do possível enquanto possível”<sup>35</sup>.

Dito com outras palavras – e talvez todas sejam insuficientes para tão espinhosa questão –: quando a coisa que pode ser B se limita a isso, não é senão A; mas quando *está podendo* ser B, é uma realidade móvel, que não é A nem B, mas sim um estranho ser em andamento, que não pôde compreender a filosofia grega anterior a Aristóteles. Com isso, porém, não fizemos mais do que começar.

Porque, sob o nome de “potência”, ocultam-se duas espécies bem distintas, que Aristóteles indica no capítulo 5 do livro IX da *Metafísica*.

35 *Física*, III, 1, 201a10-11: “ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἧ ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν”.

Algumas potências são *congênitas* e outras são *adquiridas*; por hábito, como tocar flauta, ou por aprendizado, como as técnicas; estas necessitam um exercício prévio, ao passo que as outras, de caráter passivo – como os sentidos –, não o requerem. Em segundo lugar, as potências podem ser *racionais* (μετὰ λόγου) ou *irracionais* (ἄλογοι); aquelas residem necessariamente em um ente animado, estas podem residir indistintamente em um ente animado ou não. Nas potências irracionais, quando o agente e o paciente se aproximam, é necessário que alguém atue e outro padeça, necessidade que não se dá nas potências racionais. A causa disso é que cada potência irracional produz um só efeito, ao passo que as potências racionais produzem os contrários – e se atuassem de maneira necessária e automática, produziriam ambos ao mesmo tempo, o que é impossível. Não basta, então, a mera presença do agente e do paciente, senão que é preciso de algo mais: o desejo (ὄρεξις) ou a escolha (προαίρεσις); apenas com eles se atualizam as potências adquiridas<sup>36</sup>.

No capítulo seguinte, Aristóteles introduz outra distinção de extrema importância. Há duas classes de movimento: em uns há um termo (πέρας) e, quando chegam a ele, *terminam*, acabam; em outros há fim (τέλος), mas não termo, e ao chegar ao seu fim e atualidade não terminam, mas sim prosseguem. Aos primeiros Aristóteles irá reservar a denominação estrita de *movimentos*; os segundos, a rigor, são atos (nesse sentido, a κίνησις se ὀρθε à ἐνέργεια)<sup>37</sup>. Ortega comentou essa passagem decisiva de

36 *Metafísica*, IX, 5, 1047b31, 1048a11.

37 *Metafísica*, IX, 6, 1047b31, 1048b18-36. Esta passagem, omitida em alguns manuscritos, mas de autenticidade segura, não aparece na tradução de Guilherme de Moerbeke e, portanto, no comentário de São Tomás. Bessarion tampouco a traduz.

Aristóteles com uma penetração e uma profundidade sem iguais, colocando-a em conexão com outro texto aristotélico<sup>38</sup> insuficientemente considerado e cuja aproximação é reveladora. Remeto o leitor a tal comentário<sup>39</sup>, que merece e requer um estudo mais profundo, no qual não poderei entrar aqui e do qual apenas reproduzirei alguns parágrafos:

“A mudança de ser algo branco para ser algo negro começa na coisa branca e *termina* quando ela se tornou negra. Toda mudança, ao ser passagem e trânsito, tem um *termo* do qual vem e outro termo para o qual vai. O vocábulo ‘termo’ – *πέρας* – expressa muito bem que quando se chega a ele, a mudança acabou. Pois bem, no exemplo anterior o termo é ‘ser negro’ e ser negro é uma realidade distinta do enegrecer-se. Entre o próprio caminho e seu termo há, então, uma diferença radical, ou o que é igual: o termo *está fora*, ele é distinto da própria mudança. Os outros exemplos que Aristóteles traz são do mesmo tipo: não é o mesmo emagrecer e ter emagrecido (i.e. já estar magro), aprender e ter aprendido, curar e ter curado.

“Mas eis aqui outra realidade: o homem pensando, ‘teorizando’, meditando. Pensar é uma mudança no homem. De ser aquele que não pensa em A passar a ser aquele que pensa em A. Esse passar é, precisamente, pensar. *Passar* a pensar A é *estar* já pensando A e seguir pensando o mesmo A enquanto dure esse pensar. De outro lado, por ‘o homem não pensar em A’, deve-se entender ‘não pensar atualmente A’, mas estar sempre em potência disso. Como todo movimento, pensar é uma liberação da potên-

---

38 *De anima*, II, 5.

39 “Prologo à História da filosofia, de Émile Bréhier” (*Obras Completas*, VI, pp. 409-415).

cia enquanto tal. Mas aqui a mudança não é distinta de seu termo, como o é enegrecer-se de ser negro. Na mudança que é o pensar, o termo, aquilo a que se vai, está já em mudança, o termo é imanente à mudança ou, dito de outro modo, a mudança não se produz em benefício de um ser outro que ela, mas sim da própria mudança. Tentemos expressar isso de outra forma: todo movimento é um fazer ou fazer-se algo; a saber: seu termo. No construir se constrói a obra. Construir é fazer, a obra é o feito, e quando aquele chega à obra, conclui, ficando esta. Mas imagine que a obra à qual aspiramos consiste precisamente em um fazer, como quando aquilo a que nos propomos não é ir a um lugar, mas sim passear. No pensar existe, como em toda mudança, trânsito e passagem, mas nesta se dá a condição paradoxal de que o pensar não é passar a *outra* coisa, mas, pelo contrário, é um incremento, andamento, avanço ou ‘progresso em direção a si mesmo’ – εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις.

“... Todo o parágrafo do *Tratado da alma*, ao qual pertence a citação agora comentada, treme de indecisão. ‘Não é acertado chamar de mudança – alteração – a meditação ou talvez seria preciso distinguir dois gêneros de mudança...’

“Se Aristóteles tivesse insistido mais na questão que descobre e que lhe aturde, esta imediata consequência lhe teria sido imposta: que o mudar ou mover-se do *tipo* ‘pensamento’, ao ser por ele contraposto à ‘mudança ao que é outro’ (alteração, transposição etc.), isto é, ao que ele chama *sensu stricto* de movimento, requer uma definição também oposta à definição deste último. E se ele disse que o ‘movimento’ é a potência

enquanto atualidade, o pensar seria o ato convertendo-se em potência de si mesmo, a atualidade enquanto potência... A passagem da potência inicial ao ato de pensar não implica uma *destruição da potência, senão que, mais precisamente, ela é uma conservação do que é em potência por aquilo que é em perfeição (entelequia), de modo que potência e ato se assimilam*<sup>40</sup>.

E não acaba aí. Na passagem do *De anima* citada por Ortega, Aristóteles diz que os modos humanos de ser, como o meditar ou o pensar, não são propriamente alterações (*ἀλλοίωσις*), ou – se o são – o são em outro sentido. A alteração, com efeito, é uma *μεταβολή εἰς ἄλλο*, uma mudança ao que é outro, ao passo que o pensar é literalmente o contrário, *ἐπίδοσις εἰς αὐτό*, progresso em direção a si mesmo<sup>41</sup>. Isso tem uma relação estreita com a ideia, antes examinada, de que as potências adquiridas e racionais só se atualizam mediante uma *orexis* ou *proairesis* e, por isso, o homem, além de ter *zoe* – vida como atualização biológica de suas potências congênitas –, tem um *bios* que teve de escolher, porque “as vidas dos homens são muito diferentes”<sup>42</sup>, e cuja forma superior e mais humana é

40 *Obras Completas*, VI, pp. 412-415. No comentário de Ortega há muitas outras coisas mais, porque transborda de ideias férteis; mas aqui me interessava apenas iluminar com ele minha afirmação anterior de que os esquemas aristotélicos matéria-forma e potência-ato são insuficientes desde seu próprio ponto de vista para explicar a substância, justamente na medida em que se trata de realidades mais verdadeiramente substanciais. Os entes naturais são menos bem explicados do que os artificiais; pior ainda são os seres vivos; por último, depois de montar sua teoria sobre a ideia de potência e ato (no sentido de atualização ou enteléquia) e de kinesis, fica-lhe como “exceção” marginal aquela dos modos de ser do humano; e como o homem é, dentro do mundo sublunar, o ente ontologicamente superior e mais substância, isso quer dizer que a ideia más profunda que Aristóteles tem sobre esta escapa do esquema de sua interpretação tradicional. A questão se faz ainda mais aguda se se passa do homem a Deus.

41 *De anima*, II, 5, 417b6-7: “εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν”.

42 Julián Marías cita a seguinte expressão – “πολὸν διαφέρουσιν οἱ τῶν ἀνθρώπων βίοι”

precisamente a *theoria*, quer dizer, esse modo excepcional de “movimento” que a rigor não o é, mas sim *energeia*, e que se nutre de potencialidade.

Ao chegar aqui, termina o nosso longo e talvez vertiginoso rodeio através da metafísica aristotélica e nos encontramos no lugar preciso no qual se formula o problema radical da *Política*. “Se existe algum fim de nossos atos – escreve Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* – que queiramos por ele mesmo e as demais coisas em vista dele e, além disso, se não escolhemos todas as coisas em vista de outra coisa distinta (pois assim se seguirá até o infinito, de modo que o desejo seria vazio e vão), é evidente que esse fim será o bom e o melhor. Assim, não terá seu conhecimento uma grande influência sobre nossas vidas e, como arqueiros que têm um alvo, não alcançaremos melhor o nosso próprio alvo? Se é assim, temos de tentar compreender de um modo geral qual é e a qual das ciências ou faculdades ele pertence. Parece, então, que será o daquela ciência ou faculdade que domine e dirija de modo eminente todos os demais. Tal é, evidentemente, a política”<sup>43</sup>. E, mais à frente, acrescenta: “voltando ao nosso tema, posto que todo conhecimento e toda escolha desejam algum bem, digamos qual é aquele ao qual a política aspira e qual é o bem supremo ante todos os bens que podem ser realizados. Quase todo mundo está de acordo em relação ao seu nome, pois tanto a multidão como os mais refinados dizem que é a felicidade – e admitem que viver bem e agir bem

---

–, indicando *Ética a Eudemo*, I, 4, 1215a25. Não obstante, a passagem do texto aristotélico da edição de Bekker não coincide com a expressão mencionada por Julián Marías. O trecho do corpus que mais se aproxima de tal expressão está na *Política*, I, 8, 1256a29-30: “ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀνθρώπων. πολὺ γὰρ διαφέρουσιν οἱ τούτων βίῳ”. (N.T.)  
43 *Ética a Nicômaco*, I, 2, 1094a18-28.

é o mesmo que ser feliz. Mas ao se perguntar o que é a felicidade, o vulgo e os sábios duvidam e não explicam o mesmo”<sup>44</sup>.

É evidente que o penoso caminho anterior dá seu pleno sentido a esses parágrafos e mostra que não são plausíveis trivialidades, mas sim o enunciado do problema capital da realidade humana, entendida como um certo *modo de vida* que se *escolhe* em vista de um bem, o qual não é um fim externo e alheio à própria atividade de que se trata, senão que é intrínseco ao próprio viver – e que se chama *felicidade*.

E, na última página da *Ética a Nicômaco*, ao formular o programa da *Política* – sobre o qual já voltaremos –, retomando o velho tema da investigação socrática e usando a mesma expressão que nos conservou Xenofonte<sup>45</sup>, Aristóteles observa que seu propósito é *levar à perfeição possível a filosofia das coisas humanas*: ὅπως εἰς δύναμιν ἢ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία τελειωθῆ<sup>46</sup>. Esta é, em sua forma concreta e operante, aquela terceira raiz, filosófica do pensamento político grego, tal como condiciona e põe em marcha a dimensão mais viva e profunda da *Política* aristotélica.

#### IV. O PROGRAMA DA “POLÍTICA”

No final da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles formula e justifica o programa da *Política*, de um modo que se aproxima muito do trabalho realizado neste livro e que revela até que ponto a *Ética* e a *Política* não

<sup>44</sup> *Ética a Nicômaco*, I, 4, 1095a14-22.

<sup>45</sup> *Memoráveis*, I, 1, 16: “αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἀεὶ διελέγετο”.

<sup>46</sup> *Ética a Nicômaco*, X, 9, 1181b14-15.

são em sua mente mais do que duas partes de uma mesma disciplina, duas etapas de uma única tarefa intelectual<sup>47</sup>. Vale a pena citar textualmente essa passagem e ressaltar alguns pontos dela, para ver como Aristóteles tem bastante consciência das três fontes do pensamento político que antes consideramos e indicar com precisão qual é o tema filosófico central de sua *Política*. O capítulo 9 do livro X da *Ética* termina com as seguintes palavras:

“Assim, então, devemos considerar depois disso de onde e como pode alguém chegar a ser legislador ou diremos, como nos demais casos, que é preciso recorrer aos políticos? Parecia, com efeito, que isso era parte da política. Porém, não é distinta a índole da política da índole das demais ciências e faculdades? Nas outras, com efeito, são os mesmos os que transmitem a faculdade e os que a exercem, como os médicos e os pintores, ao passo que a política professam ensiná-la os sofistas, mas nenhum deles a exerce, senão os homens de Estado, os quais parecem fazê-lo em virtude de certa faculdade e experiência mais do que pela reflexão; com efeito, não parecem escrever nem ler sobre essas coisas (e, no entanto, seria certamente melhor do que escrever e ler discursos judiciais e deliberativos),

---

<sup>47</sup> Para não estender excessivamente esta Introdução, indico ao leitor o capítulo de Antonio Tovar sobre “Aristóteles e a ciência política”, em sua *Introdução à Constituição de Atenas*, publicada nesta mesma coleção (1948, p. 20 ss.). Lá, o leitor encontrará as informações necessárias sobre as obras políticas de Aristóteles perdidas totalmente ou conservadas em fragmentos e também sobre aquelas que possuímos atualmente. Também encontrará lá (pp. 8-20) uma concisa nota sobre a vida de Aristóteles e sua escola. Considero inútil repetir essas informações dentro da mesma coleção.

Uma breve exposição da filosofia de Aristóteles – presente toda ela, como vimos, na *Política* – pode ser encontrada em minha *Historia de la Filosofía* (5ª ed., 1950), pp. 54-79. Em minha antologia *La filosofía en sus textos* (1950), vol. I, pp. 67-138, há uma seleção de seus principais livros, em tradução espanhola.

nem ter feito políticos a seus filhos ou a alguns outros de seus amigos. E seria razoável que o fizessem se pudessem, pois não poderiam deixar nada melhor para as cidades, nem prefeririam para eles mesmos nem para seus entes mais queridos nenhuma outra posse em comparação com essa faculdade. A experiência parece certamente contribuir não pouco para ela; se não fosse assim, os homens não chegariam a ser políticos pelo hábito da política – e, por essa razão, aqueles que aspiram saber de política parecem precisar, além disso, da experiência. Os sofistas que a professam estão, evidentemente, muito longe de ensiná-la. De modo geral, com efeito, não sabem nem de que índole é, nem sobre que gênero de questões ela versa; se o soubessem, não diriam que é o mesmo que a retórica, nem que é inferior a ela, nem acreditariam que é fácil promulgar leis reunindo as mais renomadas, posto que é possível escolher as melhores; como se a seleção não precisasse de inteligências e que o julgar bem não fosse o mais difícil, como naquilo que se refere à música. Porque aqueles que têm experiência de cada coisa julgam bem as obras e entendem por quais meios e de que maneira são realizadas – e quais elementos harmonizam com os demais; mas os que não têm experiência podem se dar por satisfeitos se não se lhes oculta se a obra está bem feita ou mal feita, como na pintura. E as leis parecem ser obras da política. Como, então, poderá um deles aprender a ser legislador ou a julgar os melhores? Os médicos, com efeito, tampouco se fazem com tratados, ainda que estes tentam dizer não só os remédios, como também o modo de curar e como é preciso cuidar de cada um, distinguindo as constituições (ἔξαις). Mas essas coisas parecem ser proveitosas

aos experimentados e inúteis aos ignorantes. Da mesma maneira, então, as coleções de leis e de constituições poderão ser utilíssimas para os que podem contemplar e julgar o que está bem ou o contrário e que disposições se adaptam a cada caso; mas os que sem nenhum hábito recorram a tais coisas não poderão julgar acertadamente, a não ser por acaso; no entanto, talvez adquiram com isso uma maior compreensão para essas coisas.

“Assim, então, já que nossos antecessores deixaram inexplorado o campo da legislação, será talvez melhor que nós o examinemos e, em geral, examinemos aquilo que se refere à forma de governo (πολιτεία), a fim de aperfeiçoar, na medida do possível, a filosofia das coisas humanas (ή περί τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία). E assim, parcialmente, se nossos antepassados trataram bem de alguma questão parcialmente, tentaremos examiná-la; depois, reunindo todas as formas de governo, procuraremos ver quais coisas salvam as cidades e quais fazem as cidades se perderem – e também quais em cada tipo de constituição – e por que causa umas são bem governadas e outras não. Examinadas tais coisas, talvez possamos ver mais facilmente qual é a melhor forma de governo, como há de ser ordenada cada uma delas e de que leis e costumes cada uma deve se servir. Começemos, então, a tratar disso”<sup>48</sup>.

Aristóteles destaca que a política apresenta uma curiosa diferença em relação às demais disciplinas; nela não coincidem os que a exercem e os que a ensinam; ele sente falta de um pensamento político real, “técnico”, como disse antes, procedente da experiência, da luta com as dificuldades reais do governo. Aristóteles se propõe a remediar tal deficiência; 48 *Ética a Nicômaco*, X, 9, 1180b28-1181b23.

nessa passagem da *Ética*, ele não só anuncia o exame das constituições existentes em diversas cidades, que leva a cabo na *Política*, como também a coleção de constituições – aparentemente, 158 – que ele reuniu em longos anos e das quais só se salvou a *Constituição de Atenas*, descoberta em um papiro egípcio por Sir Frederic G. Kenyon e publicada em 1891. Deve-se ter presente que, em Aristóteles – como veremos com mais detalhe a seguir –, é sumamente marcado o deslocamento em direção à consideração dos fatos históricos e do funcionamento real das diversas formas de governo; os livros VI-VIII na ordem de Newman, adotada por nós (IV-VI na ordem tradicional), estão dedicados a esses temas e constituem o que há de mais peculiar e característico da *Política* aristotélica.

Quanto aos ideais de *politeia*, que eram o conteúdo principal dos escritores políticos da época – principalmente sofistas –, o desinteresse de Aristóteles é notório. Isso não quer dizer que a questão não apareça e não seja amplamente tratada em sua *Política* e que, inclusive, não tenha sido a sua parte mais referida e estudada, precisamente porque é o que os leitores se acostumaram a procurar nesse tipo de tratados. Mas Aristóteles – que segue a norma estabelecida por esse gênero literário, discute extensamente as opiniões alheias sobre a questão e acrescenta mais uma a esse tipo de obras – tem uma atitude reservada e crítica diante de tudo isso. Vale lembrar o começo do livro II, quando Aristóteles, ao dizer que se propõe a considerar qual é o melhor regime, acrescenta uma restrição significativa: “para aqueles que estão em condições de viver do modo mais conforme possível a seus desejos (κατ’ εὐχίην)”<sup>49</sup>; quer dizer, trata-se de um modelo

49 *Política*, II, 1, 1260b28-29. (N.T.)

ideal, portanto, irreal e provavelmente irrealizável, que só poderia ser efetivado em uma conjunção favorável da natureza e da fortuna. Um pouco mais à frente, ao criticar os argumentos de Platão na *República* e nas *Leis*, Aristóteles destaca: “as suposições podem ser feitas à vontade, mas sem ser impossíveis”<sup>50</sup>. E na mesma passagem citada acima, do começo do livro II, ele se sente obrigado a justificar o porquê de se ocupar do regime ideal, depois de ter examinado não apenas as teorias como também as constituições existentes em várias cidades, para que o ato de “buscar outra solução para além delas não pareça simplesmente um capricho de sofista e que fique claro que recorreremos a este método por não serem boas as constituições atualmente existentes”<sup>51</sup>. O que acontece é que Aristóteles, como veremos adiante, tampouco acreditava na eficácia de tal método nem, portanto, na *politeia* ideal.

Por último, o que é verdadeiramente operante no pensamento político de Aristóteles é, como vimos, sua raiz filosófica, que o leva a restringir ao destino da *polis* a possibilidade da felicidade humana. Mas o importante é isto: embora seja certo que Aristóteles faz uma tipologia das formas possíveis de vida humana (*βίαι*) e descobre que há uma em si mesma superior às demais – que é a vida teórica – e ainda que considere a vida do indivíduo e a felicidade essencialmente ligadas à *polis*, suas esperanças em relação a essa são muito limitadas e ele substitui o ideal abstrato de uma *politeia* que seja a melhor em sentido absoluto por aquilo que poderíamos chamar de um ideal restringido ou “negativo”, no qual o

---

50 *Política*, II, 6, 1265a17-18.

51 *Política*, II, 1, 1260b33-36.

que se pede à *politeia* são duas coisas: desde o ponto de vista do indivíduo, que ela *permita* o desenvolvimento da vida pessoal e, conseqüentemente, torne possível a felicidade, ainda que não se confie que a *politeia* positivamente a produza ou garanta; desde o ponto de vista da *polis*, que exista efetivamente e que seja *estável*, que tenha *segurança* (ἀσφάλεια). Este último é, a meu ver, o conceito decisivo do pensamento político de Aristóteles. Sua atitude em relação ao fundo do problema está intimamente relacionada com a debatida questão da composição da *Política* e a ordem de seus oito livros. Digamos uma palavra sobre isso.

A *Política* não está completa. Nem na forma em que chegou até nós ela é propriamente um tratado redigido por Aristóteles em forma de livro. Vários dos livros tampouco terminam, sem contar as diversas lacunas ao longo do texto. Em todo caso, porém, trata-se de uma obra unitária, ainda que incompleta e em estágio de redação provisório, formada pela unidade à qual convergem vários tratados relativamente independentes. A ordem tradicional, que procede provavelmente do século I a.C., foi longamente discutida, sobretudo a partir do século XIX, e foi modificada em algumas edições; assim o fez Newman em sua edição monumental, que seguimos aqui tanto no que diz respeito ao texto quanto no que toca à ordem<sup>52</sup>.

---

52 A tal ordem se referem os números romanos com os quais designamos os livros da *Política*. Para aqueles livros que estão deslocados de sua posição tradicional, indicamos entre parênteses o número que nela lhe é correspondente.

Ross<sup>53</sup> considera que provavelmente é errôneo acreditar que exista uma ordem original e própria nos livros da *Política*, porque esta se compõe de cinco tratados separados – a ausência de partículas de conexão nos começos de vários livros, em sua opinião, confirma a independência deles. Tais tratados seriam (empregando aqui a numeração *tradicional*): 1º, sobre a economia doméstica, como preliminar, posto que o Estado se deriva da casa (livro I); 2º, sobre os regimes que se propõem como ideais e as constituições existentes mais estimadas (livro II); 3º, sobre o Estado, o cidadão e a classificação das constituições (livro III)<sup>54</sup>; 4º, sobre as constituições inferiores (livros IV-VI); 5º, sobre o Estado ideal (livros VII-VIII). A conclusão de Ross é que, em última análise, a ordem tradicional oferece a linha de pensamento mais lógica<sup>55</sup>. Mas o próprio Ross também observa que o último grupo difere dos três primeiros por um tom mais dogmático e um estilo mais cuidadoso – e que o 4º grupo difere do resto da *Política* por seu tom “mais prático e menos idealista”<sup>56</sup>.

Por sua vez, Jaeger diz: “sigo a numeração tradicional dos livros, como se encontra nos manuscritos, e não a modificação preferida pela maioria dos editores. Não pretendo negar que existe um núcleo de observações corretas na base de seu proceder, mas as dificuldades não podem ser suprimidas de todo com a mudança da ordem dos livros”<sup>57</sup>. Parece que, ainda que as dificuldades não se suprimam *de todo*, se elas diminuem,

53 W. D. ROSS, *Aristotle* (1923), cap. VIII.

54 A ordem dos três primeiros livros não se discute.

55 O máximo que Ross admite é que se poderia obter alguma vantagem invertendo a ordem dos livros V e VI (tradicional).

56 W. D. ROSS, *Aristotle* (1923), cap. VIII, 3º parágrafo. (N.T.)

57 W. JAEGER, *Aristóteles* (tradução espanhola citada), pp. 302-303, nota.

os ganhos não são nulos; mas o caso é que Jaeger, ao avançar em suas considerações, apresenta algumas razões de peso a favor da modificação adotada por Newman e seguida por nós. Vejamos quais são elas.

“A única forma de pensamento político reconhecida primitivamente por Aristóteles foi a que lhe transmitiu Platão, a utopia – escreve Jaeger –. Aristóteles buscava o ideal absoluto, que não se encontra na experiência.

“Aproximemo-nos com essas ideias aos oito livros conservados da *Política*. O traço característico de sua construção é que o conjunto culmina em uma pintura do Estado ideal (ἀρίστη πολιτεία) nos últimos dois livros (VII-VIII). Este cume repousa, no entanto, sobre a ampla base empírica de uma teoria das múltiplas formas da vida política real, com suas variedades e suas transformações mútuas, ao que se acrescenta uma casuística das doenças do Estado e dos métodos de tratá-las (IV-VI). O livro anterior (III) aponta os pressupostos elementares da política, desenvolvendo os conceitos da cidade e do cidadão – e derivando as diversas formas de constituições dos diferentes modos de distribuir os direitos políticos nos distintos Estados... No livro II, Aristóteles antepõe a essa teoria dos elementos uma revisão crítica dos sistemas teóricos anteriores à política. A isso, por sua vez, o livro I fornece uma introdução ainda mais elementar, discutindo as formas fundamentais de governo (ἀρχή) mais precisamente desde um ponto de vista sociológico ou econômico – e tomando assim seu ponto de partida geneticamente dos ingredientes mais simples da vida política.

“Há um acabamento lógico interno na reunião desses livros em um todo. Nada há que não pareça conduzir, em um progresso metódico, ao término que coroa o conjunto, o modelo ideal de um Estado que preenche todos os desejos”<sup>58</sup>.

Mas à perspicácia de Jaeger não podem se ocultar as dificuldades desse esquema, à primeira vista tão plausível. Para ele, a *Política* tem uma dualidade essencial; Jaeger fala da “peculiar cara de Jano que a *Política* apresenta em seu conjunto, olhando aos idealistas como se fosse uma utopia platônica e aos realistas como se fosse uma fria ciência empírica, sendo, na verdade, ambas as coisas ao mesmo tempo”<sup>59</sup>. Segundo Jaeger, o importante para Aristóteles é soldar as duas formas da política, a teoria do Estado ideal com a dos Estados históricos. Para confirmar isso, ele lembra do programa de Aristóteles no final da *Ética a Nicômaco*, que citei acima, e o interpreta no sentido de que Aristóteles *muda de método*, abandona o platônico, seguido antes por ele mesmo, de construir logicamente o Estado ideal, para lhe dar agora uma base positiva, com o material das 158 constituições colecionadas<sup>60</sup>. Jaeger calcula que a última versão da *Ética* e a coleção constitucional procedem do último decênio da vida de Aristóteles. Pois bem, Jaeger observa que os livros II e III “estão destinados a dar passagem à pintura de um Estado ideal ao modo de Platão” e que “estão intimamente relacionados com VII e VIII por meio de mútuas referências, ao passo que não mencionam os livros intermediários IV-VI. Sua conexão com esses últimos é muito frágil. Os leitores atentos não poderiam deixar

58 W. JAEGER, *Aristóteles*, pp. 302-305.

59 W. JAEGER, *Aristóteles*, p. 304.

60 W. JAEGER, *Aristóteles*, pp. 304-305.

de notar que esses livros intermediários interrompem e transtornam positivamente a construção do melhor Estado”<sup>61</sup>. A isso deve-se agregar que, nos manuscritos, o livro VII começa quase exatamente com a frase final do livro III – e outros detalhes que levam Jaeger a afirmar: “o fato de que o livro VII seguiu alguma vez ao livro III já não foi assim uma hipótese, mas sim uma tradição expressa”<sup>62</sup>.

Isso é concludente, mas Jaeger admite a possibilidade de que, apesar disso, o próprio Aristóteles tivesse mudado essa ordem para estabelecer aquela que conhecemos como tradicional – e essa consideração o leva a pensar que não temos o direito de retificar isso. Para Jaeger, em suma, não há uma ordem verdadeira e uma falsa, mas sim uma anterior e outra posterior – e essa duplicidade é útil para um estudo evolutivo do pensamento aristotélico. Segundo tal interpretação, então, haveria uma *Política* original, de caráter ideal e platônico, correspondente cronológica e tematicamente à *Ética a Eudemo* e à *Metafísica* original, e uma *Política* posterior, de caráter empírico – os presumidos livros interpolados IV-VI da ordem tradicional –, correspondente à *Ética a Nicômaco*<sup>63</sup>.

A meu modo de ver, a consequência é clara. Deixando de lado o problema filológico e de história do texto, é evidente que desde o ponto de vista da cronologia dos livros separadamente e, principalmente, da leitura e da compreensão do texto, é muito mais preferível a ordem alterada adotada por Newman e por nós. A interpretação que antes expus da *Política* e de sua tradição intelectual reforça energicamente as vantagens

61 W. JAEGER, *Aristóteles*, pp. 307-308.

62 W. JAEGER, *Aristóteles*, p. 308.

63 W. JAEGER, *Aristóteles*, pp. 309-310 e 324-328.

dessa ordem, porque mostra que Aristóteles, que parte de um problema estritamente filosófico, irá parar, através da construção de uma *politeia* segundo as normas dos tratadistas contemporâneos, na questão que verdadeiramente lhe importa: a realidade efetiva da *polis* e a segurança ou *asphaleia* dos regimes. Este é o momento de se perguntar pelo problema fundamental da *Política* aristotélica.

## V. A REALIDADE DA “POLIS”

O problema mais difícil que se formula desde este ponto de vista – não só em Aristóteles, como em todo o pensamento grego – é aquele que questiona até que ponto seus tratados políticos afetam ou não a realidade *social*. Quando se fala em *polis*, quando se fala em comunidade ou *koinonia*, trata-se da sociedade ou do Estado? Tem ao menos sentido para os gregos essa distinção? Em todo caso, seja ou não sociedade a *polis*, existem outras sociedades? E, antes de mais nada, uma questão ainda mais importante: independentemente de qual seja o tipo de realidade da *polis*, ela tem propriamente uma *realidade*? Porque o atomismo social dos sofistas, análogo ao atomismo físico de Leucipo e Demócrito, partia da realidade individual e de seu egoísmo, tendendo a interpretar a cidade como mero pacto ou convenção, sem realidade própria<sup>64</sup>.

Ao menos nesse ponto, a posição de Aristóteles é clara: a *polis* – em geral, a *koinonia* – tem realidade, é “uma das coisas naturais” (τῶν

---

64 Veja-se DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu* (trad. J. Marías), livro II, seção II, cap. VII. pp. (229-247).

φύσει ἡ πόλις ἐστὶ) e “o homem é *por natureza* um animal social” (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον)<sup>65</sup>. Por quê? Aristóteles apela à *necessidade* e à *origem* das cidades; os dois primeiros capítulos do livro I da *Política* pretendem justificar a realidade da polis e sua gênese. O *genus proximum* ao qual pertence a espécie *cidade* é a *comunidade* ou *koinonia*; esta se constitui em vista de um fim e, portanto, de um bem. A diferença entre as comunidades não é meramente quantitativa, mas sim qualitativa e verdadeiramente específica; Aristóteles tenta fazer uma investigação dos elementos da cidade, para comprovar o caráter natural e necessário deles – e também do complexo superior chamado de *polis*. A comunidade mais elementar e simples é a casa (οἰκία), a unidade “familiar” em sentido antigo – homem e mulher, filhos, escravos –; a incorporação de várias casas, até formar uma “colônia” a partir dela, originariamente da mesma linhagem, é a *aldeia* (κώμη); a incorporação de várias aldeias constitui a *cidade* (πόλις), que é a comunidade perfeita e suficiente. A coisa parece clara, mas é agora que é preciso levar a cautela e a precisão ao máximo.

A casa, com efeito, está constituída por relações necessárias e naturais: o homem e a mulher, para a geração; o senhor e o escravo, para a segurança e a cooperação econômica, como chefe e diretor o primeiro, como executor material de suas provisões o segundo. A casa é, então, a comunidade *natural* constituída para satisfazer as necessidades *cotidianas*. Em contrapartida, a aldeia, agrupação de casas, é uma comunidade constituída em vista das necessidades *não cotidianas*. A cidade, por último, comunidade perfeita de várias aldeias, é *suficiente* – e seu fim origi-

65 *Política*, I, 2, 1253a2-3.

nário foi satisfazer as necessidades da vida, mas, depois de satisfeitas, seu fim é o viver bem. Pois bem, de tal raciocínio parece inferir-se o caráter natural da casa, mas nada mais; a formação de aldeias e de cidades seria algo que acontece ou não, sem uma necessidade intrínseca e, então, seriam realidades derivadas e que de modo algum se seguiriam simplesmente da natureza do homem. Na mente de Aristóteles, no entanto, não é assim: “toda cidade é por natureza – escreve ele –, se o são as comunidades primeiras: porque a cidade é o fim delas e a natureza é um fim. Com efeito, chamamos de natureza de cada coisa ao que cada uma é, uma vez acabada sua geração, falemos do homem, do cavalo ou da casa”<sup>66</sup>. E, pouco depois, Aristóteles acrescenta: “a cidade é por natureza anterior à casa e a cada um de nós, porque o todo é necessariamente anterior à parte”<sup>67</sup>. O que quer dizer isso?

Temos de inverter o caminho que nos parecia normal no raciocínio; em vez de tomar como ponto de partida *primeiro* a unidade mais elementar, a casa, e predicar dela o caráter natural, ao menos de maneira eminente, temos de pensar que o primeiro e anterior desde o ponto de vista da natureza é a cidade, porque esta é o *fim* das outras comunidades, sua perfeição, e a ela tendem. Na casa e na aldeia está já presente a cidade, como o *telos* ou fim que as constitui, portanto, como seu princípio *natural*. Casa e aldeia são modos deficientes e incompletos da comunidade, que só alcança sua plena *realidade* na *polis*. E isso é precisamente a natureza: o que cada coisa é, uma vez acabada a sua geração. A anterioridade

---

66 *Política*, I, 2, 1252b30-34.

67 *Política*, I, 2, 1253a19-20.

cronológica das comunidades inferiores – na qual tampouco insistiria especialmente Aristóteles, porque seu propósito não é traçar uma evolução histórica – não é incompatível com a prioridade real e natural da cidade. O homem está destinado *naturalmente* a viver na cidade – e se não o faz é porque *não chegou a isso*, mas está a caminho, ou porque não é propriamente um homem, senão menos ou mais: uma besta ou um deus<sup>68</sup>.

Mas então é preciso perguntar a Aristóteles de maneira mais categórica qual é o princípio de tal comunidade; dito de outro modo: por que o homem está destinado por natureza a viver em uma cidade e por que, no entanto, pode não o fazer – e, de fato, não o faz senão a partir de certo momento – e o primeiro que fundou e estabeleceu as cidades foi causa dos maiores bens. Quer dizer, como a cidade pode ser – ao mesmo tempo – “natural” e contingente, isto é, de origem histórica?

Nesse ponto se manifesta tanto a genial penetração de Aristóteles quanto a limitação da forma de seu pensamento. Ele parte do fato de que o homem é o único animal que possui a *palavra* (λόγος); os demais animais possuem apenas a *voz* (φωνή), que é signo da dor e do prazer, que os animais se significam e comunicam mutuamente; a palavra tem outra função superior: dizer o que é bom e o que é ruim, justo ou injusto, conveniente ou prejudicial; “a comunidade dessas coisas – escreve Aristóteles – é o que constitui a casa e a cidade”<sup>69</sup>. O que quer dizer isso?

Dor ou prazer são assuntos privados; algo me é grato ou penoso, simplesmente. Mas bom ou ruim, justo ou injusto são condições que

---

68 *Política*, I, 2, 1253a29.

69 *Política*, I, 2, 1253a18.

possuem as coisas; são estas as que são boas ou ruins; a palavra, o *logos*, enuncia e diz o que as coisas são, expõe de modo evidente e à vista de todos a sua *verdade* (ἀλήθεια). Por isso, mediante a palavra, os homens podem manifestar a verdade, que não é privada de cada qual, porque é das coisas, e eles podem entrar em acordo em relação a elas; tal acordo ou *concordância* (ὁμονοία) se manifesta na ὁμολογία ou acordo verbal, que é também sua causa; por isso as coisas, para além do mero parecer ou sentir de cada homem, podem ser *comuns* e comunicadas. A verdade e o dizer tornam possível a *comunidade*.

É preciso se perguntar por que isso é assim – por que os homens precisam saber o que são as coisas – e, para isso, não basta uma mera voz expressiva: é necessário um *logos* significativo. Aristóteles – e esta é a sua limitação – não tenta derivar essa necessidade: ele parte do mero *fato* de que o homem possui a palavra – e o conjuga com o “princípio” geral e abstrato de que a natureza não faz nada em vão; com isso, a rigor, renuncia-se a entender. Se o homem possui a palavra e a natureza não faz nada em vão, então, o homem tem de ser um animal social: tal é o argumento de Aristóteles<sup>70</sup>. Antes se deveria descobrir e justificar por que o homem *precisa* da palavra, por que não tem outra solução a não ser dizer o que as coisas são e entrar em acordo com os demais, em vez de partir das faculdades das quais está dotado.

Mas Aristóteles tem uma frequente perspicácia que lhe faz descobrir a verdade até quando, a rigor, ele não a procura. O final do capítulo apresenta mais do que promete e, em parte, corrige a deficiência dos

---

70 *Política*, I, 2, 1253a9-10.

pressupostos nos quais se baseia. O homem perfeito – diz ele – é o melhor dos animais, mas, sem lei nem justiça, é o pior; isto é um lugar comum no pensamento grego<sup>71</sup>; mas Aristóteles não para nisso – e acrescenta: “a pior injustiça é a que tem armas e o homem está naturalmente dotado de armas para servir à prudência e à virtude, mas pode usá-las para as coisas mais opostas”<sup>72</sup>. Quer dizer, dados os dotes naturais dos quais o homem dispõe, ainda não se sabe o que ele vai fazer. As coisas se definem por sua função e suas faculdades ou potências, havia dito algumas linhas acima<sup>73</sup>. Deve-se opor em relação a isso a distinção que vimos antes, no capítulo III da presente introdução, entre as potências congênicas e as adquiridas. Estas últimas – e as potências racionais, das quais aqui se trata – não se atualizam automaticamente quando estão dadas e, com elas, as condições de seu exercício; elas podem ser atualizadas em direções opostas, em direção aos contrários, e é fundamental decidir sobre um sentido ou o outro. A mera potência não basta; é preciso também um *desejo* ou uma *escolha*. E, para escolher, para colocar em ação a *proairesis* capaz de atualizar suas potências adquiridas, o homem necessita saber o que é bom ou ruim, o que é justo e o que é injusto.

A convivência (συζῆν) requer, então, que seja comum o sentido no qual funcionam as potências humanas e, portanto, um acordo sobre o que são as coisas e sobre sua justiça. Só assim é possível a *felicidade* (εὐδαιμονία). A existência da comunidade, nessa forma concreta do acor-

71 Cf. HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, p. 275 ss.; HERÓDOTO, IV, 106; PLATÃO, *Protágoras*, 327d-e; *Leis*, 765e.

72 *Política*, I, 2, 1253a33-34.

73 *Política*, I, 2, 1253a23.

do ou da concordância, é a condição necessária para o desenvolvimento das vidas dos indivíduos e, por conseguinte, para que estes sejam felizes. O tema de Platão na *Carta VII* ressoa, em outro tom, já desde as primeiras páginas da *Política* de Aristóteles. O sentido da vida humana e a felicidade estão em jogo. E como esse acordo reivindica – como Sócrates já afirmava energicamente – saber o que é o bom, o ruim, o justo, o injusto, o Estado, o governante, mandar, obedecer etc.; em suma: conhecer a *verdade* sobre as coisas da vida, a ciência que se pergunta pelo homem e pelo alvo que, como um arqueiro, deve buscar para sua vida, tem de culminar em uma investigação acerca da *polis*. Esta é a razão pela qual Aristóteles se vê obrigado a fazer uma *Política* “para levar a filosofia das coisas humanas à perfeição possível”<sup>74</sup>.

## VI. “POLIS” E “POLITEIA”

Aristóteles chama esse acordo que torna possível a vida da cidade de *nomos*, lei; e isso é decisivo. De todos os pensadores gregos, Aristóteles é o que está mais próximo de observar a realidade *social*, mas, em última análise, assim como a todos os demais, ela lhe escapa. Os helenos viam o que nós chamamos de sociedade sob a espécie da *polis*, palavra que apenas com certa violência pode ser traduzida por “Estado” – e que é melhor verter para o termo “cidade”, porque dizer “Estado” já é precisamente dar o problema como resolvido. Em todo caso, a *polis* é a comunidade *civil*, mas também, literalmente, a comunidade *política*. Isto é, a *polis* não é o

---

74 *Ética a Nicômaco*, X, 9, 1181b14-15. (N.T.)

“Estado”, mas sim o termo que indica uma realidade com muitas faces, que excede aquilo que é estritamente estatal, porque é uma sociedade íntegra; mas a perspectiva na qual essa sociedade se vê e se interpreta é certamente estatal; poderíamos dizer, para buscar uma expressão clara, que a *polis* é a interpretação estatal da sociedade.

O fato é que Aristóteles passa muito perto do descobrimento da realidade social como distinta da *polis* – e isso ocorre pela mesma via que costuma levar aos grandes descobrimentos: a dissociação das coisas que se dão juntas, a análise. Porque Aristóteles reconhece que há outras “comunidades” ou κοινότητες – não digamos ainda sociedades – além da *polis*: por debaixo dela, como elementos constitutivos seus, a casa ou família e a aldeia; por cima, como unidade mais ampla e distinta, isto que, sem grande precisão, ele chama de *ethnos*. O que ocorre é que, uma vez vistas essas realidades, ele não sabe muito bem o que fazer com elas; e, em vez de restituir todas essas “comunidades” – incluída aí, obviamente, a *polis* – a seu substrato básico, no qual se dão e que as torna possíveis – com o qual provavelmente ele teria tropeçado com a realidade social em sentido estrito e originário –, Aristóteles se atém, *more hellenico*<sup>75</sup>, à *polis* e entende em função dela todas as demais comunidades e tentativas, uma vez mais, sua interpretação estritamente *política*. Por isso Aristóteles, em vez de avançar em direção a uma possível “sociologia”, escreve uma *Política*, volta a traçar mais um ideal de *politeia* e reincide na maioria dos tópicos tradicionais, desde Hipódamo até Platão. Mas, ao mesmo tempo, suas experiências pessoais, seus enormes conhecimentos empíricos e sua

<sup>75</sup> Em latim, “ao modo grego”. (N.T.)

genial fidelidade às coisas existentes lhe impedem de ficar nisso; sua intuição transborda constantemente em relação ao marco estabelecido pelo “gênero literário” que cultivava e, por isso, sua *Política*, bem distinta das anteriores, é muito mais que uma “política”.

É certo que, ao se perguntar sobre o fim da cidade, há sempre uma certa vacilação em Aristóteles. De um lado, ele tem presente a utilidade recíproca e, portanto, a diversidade de funções do governo e da obediência em que consiste o regime ou constituição; quer dizer, o aspecto político da cidade. Mas, de outro lado, Aristóteles não deixa escapar o próprio fato da convivência enquanto tal, como *forma de vida*, “ainda sem ter nenhuma necessidade de auxílio mútuo”<sup>76</sup>; a razão disso é que “talvez no mero viver exista certa dose de bondade se não há na vida um predomínio excessivo de penalidades. É evidente – acrescenta ele – que a maioria dos homens suportam muitos sofrimentos pela sede de viver e parecem encontrar na própria vida certa felicidade e uma doçura natural”<sup>77</sup>. Pois bem, essa mera convivência adquire *forma* na *polis*. Nela é onde há uma ordem (τάξις), especialmente em relação ao poder, onde cabe uma configuração rigorosa e perfeita da vida política. Dito de outro modo: apesar de viver em tempos de Alexandre – como tanto já se repetiu –, apesar de assistir à derrota das cidades e ao estabelecimento de grandes monarquias territoriais, a razão pela qual Aristóteles permanece afincado na ideia de cidade é que, entre todas as comunidades, é a polis a que tem a *politeia*. O que significa isso?

---

<sup>76</sup> *Política*, III, 6, 1278b20.

<sup>77</sup> *Política*, III, 6, 1278b25-30.

A única comunidade que tem uma estrutura precisa e suficiente é a cidade, porque é uma unidade composta de uma pluralidade de indivíduos de várias classes com caráter estritamente qualitativo; uma unidade funcional. Se a cidade se torna demasiadamente unitária, diz Aristóteles, ela deixará de ser cidade e se converterá em casa ou em um indivíduo; por outro lado, o *ethnos*, a “nação” em sentido antigo, o “povo” – as expressões são vagas porque seu objeto o é – carece de unidade, seus membros não se conhecem entre si: no terceiro dia da tomada da Babilônia, muitos de seus habitantes não haviam sequer se inteirado disso<sup>78</sup>. Quando se diz que Aristóteles estava cego para o mundo que estava sendo forjado por seu discípulo Alexandre e que permanecia ferrenhamente apegado à *polis*, comete-se, creio eu, uma certa confusão: Aristóteles estava persuadido – já veremos até que ponto – da crise da cidade, mas somente nela via a possibilidade de *constituição*, de *politeia*. As conquistas de Alexandre, a organização dos novos territórios e, inclusive, o novo arranjo da Hélade sob a supremacia macedônia eram fenômenos militares, econômicos, históricos, que ficavam de fora, mas que ficavam de fora da área estrita do problema *político*. E deve-se dizer que ele tinha razão – e que a história do helenismo só é compreensível se se observa que as consequências da expansão heleno-macedônia não atingiram nunca uma *realidade política* adequada e, por debaixo delas, persistiram as cidades como tais, sujeitos efetivos da vida política mesmo depois do século IV, por serem as únicas comunidades capazes de constituição. Ora, isso nos força a perguntar com mais rigor: o que é *politeia*?

<sup>78</sup> *Política*, II, 2 e III, 3.

Uma cidade – diz Aristóteles – não é uma mera unidade de lugar, nem um recinto rodeado de muralhas, porque seria possível cercar assim todo o Peloponeso, ou fazer que os mesmos muros contivessem Mégara e Corinto, e não haveria aí uma cidade. Tampouco se trata de uma lei ou convenção de mútua ajuda que serve para evitar a injustiça; isso seria uma aliança, se se quer, mas não uma cidade. Quando esta existe, essas condições certamente ocorrerão, mas elas não são suficientes. “A cidade é a comunidade de famílias e aldeias em uma vida perfeita e suficiente – e, em nosso juízo, esta é a vida feliz e boa. Há de se concluir, portanto, que o fim da comunidade política são as boas ações e não a convivência”<sup>79</sup>. Entenda-se: uma missão comum e não a *mera* convivência.

Há de se insistir no caráter *comum* dessa missão. Aristóteles se pergunta o que é que faz que a cidade seja *a mesma*: nem o lugar nem a continuidade da raça são suficientes; é necessário um princípio de outra ordem. A comunidade dos cidadãos na *polis* é como a dos marinheiros na navegação. Em ambas se dá a mesma divisão de funções, a mesma cooperação, a mesma comunidade dinâmica da empreitada realizada, dentro de uma ordem: “a segurança da navegação é obra de todos eles, pois cada um dos marinheiros a deseja. Analogamente, os cidadãos, embora sejam desiguais, têm uma obra comum que é a segurança da comunidade – e a comunidade é o regime”<sup>80</sup>. Por essa razão, “se se altera especificamente e se muda o regime político, parecerá inevitável que a cidade deixe de ser a

---

79 Julián Marías cita apenas o capítulo 9 do terceiro livro da *Política*, que tem diversas passagens adaptadas e incorporadas neste parágrafo. O trecho citado explicitamente está em *Política*, III, 9, 1280b40-1281a4. (N.T.)

80 *Política*, III, 4, 1276b26-29.

mesma, do mesmo modo que dizemos sobre um coro que é um quando é cômico e é outro quando é trágico, ainda que com frequência esteja constituído pelas mesmas pessoas. Do mesmo modo, dizemos sobre qualquer outra comunidade e composição que ela é distinta quando a forma de sua composição é distinta”<sup>81</sup>.

A *politeia*, o regime ou constituição, é, então, efetivamente o que dá *forma* à cidade, aquilo que a *constitui*. “Regime político é a organização das magistraturas nas cidades, como elas se distribuem, qual é o elemento soberano e qual é o fim da comunidade em cada caso”<sup>82</sup>. Mas isso deve ser tomado com mais seriedade do que à primeira vista poderia parecer. A constituição é o princípio que rege uma cidade, é a sua *forma de vida*: ἡ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως<sup>83</sup>. Platão dizia que a *politeia* é “imitação da melhor vida” (μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου)<sup>84</sup>. Aquilo que para o homem individual é a forma de vida que se escolhe, o βίος que faz com que cada um seja um certo tipo humano, é para a polis sua constituição ou *politeia*. E como a vida individual só pode ser realizada dentro da polis, está condicionada por ela, isso nos lança de volta ao início da *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles diz expressamente que o conhecimento do alvo que – como arqueiros – temos de buscar para nossa vida, em última instância, pertence à política.

Isso nos leva a um conjunto de questões que esclarecem o sentido da *Política* aristotélica. No capítulo II desta introdução, vimos como Aris-

81 *Política*, III, 3, 1276b1-8.

82 *Política*, VI (IV), 1, 1289a15-18.

83 *Política*, VI (IV), 11, 1295a40-b1.

84 *Leis*, 817b.

tóteles, ao tropeçar com a *politeia* ideal de Hipódamo de Mileto, sentia um profundo sinal de alerta e se colocava a questão decisiva sobre o que são as leis e se elas podem ou não ser alteradas. “Alguns se perguntam – escreve ele – se é prejudicial ou conveniente para as cidades mudar as leis tradicionais no caso de que exista outra melhor”<sup>85</sup>. E acrescenta: “poderá parecer que é melhor a mudança; é indubitável ao menos que, tratando-se das outras ciências, a mudança é conveniente; por exemplo, a medicina, a ginástica e, em geral, todas as artes e faculdades se distanciaram de sua forma tradicional, de modo que, se a política deve ser considerada como uma delas, é claro que o mesmo deverá ocorrer com ela”<sup>86</sup>. Na continuação, Aristóteles insiste na imperfeição e rusticidade das leis primitivas – e na inconveniência de persistir nas opiniões antigas. Mas isso não é mais que um primeiro aspecto do problema, que oculta outro muito mais grave. E ele escreve estas palavras, das quais pende todo o sentido da *Política* tal como Aristóteles a entende, tal como a condiciona o sedimento intelectual das experiências históricas de um século: “de tais considerações, torna-se evidente que algumas leis – e em determinadas ocasiões – devem ser passíveis de mudanças, mas, desde outro ponto de vista, isso parecerá requerer muita precaução. Quando a melhora seja pequena e, em contrapartida, possa ser funesto que os homens se acostumem a mudar facilmente as leis, é evidente que algumas falhas dos legisladores e dos governantes deverão ser desconsideradas, pois a mudança não será tão útil como será nociva a introdução do costume de desobedecer aos governantes. A comparação

---

85 *Política*, II, 8, 1268b26-28.

86 *Política*, II, 8, 1268b33-38.

com as artes também é errônea; *não é o mesmo introduzir mudanças em uma arte que em uma lei, já que a lei não tem outra força para fazer-se obedecer que o uso – e este não se produz senão mediante o decorrer de muito tempo*, de modo que o ato de mudar facilmente as leis existentes por outras novas debilita a força da lei”<sup>87</sup>.

Diante da frivolidade dos teóricos das constituições e dos “juristas”, Aristóteles faz uma mudança total de direção e aponta sua proa para aquilo que pôde ser sua sociologia. Não se pode comparar uma lei com uma arte; a lei, o direito, é uma realidade social, de modo algum uma ideia, uma “norma”; não se trata primariamente de que seja melhor ou pior, mas sim de que seja; entenda-se: de que seja uma lei efetiva. Não é possível lidar com o direito como uma ideologia ou uma disciplina intelectual, porque é uma outra coisa bem distinta. Qual? Uma *força*, diz por duas vezes Aristóteles. E essa força é uma força social, um *uso* (ἔθος) que só se engendra e se constitui com muito tempo (διὰ χρόνου πλῆθος)<sup>88</sup>. Não se pode especular com as realidades sociais e políticas, com o direito e a constituição, porque por trás dessas ideias é latente o tremendo fato da *polis*, da convivência humana, em que intervêm as potências mais misteriosas e terríveis do mundo: a natureza, a fortuna e o tempo (φύσις, τύχη, χρόνος). A cidade é uma coisa sagrada, sob a qual o grego sempre sentiu a mão dos deuses. Algo grave demais para que venha agora qualquer Hipócrato com suas melenas longas e suas extravagâncias, com sua frivolidade racionalista, a tirar de sua cabeça como ela deve ser.

87 *Política*, II, 8, 1269a12-24.

88 *Política*, II, 8, 1269a22. (N.T.)

O estrato mais profundo da constituição, a substância da *polis*, não são sequer as leis escritas (κατὰ γράμματα νόμοι)<sup>89</sup>, imaginadas e legisladas por alguém em uma data determinada, que ao fim e ao cabo são de algum modo ideias; são mais importantes e versam sobre coisas mais importantes as leis consuetudinárias (κατὰ τὸ ἔθος)<sup>90</sup>, os *usos*, em suma; e se o homem que governa é mais seguro do que as leis escritas, mais seguras e potentes do que ele são as leis consuetudinárias. Nos usos, sempre antigos, engendrados ao longo do tempo – e que por isso se fazem obedecer e exercem seu império –, reside toda a força da comunidade e, com ela, a segurança da vida humana.

## VII. A SEGURANÇA COMO TEMA DA POLÍTICA

Quando Hipódamo, sem ser político, um tanto irresponsavelmente, pôs-se a escrever sobre o melhor regime, as cidades gregas ainda descansavam sobre uma sólida base de crenças. É certo que algumas delas já começavam a rachar; desde meados do século V, pelas razões antes mencionadas (cap. I), a vida das cidades gregas havia dado início a uma perigosa transformação. A filosofia naturalista dos jônios e a sofística foram, certamente, causa de tal transformação; mas é preciso destacar que, em sua origem, elas foram antes efeitos dessa nova situação. Em Atenas, como se sabe, as novas ideias, especialmente a filosofia, aparecem tardia-

---

89 *Política*, III, 16, 1287b5-6. Compreensivelmente, embora Julián Marías cite a expressão no caso nominativo, na passagem, Aristóteles faz uso do genitivo: “τῶν κατὰ γράμματα νόμων”. (N.T.)

90 *Política*, III, 16, 1287b7-8.

mente. O primeiro filósofo que reside em Atenas era jônio – Anaxágoras –; até Sócrates, não há nenhum filósofo que seja ateniense. *As Nuvens* de Aristófanes, que são do ano 423, apresentam a reação hostil e já alarmada diante da irrupção de uma nova forma de vida; mas essa hostilidade surge acompanhada de ignorância e, por isso, se confundem – mais ou menos voluntariamente em Aristófanes<sup>91</sup>, certamente sem nenhuma voluntariedade em seu público – as duas correntes intelectuais distintas: a “fisiologia” jônia e a sofística. Aristófanes, ao satirizar Sócrates e seus discípulos, não sabe sequer como chamá-los, nem a eles nem à sua escola – σοφισταί, φροντισταί, φροντιστήριον –; o próprio fato de que tal “escola” não existisse ressalta sua falta de familiaridade com o grupo e, portanto, de precisão e de clareza. Mas o fato de que nas *Nuvens* se enfrentem o “discurso justo e o injusto” (δίκαιος καὶ ἄδικος λόγος) e se contraponham a educação antiga e a corrupção moderna é suficientemente significativo e inequívoco.

Quando Aristóteles escreve sua *Política* já se passaram quase cem anos. O processo que se iniciava nos tempos de Hipódamo, Sócrates e Aristófanes já está consumado. Aristóteles – que, como observa Jaeger<sup>92</sup>, era propriamente um homem sem Estado – assistiu à liquidação de uma época histórica e, além disso, sua informação lhe oferece um repertório de vicissitudes políticas quase inesgotável. Em sua mente se decanta uma convicção fundamental: a vida das cidades é essencialmente insegura; as constituições todas estão afetadas por uma instabilidade radical; dissen-

91 Cf. HEINRICH MAIER, *Sokrates – Sein Werk und seine geschichtliche Stellung* (1913), pp. 157-163. Cf. também JAEGER, *Paideia*, I.  
92 *Aristóteles*, pp. 456.

sões e revoluções as ameaçam, passa-se de umas a outras; nenhuma das formas políticas perdura facilmente. E isto é o mais grave: a constitutiva insegurança dos regimes e, portanto, das cidades; a situação precária da convivência e, com isso, da vida individual. Esse é o problema fundamental da *Política*.

Por isso, os dois últimos livros – VII-VIII (ou V-VI, na ordem tradicional) – estão dedicados a investigar minuciosamente e com uma enorme acumulação de dados as causas das revoluções em todos os regimes e os remédios que podem ser aplicados contra elas. Há um momento no qual Aristóteles expressa seu ponto de vista com total clareza: “para o legislador – escreve ele – ou para os que querem estabelecer um regime dessa natureza, não é o único nem o maior afazer estabelecê-lo, mas sim conservá-lo, pois qualquer que seja o modo como ele se constitui, não é difícil que dure um dia, dois ou três. Por isso, partindo dos meios de conservação e de destruição que antes consideramos, devem se tomar as medidas necessárias para sua segurança, prevenindo os fatores de destruição e estabelecendo leis, tanto não escritas quanto escritas, de tal natureza que contenham no maior grau possível aquilo que conserva os regimes e não se deve considerar como democrático ou oligárquico aquilo que contribua para que a cidade se governe de maneira mais democrática ou mais oligárquica, mas sim durante mais tempo”<sup>93</sup>.

Qualquer regime, pensa Aristóteles, pode ser estabelecido e começar a existir; mas existir um regime não é isso, não é durar três dias – e sim persistir. *A persistência ou perduração é o modo de existência dos* 93 *Política*, VIII (VI), 5, 1319b33-1320a4.

*regimes, porque se trata da convivência fundada em usos que se formam e imperam por sua antiguidade.* O problema fundamental da política não é, por conseguinte, qual regime é o melhor, mas sim como podem existir – persistir – os regimes, *sejam os que sejam.* O tema da ciência política não é o ideal de *politeia*, a constituição perfeita, senão algo muito mais modesto, porém mais recompensador: a *segurança* (ἀσφάλεια).

Por essa razão, a fidelidade a um tipo de regime não consiste em sua pureza, mas antes no contrário: em sua prolongação e conservação. Não é democrático o que exalta a democracia ou tirânico o que leva a tirania ao limite, mas sim o que faz com que democracia ou tirania *sigam existindo*, ainda que seja ao custo de que o sejam com menos rigor e plenitude.

Evidentemente, Aristóteles não poderia ter chegado a essa ideia sem uma experiência de instabilidade de *todos* os regimes; portanto, sem uma absoluta falta de fé em um ideal de *politeia*. Também é certo que ele se considera obrigado a traçá-lo, porque era uma exigência de toda “política”; mas ele o faz sem aderir a isso, nem sequer intelectualmente e, em seguida, diversifica os regimes em várias formas puras ou retas, distintas de seus desvios ou degenerações (παρεκβάσεις); e, o que é ainda mais significativo, estas lhe merecem tanta atenção como aquelas. Com olhar de naturalista – costumam dizer, ou também se poderia dizer de historiador – ele examina a estrutura e os requisitos internos de cada um dos regimes possíveis e existentes; Aristóteles não esquece, é claro, da questão de sua bondade ou maldade, mas essa consideração não ocupa nele o primeiro plano: interessa-lhe muito mais a sua viabilidade, a pos-

sibilidade de seu funcionamento, as condições objetivas de seu exercício. Longe de toda credence política, Aristóteles estuda com naturalidade os ardis da democracia ou da oligarquia, que, por exemplo, pagam aos pobres para que assistam à assembleia e não multam os ricos se não a assistem – ou o contrário<sup>94</sup> –; e considera perfeitamente razoável que a guarda real seja essencialmente distinta da guarda tirânica: “são cidadãos armados os que formam a guarda dos reis, enquanto que a dos tiranos é composta de mercenários: os primeiros mandam, com efeito, de acordo com a lei e com o assentimento de seus súditos e, os tiranos, contra a vontade deles; assim, os primeiros têm uma guarda formada de cidadãos e, os outros, para se defender dos cidadãos”<sup>95</sup>.

Fiel a essa atitude, Aristóteles se coloca o problema da segurança ou *asphaleia* em toda a sua generalidade. Algumas constituições são melhores do que outras, sem dúvida; mas, em primeiro lugar, nem todas são adequadas a todas as cidades nem a todas as circunstâncias. Um grave erro político, que minou profundamente a estabilidade da vida grega, foi que as potências hegemônicas – Atenas e Esparta – procuraram estender seus próprios regimes indiscriminadamente. “Os que tiveram a hegemonia na Hélade – escreve Aristóteles –, tendo em vista apenas o seu próprio regime, estabeleceram nas cidades uns democracias e outros oligarquias, sem levar em consideração a conveniência das cidades, mas sim a sua própria conveniência”<sup>96</sup>. E algumas linhas abaixo acrescenta, depois de falar do melhor regime: “inevitavelmente será melhor o que mais se aproxime

94 *Política*, VI (IV), 13.

95 *Política*, III, 14, 1285a25-29.

96 *Política*, VI (IV), 11, 1296a32-36.

deste e, pior, o que mais se distancie do regime intermediário, a não ser que se julgue em vista de certas circunstâncias; digo em vista de certas circunstâncias, porque frequentemente, embora um regime seja preferível, nada impede que outro regime seja mais conveniente a alguns”<sup>97</sup>.

A consequência disso é clara. Em princípio, o tema da política é a *realidade* de cada regime, portanto, os requisitos de sua perduração. Há de se ver o que é a monarquia, a oligarquia, a democracia, a tirania etc., em que consistem, o que as “constitui” e o que elas têm de fazer para se conservar e perdurar. Aristóteles é o grande teórico da conduta política *eficaz*; e suas normas se derivam da análise da experiência histórica: o que efetivamente aconteceu na Hélade e até fora dela – com toda a linhagem de regimes e governos – é o que lhe ensina a verdade política. E a lição que se tira da história é melancólica e inquietante: instabilidade, fracasso de todos os regimes; portanto, alteração das cidades – que, ao mudar de constituição, convertem-se em *outras* –, perda de vigência das leis, insegurança da vida individual.

Tudo isso leva Aristóteles ao estudo que dá preferência a um estranho regime, que não só é distinto de todas as formas puras, como também consiste na máxima impureza: na combinação ou mistura (μίξις) de vários regimes e, melhor ainda, de todos. É o famoso “regime misto”, a constituição que Aristóteles, na falta de um nome específico, designa pelo nome genérico de todas elas: politeia, “república”. O regime misto – que já interessou intensamente a Platão e acabaria tendo uma história tão longa como ideia política, se não como realidade efetiva nos Estados – resulta do

---

*97 Política*, VI (IV), 11, 1296b7-12.

ato de combinar engenhosamente todas as constituições conhecidas, para extrair de cada uma delas suas vantagens e evitar seus inconvenientes, suas falhas que fizeram com que nenhuma seja estável. Ortega observou<sup>98</sup> que essa é uma solução desesperada, consequência da absoluta desconfiança em relação a todos os regimes, depois de tê-los ensaiado e os visto fracassar; é – disse ele – a “panaceia máxima” dos antigos boticários, a mistura de todos os medicamentos quando nenhum dos remédios isolados se mostrou eficaz. O regime misto é a expressão política positiva do fracasso de todas as formas de governo.

Ao chegar aqui, Aristóteles subordina tudo a dois pontos: primeiro, a possibilidade de existência; segundo, a estabilidade uma vez estabelecido o regime. “Consideraremos agora – diz ele – qual é a melhor forma de governo e qual é o melhor tipo de vida para a maioria das cidades e para a maioria dos homens, sem pressupor um nível de virtude que esteja para além das pessoas ordinárias, nem uma educação que requeira condições afortunadas de natureza e de recursos, nem um regime à medida de todos os desejos (κατ’ εὐχὴν), mas sim um tipo de vida tal que dela a maioria dos homens possa participar e um regime que esteja ao alcance da maioria das cidades”<sup>99</sup>. Trata-se do abandono da posição tradicional dos escritores políticos: em vez de fingir certas condições ideais para estabelecer nelas um regime “a seu bel-prazer” – que poderia ser uma boa tradução

98 Em seu curso sobre “Uma nova interpretação da História universal”, no Instituto de Humanidades (1948-1949). Posteriormente, em 1949-1950, o Instituto de Humanidades estudou – com a colaboração do próprio Ortega e dos professores Díez del Corral, Valdecasas, García Pelayo, Ollero e Ramiro – o tema geral “O regime misto como ideia e forma política”.

99 *Política*, VI (IV), 11, 1295a25-31.

da expressão grega κατ' εὐχὴν –, Aristóteles se atém às possibilidades médias reais, para se perguntar o que é possível fazer nas cidades, nessas que existem no mundo, não em um lugar sonhado. Deve se contar com as condições reais, porque uma boa legislação não consiste em que as leis estejam bem estabelecidas e não sejam obedecidas, mas sim em que elas sejam obedecidas e, apenas em segundo lugar, que elas sejam boas<sup>100</sup>.

O regime misto é o mais seguro e estável: esta é a sua excelência e sua justificação. Ele deve aproveitar o equilíbrio das distintas forças políticas e, com elas, constituir a sua própria força e assegurar assim sua permanência. “Uma república bem misturada – diz Aristóteles – deve parecer ser tanto ambos os regimes [democracia e oligarquia] e nenhum deles; e conservar-se por si mesma e não pelo exterior – e, por si mesma, *não porque aqueles que querem esse regime sejam maioria* (pois essa condição poderia ocorrer em algum regime ruim), *mas porque absolutamente nenhuma das partes da cidade quer outro regime*”<sup>101</sup>. Para conseguir isso, o regime em questão, a politeia ou república, deve ser um regime *intermediário* (μεταξύ), constituído politicamente pela classe média. Aqui, junto à sua experiência histórica, Aristóteles faz intervir sua teoria do meio termo (μεσότης), que é o nervo de sua teoria ética da virtude e tem profundas raízes metafísicas. O regime intermediário é o melhor, “posto que é o único livre de sedições”, μόνη γὰρ ἀστασίαστος<sup>102</sup>.

Disso e apenas disso se trata. O ciclo se encerra. Desde os tempos mais felizes de Hipódamo foram feitas todas as experiências, foram en-

100 *Política*, VI (IV), 8, 1294a3-7.

101 *Política*, VI (IV), 9, 1294b34-40.

102 *Política*, VI (IV), 11, 1296a7.

saiadas todas as formas, tentou-se melhorar a ordem política desde todos os pontos de vista. Aristóteles, na hora vespertina da polis, está de volta de todos os reformismos. Há algo mais importante do que as qualidades políticas da cidade: sua existência. A dissociação ameaça toda a vida grega. O acordo se perdeu há muitos anos; já não se sabe o que é bom e o que é ruim, o que é justo nem o que é injusto; não se sabe, sobretudo, quem deve mandar. Aristóteles se detém sobre si mesmo e, renunciando àquilo que era mais caro para um grego – o irreal –, inclina-se sobre a realidade histórica, sobre o incessante movimento político do último século, sobre as constituições pacientemente colecionadas – e busca extrair desse material a fórmula que torne possível uma nova conciliação, uma mínima segurança, para que os homens possam seguir tendo os arcos de suas vidas com alguma esperança de que a felicidade seja seu alvo. Aquilo que nos resta desse hercúleo trabalho de Aristóteles é o que conhecemos como os oito livros de sua *Política*. [...]

## ESQUEMA DO CONTEÚDO DA POLÍTICA

Como no original não existem títulos de livros nem de capítulos – e nos pareceu conveniente introduzi-los no texto –, apresentamos aqui um esquema do conteúdo da *Política* aristotélica, que serve de sinopse e também de índice de temas. [...]

## LIVRO I

### A cidade e seus elementos

- Cap. 1-2. As comunidades elementares – casa, aldeia – e a comunidade perfeita ou cidade. O homem como animal social ou político.
- Cap. 3. A casa como elemento da cidade.
- Cap. 4-7. A escravidão.
- Cap. 8-11. A economia: propriedade e crematística.
- Cap. 12-13. As relações familiares e as diversas virtudes.

## LIVRO II

### As constituições mais perfeitas

- Cap. 1-5. *A República* de Platão.
- Cap. 6. *As Leis* de Platão.
- Cap. 7. O regime ideal de Faleas da Calcedônia.
- Cap. 8. Hipódamo de Mileto. Os perigos do reformismo. A lei.
- Cap. 9. O regime da Lacedemônia.
- Cap. 10. O regime de Creta.
- Cap. 11. O regime de Cartago.
- Cap. 12. Diversos legisladores: Sólon, Zaleuco, Carondas, Onomácri-to, Filolau, Faleas, Drácon, Pítaco, Androdamas.

### LIVRO III

#### Teoria do cidadão e tipos de regime

- Cap. 1-5. O cidadão. A virtude do cidadão e a virtude do homem. A cidadania e o poder político.
- Cap. 6-8. Classificação dos regimes.
- Cap. 9-13. Democracia e oligarquia. Justiça e igualdade.
- Cap. 14-18. A monarquia e suas diversas formas.

### LIVRO IV (VII)

#### A felicidade e o regime ideal

- Cap. 1-3. Os bens e a felicidade no indivíduo e nas cidades.
- Cap. 4-12. O melhor regime: população, território, comunicações, caráter, estrutura social, localização e construção da cidade.
- Cap. 13-15. A felicidade e a formação do homem.
- Cap. 16. A regulação do matrimônio e a procriação.
- Cap. 17. A puericultura.

### LIVRO V (VIII)

#### A educação dos jovens

- Cap. 1-3. O plano geral da educação.
- Cap. 4. A educação física.
- Cap. 5-7. A música e sua função educativa.

## LIVRO VI (IV)

### Os diversos regimes e sua realização

- Cap. 1-10. As variedades dos regimes: democracia, oligarquia, aristocracia, república, tirania.
- Cap. 11-13. A república ou regime misto. As condições e os recursos da estabilidade política.
- Cap. 14-16. A estrutura interna das constituições e o equilíbrio dos poderes na cidade.

## LIVRO VII (V)

### A instabilidade dos regimes

- Cap. 1-4. Teoria geral das revoluções e mudanças políticas. A experiência histórica e seus ensinamentos.
- Cap. 5-12. As revoluções e as mudanças nas diversas formas de regime e seus remédios: nas democracias (cap. 5); nas oligarquias (cap. 6); nas aristocracias e nas repúblicas (cap. 7); precauções para evitar a sedição (cap. 8-9); monarquia e tirania: suas diferenças, riscos e defesa (cap. 10-11); escassa duração da tirania; crítica das mudanças políticas na República de Platão (cap. 12).

LIVRO VIII (VI)

Organização e segurança das democracias e oligarquias

- Cap. 1-5. Os princípios e as diversas formas da democracia. Liberdade e igualdade. A segurança das democracias.
- Cap. 6-7. As formas de oligarquia e sua organização.
- Cap. 8. As magistraturas na cidade.

## A teoria política de Aristóteles\*

Fred Miller

Tradução: Christian Perret\*\* e Tomás Troster\*\*\*

---

\* Artigo publicado originalmente na *Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP)* – disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/aristotle-politics/> (acesso em 22/09/2022). Agradecemos ao autor e à SEP pela permissão concedida para a publicação da presente tradução. De todo o texto e de seus três suplementos, suprimimos apenas a sua (extensa) bibliografia, que o leitor facilmente encontrará na entrada original da SEP. Todas as notas ao texto são de nossa autoria.

\*\* Bacharel em Filosofia pela PUC-SP, mestre e doutorando em Filosofia pela USP. E-mail: [perret@usp.br](mailto:perret@usp.br).

\*\*\* Professor da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP). Doutor em Filosofia pela USP e bacharel e licenciado em Filosofia pela PUC-SP. E-mail: [ttroster@gmail.com](mailto:ttroster@gmail.com).

Aristóteles (384-322 a.C.) foi um filósofo, lógico e cientista grego. Junto com seu mestre Platão, Aristóteles é geralmente visto como um dos pensadores mais influentes da antiguidade em diversas áreas da filosofia, incluindo a teoria política. Aristóteles nasceu em Estagira, no norte da Grécia, e seu pai era médico na corte do rei da Macedônia. Quando jovem, estudou em Atenas, na Academia de Platão. Após a morte deste, Aristóteles deixou Atenas para realizar estudos filosóficos e biológicos na Ásia Menor e em Lesbos e, então, foi convidado pelo Rei Felipe II da Macedônia para se tornar preceptor de seu jovem filho, Alexandre, o Grande. Pouco depois de Alexandre suceder seu pai, consolidar a conquista das cidades-estado gregas e dar início à invasão do Império Persa, Aristóteles regressou como residente estrangeiro a Atenas, onde era amigo próximo de Antípatro, o vice-rei macedônio. Nesse período (335-323 a.C.), ele escreveu – ou ao menos trabalhou – em alguns de seus principais tratados, incluindo a *Política*. Quando Alexandre subitamente morreu, Aristóteles teve de fugir de Atenas por causa de suas conexões macedônias e morreu pouco depois. A vida de Aristóteles parece ter influenciado seu pensamento político de várias maneiras: seu interesse pela biologia parece se refletir no naturalismo de sua política; seu interesse pela política comparada e sua simpatia pela democracia e pela monarquia possivelmente foram motivados por suas viagens e suas experiências em diferentes sistemas políticos; embora tenha reagido de maneira crítica a seu mestre Platão, Aristóteles serviu-se copiosamente da *República*, do *Político* e das *Leis*; e sua própria *Política* tem como objetivo orientar governantes e estadistas, refletindo sua vivência nos altos círculos políticos que frequentou.

- 1. A ciência política em geral
- 2. A visão aristotélica da política
- 3. Teoria geral das constituições e da cidadania
- 4. Estudo de constituições específicas
- 5. Aristóteles e a política moderna
- Glossário de termos aristotélicos
- Suplemento 1: Características e problemas da Política de Aristóteles
- Suplemento 2: Pressupostos da Política de Aristóteles
- Suplemento 3: Naturalismo político

## 1. A ciência política em geral

A palavra “política” usada atualmente é uma derivação do grego *politikos* – “relativo ou pertencente à pólis”. (O termo grego *polis* será traduzido aqui como “cidade-estado”. Ele também é traduzido como “cidade” ou simplesmente aportuguesado como “pólis”. As cidades-estado como Atenas e Esparta eram unidades relativamente pequenas e coesas, nas quais questões políticas, religiosas e culturais se interligavam. Seu grau de similaridade com os estados-nações modernos é controverso.) A palavra utilizada por Aristóteles para designar a “política” é *politikê*, que é uma abreviação de *politikê epistêmê* ou “ciência política”. Ela pertence a uma das três principais ramificações da ciência que Aristóteles distingue por seus fins e objetos. A ciência contemplativa (que inclui a física e a metafísica) se ocupa da verdade pela verdade ou do conhecimento pelo

conhecimento; a ciência prática se ocupa do agir bem; e a ciência produtiva se ocupa da criação de objetos úteis e belos (*Tópicos* VI.6.145a14-16, *Metafísica* VI.1.1025b24, XI.7.1064a16-19, *EN* VI.2.1139a26-28). A política é uma ciência prática, já que trata da ação nobre ou da felicidade dos cidadãos (embora ela se pareça com uma ciência produtiva, na medida em que procura criar, preservar e reformar sistemas políticos). Aristóteles, então, concebe a política como uma disciplina normativa ou prescritiva – mais do que como uma investigação puramente empírica ou descritiva.

Na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles descreve como “ciência política” o tema de seu tratado, caracterizando-a como a ciência mais soberana de todas<sup>1</sup>. É ela que prescreve quais ciências devem ser estudadas na cidade-estado e, além disso, as demais ciências – como a ciência militar, a retórica e a administração da casa – recaem sob sua autoridade. Uma vez que ela governa as outras ciências práticas, os fins destas servirão como meios para o seu fim – que nada mais é do que o bem humano. “Mesmo que o fim seja o mesmo para um indivíduo e para uma cidade-estado, de qualquer modo, o fim da cidade-estado parece ser superior e mais completo de se alcançar e preservar. Pois, ainda que ele seja digno de ser alcançado por apenas um indivíduo, é mais nobre e mais divino alcançá-lo para uma nação ou cidade-estado” (*EN* I.2.1094b7-10). As duas obras éticas (*Ética Nicomaqueia* e *Ética Eudêmia*) explicam os princípios que constituem os fundamentos da Política: que a felicidade é o maior dos bens humanos,

---

1 Fred Miller utiliza aqui a expressão “the most authoritative science”, que também poderia ser traduzida como “a ciência que possui mais autoridade” ou “a mais dominante das ciências”. Optamos pelo adjetivo “soberano” (“sovereign”, em inglês), que é aquele indicado pelo autor no glossário como a tradução de *kyrios*.

que a felicidade é a atividade da virtude moral definida em termos do meio e que a justiça ou o bem comum é o bem da política. A ciência política de Aristóteles, então, abrange os dois campos que os filósofos modernos distinguem como ética e filosofia política<sup>2</sup>. Em seu sentido estrito, a filosofia política é basicamente o assunto de seu tratado chamado *Política*<sup>3</sup>.

## 2. A visão aristotélica da política

A ciência política estuda as tarefas do político ou estadista (*politikos*), de um modo relativamente similar ao modo como a ciência médica trata do trabalho do médico (cf. *Política* IV.1). Com efeito, trata-se de um conjunto de conhecimentos que tais praticantes – se eles de fato são especialistas – também exercerão na realização de suas funções. A tarefa mais importante para o político é, no papel de legislador (*nomothetês*), traçar a constituição apropriada para a cidade-estado. Isso envolve estabelecer para os cidadãos – de forma duradoura – leis, costumes e instituições (incluindo um sistema de educação moral). Uma vez que a constituição esteja em vigor, o político precisará tomar as medidas apropriadas para preservá-la, para introduzir reformas quando necessário e para prevenir desdobramentos que possam subverter o sistema político. Essa é a esfera da ciência legislativa, a qual Aristóteles considera como mais importante

---

2 Aqui, Fred Miller indica o artigo da SEP “Aristotle’s Ethics” [“A ética de Aristóteles”], de Richard Kraut, disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/aristotle-ethics/> (acesso em 22/09/2022).

3 Para uma discussão mais aprofundada sobre o tema, o autor indica o suplemento “Características e problemas da política de Aristóteles”, que está incluído no final da presente tradução.

do que a política enquanto prática de atividade política cotidiana, como a aprovação de decretos (cf. *EN VI.8*).

Aristóteles frequentemente compara o político a um artesão. A analogia é imprecisa porque a política, no sentido estrito da ciência legislativa, é uma forma de conhecimento prático, ao passo que um ofício como a arquitetura ou a medicina é uma forma de conhecimento produtivo. No entanto, a comparação é válida na medida em que o político produz, opera e mantém um sistema legal de acordo com princípios universais (*EN VI.8* e *X.9*). Para apreciar essa analogia, é conveniente observar que Aristóteles explica a produção de um artefato em termos de quatro causas, tal como um copo de bebida: a causa material, a formal, a eficiente e a final (*Física II.3* e *Metafísica A.2*). Por exemplo, argila (causa material) é moldada em uma forma quase cilíndrica fechada em uma das extremidades (causa formal) por um ceramista (causa eficiente ou motriz) para que possa conter líquido (causa final)<sup>4</sup>.

Também é possível explicar a existência da cidade-estado em termos das quatro causas. Trata-se de um tipo de comunidade (*koinônia*), ou seja, um conjunto de partes que têm algumas funções e alguns interesses em comum (*Política II.1.1261a18*, *III.1.1275b20*). Portanto, ela é composta de partes, as quais Aristóteles descreve de várias maneiras em diferentes contextos: como casas, ou classes econômicas (por exemplo, os ricos e os pobres), ou demos (ou seja, unidades políticas locais). Mas,

---

4 Para uma discussão sobre as quatro causas, Fred Miller indica o artigo “Aristotle’s Natural Philosophy” [“A filosofia natural de Aristóteles”], de Istvan Bodnar, disponível na SEP: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/aristotle-natphil/> (acesso em 08/08/2022).

em última instância, a cidade-estado é composta de cidadãos individuais (cf. *Pol.* III.1.1274a38-41), que, junto com os recursos naturais, são a “matéria” ou “equipamento” do qual a cidade-estado é formada (cf. *Pol.* VII.14.1325b38-41).

A causa formal da cidade-estado é a sua constituição (*politeia*). Aristóteles define a constituição como “uma certa ordenação dos habitantes da cidade-estado” (*Pol.* III.1.1274b32-41). Ele também fala da constituição de uma comunidade como “a forma do conjunto”, argumentando que o fato de uma comunidade ser ou não a mesma ao longo do tempo depende de ela ter ou não a mesma constituição (*Pol.* III.3.1276b1-11). A constituição não é um documento escrito, mas um princípio organizador imanente, análogo à alma de um organismo. Portanto, a constituição é também “o modo de vida” dos cidadãos (*Pol.* IV.11.1295a40-b1, VII.8.1328b1-2). Aqui, os cidadãos são aquela minoria da população residente que possui plenos direitos políticos (*Pol.* III.1.1275b17-20).

A existência da cidade-estado também requer uma causa eficiente, a saber, seu governante. Na visão de Aristóteles, uma comunidade de qualquer tipo só pode possuir ordem se ela tiver uma autoridade ou elemento governante. Esse princípio governante é definido pela constituição, que estabelece os critérios para as magistraturas ou funções políticas – e, em particular, para a magistratura soberana (*Pol.* III.6.1278b8-10; cf. IV.1.1289a15-18). No entanto, em um nível mais profundo, deve haver uma causa eficiente para explicar por que uma cidade-estado inicialmente adquire sua constituição. Aristóteles afirma que “a pessoa que primei-

ro estabeleceu [a cidade-estado] é a causa de grandes benefícios” (*Pol.* I.2.1253a30-1). Essa pessoa foi evidentemente o legislador (nomothetês), alguém como Sólon de Atenas ou Licurgo de Esparta, que fundou a constituição. Aristóteles compara o legislador – ou o político, de maneira mais geral – a um artesão (*dêmiourgos*) como um tecelão ou construtor de navios, que transforma uma matéria em um produto acabado (*Pol.* II.12.1273b32-33, VII.4.1325b40-1326a5).

A noção de causa final domina a Política de Aristóteles desde suas linhas iniciais:

Uma vez que vemos que toda cidade-estado é um tipo de comunidade e que toda comunidade é estabelecida em vista de algum bem (pois todos fazem tudo em vista do que eles acreditam ser bom), é claro que toda comunidade visa a algum bem e a comunidade mais elevada entre todas e que inclui todas as demais visa ao maior dos bens, ou seja, ao bem mais elevado de todos. Isso é o que é chamado de cidade-estado ou comunidade política. [I.1.1252a1-7]

Logo depois, ele afirma que a cidade-estado surge com o objetivo de garantir a vida, mas existe para propiciar a boa vida (*Pol.* I.2.1252b29-30). O lema de que a vida boa ou a felicidade é o próprio fim da cidade-estado repete-se ao longo de toda a *Política* (III.6.1278b17-24, 9.1280b39; VII.2.1325a7-10).

Em resumo, a cidade-estado é um composto hilemórfico (ou seja, de matéria e forma) de uma população determinada (ou seja, um corpo de cidadãos) em um dado território (causa material) e uma constituição (causa formal). A própria constituição é moldada pelo legislador e governada

pelos políticos, que são como artesãos (causa eficiente) e a constituição define o objetivo da cidade-estado (causa final, *Pol.* IV.1.1289a17-18). A análise hilemórfica de Aristóteles tem importantes implicações práticas para ele: assim como um artesão não deve tentar impor uma forma sobre materiais para os quais ela é inadequada (por exemplo, construir uma casa com areia), o legislador também não deve estabelecer ou alterar leis que sejam contrárias à natureza dos cidadãos. Em plena conformidade, Aristóteles descarta esquemas utópicos, como os da *República* de Platão, que propõem que as crianças e os bens materiais pertençam comumente a todos os cidadãos. Pois isso vai contra o fato de que “as pessoas dão mais atenção aos seus próprios bens, menos ao que é comum, ou apenas tanto quanto lhes cabe dar atenção [ao que é comum]” (*Pol.* II.3.1261b33-35). Aristóteles também desconfia da inovação política casual, uma vez que ela pode ter o efeito colateral nocivo de minar o hábito dos cidadãos de obedecer à lei (*Pol.* II.8.1269a13-24)<sup>5</sup>.

É nos seguintes termos, então, que Aristóteles compreende o problema normativo fundamental da política: qual é a forma constitucional que o legislador deve estabelecer e preservar, em qual matéria e em vista de qual fim?

---

<sup>5</sup> Para uma discussão adicional sobre os fundamentos da Política de Aristóteles, o autor indica o suplemento “Pressupostos da Política de Aristóteles”, também incluído no final da presente tradução.

### 3. Teoria geral das constituições e da cidadania

Aristóteles afirma que “o político e legislador está totalmente ocupado com a cidade-estado – e a constituição é uma certa forma de organizar aqueles que habitam a cidade-estado” (*Pol.* III 1.1274b6-8). Sua teoria geral das constituições é apresentada no livro III da *Política*. Ele inicia sua exposição com uma definição de cidadão (*politês*), já que a cidade-estado é por natureza uma entidade coletiva, uma multidão de cidadãos. Os cidadãos se distinguem de outros habitantes, como estrangeiros residentes e escravos; e mesmo as crianças e os idosos não são cidadãos em sentido absoluto (e tampouco o são a maioria dos trabalhadores comuns). Após uma análise mais aprofundada, Aristóteles define o cidadão como uma pessoa que tem o direito (exousia) de participar em cargos (ou magistraturas) deliberativos ou judiciais (1275b18-21). Em Atenas, por exemplo, os cidadãos tinham o direito de participar da assembleia, do conselho e de outros órgãos, ou de fazer parte de júris. O sistema Ateniense se diferenciava de uma democracia representativa moderna pelo fato de que os cidadãos se envolviam mais diretamente no governo. Embora a cidadania plena tendesse a ser restrita nas cidades-estado gregas (com mulheres, escravos, estrangeiros e alguns outros excluídos), os cidadãos estavam engajados com mais profundidade do que em democracias representativas modernas, porque eles se envolviam de modo mais direto na atividade de governar. Isso se reflete na definição aristotélica de cidadão (em sentido absoluto). Além disso, ele define a cidade-estado (em sentido absoluto) como uma

multidão de tais cidadãos que é adequada para uma vida autossuficiente (1275b20-21).

Aristóteles define a constituição (*politeia*) como uma maneira de organizar as magistraturas da cidade-estado e, particularmente, a magistratura soberana (*Pol.* III.6.1278b8-10; cf. IV.1.1289a15-18). A constituição, então, define o corpo governante, que assume diferentes formas: por exemplo, em uma democracia é o povo e, em uma oligarquia, um grupo seletivo (os ricos ou bem nascidos). Antes de tentar distinguir e avaliar constituições diversas, Aristóteles pondera duas questões. A primeira é: por que uma cidade-estado vem a ser? Ele retoma a tese – defendida na *Política* I.2 – de que os seres humanos são por natureza animais políticos, que naturalmente querem viver juntos<sup>6</sup>.

Aristóteles então acrescenta: “o bem comum também os reúne na medida em que cada um deles alcança a vida nobre. Este é, acima de tudo, o fim para todos, tanto em comum quanto separadamente” (*Pol.* III.6.1278b19-24). A segunda questão é: quais são as diferentes formas de governo pelas quais um indivíduo ou um grupo pode governar outro? Aristóteles distingue diversos tipos de governo, com base na natureza da alma do governante e do subordinado. Primeiramente, ele considera o governo despótico, que é exemplificado na relação entre mestre e escravo. Aristóteles pensa que essa forma de governo se justifica no caso dos escravos naturais, que (ele afirma sem evidências) carecem de uma faculdade deliberativa e, portanto, necessitam de um mestre natural para

---

6 Sobre o assunto, o autor indica o suplemento “Naturalismo político”, incluído no final da presente tradução.

direcioná-los (*Pol.* I.13.1260a12; a escravidão é amplamente defendida na *Política* I.4-8). Embora um escravo natural supostamente se beneficie de ter um mestre, o governo despótico ainda existe primordialmente em benefício do mestre e, apenas acidentalmente, em benefício do escravo (III.6.1278b32-7). (Aristóteles não apresenta nenhum argumento para isto: se algumas pessoas são congenitamente incapazes de governar a si mesmas, por que elas não deveriam ser governadas primordialmente em vistas de seu próprio bem?) Em seguida, Aristóteles considera o governo paterno e conjugal, os quais ele também vê como defensáveis: “o macho tem por natureza mais capacidade de liderança do que a fêmea, a menos que sua constituição seja de algum modo contrária à natureza, assim como o ancião e mais perfeito [tem por natureza mais capacidade de liderança] do que o jovem e mais imperfeito” (I.12.1259a39-b4).

Aristóteles é persuasivo quando argumenta que as crianças precisam da supervisão de adultos, porque sua racionalidade é “imperfeita” (*ateles*) ou imatura. Mas ele não é convincente para os leitores modernos quando alega (sem fundamentação) que, apesar de as mulheres possuírem uma faculdade deliberativa, ela é “sem autoridade” (*akyron*), de modo que as fêmeas precisariam de uma supervisão masculina (*Pol.* I.13.1260a13-14). (Os argumentos de Aristóteles sobre os escravos e as mulheres parecem tão fracos que alguns comentadores os consideram irônicos. No entanto, aquilo que é óbvio para um leitor moderno pode não ter sido assim para um grego antigo, então, não necessariamente devemos supor que a reflexão de Aristóteles tenha sido desonesta.) É digno de nota,

no entanto, que o governo paterno e conjugal são devidamente praticados para o bem do governado (respectivamente, para o bem da criança e da esposa), assim como artes como a medicina ou a ginástica são praticadas para o bem do paciente (*Pol.* III.6.1278b37-1279a1). Nesse sentido, elas se assemelham ao governo político, que é a forma de governo apropriada quando o governante e o governado possuem capacidades racionais iguais e semelhantes. Isso é exemplificado por cidadãos naturalmente iguais que se revezam para governar em benefício uns dos outros (1279a8-13). E isso estabelece o cenário para a afirmação basilar da teoria constitucional aristotélica: “as constituições que visam o bem comum são corretas e justas em sentido absoluto, ao passo que as que visam somente os benefícios para os governantes são corrompidas e injustas, porque elas impõem um governo despótico que é inapropriado para uma comunidade de pessoas livres” (1279a17-21).

A distinção entre as constituições corretas e corrompidas se associa à constatação de que o governo pode ser constituído por uma única pessoa, por alguns poucos ou por uma multidão. Portanto, existem seis formas constitucionais possíveis (*Política* III.7):

	<b>Correta</b>	<b>Corrompida</b>
<b>Um governante</b>	Monarquia	Tiranía
<b>Poucos governantes</b>	Aristocracia	Oligarquia
<b>Muitos governantes</b>	Regime constitucional <sup>7</sup>	Democracia

<sup>7</sup>Aqui e na sequência do texto, Fred Miler usa a palavra “polity” para se referir ao termo grego “politeia”, que ora traduzimos como “regime constitucional”, ora mantivemos o termo grego latinizado (“politeia”).

Essa classificação em seis tipos (que foi sem dúvida adaptada do *Político* 302c-d, de Platão) prepara o terreno para a investigação aristotélica sobre a melhor constituição, ainda que ela seja modificada de diversas maneiras ao longo da *Política*. Por exemplo, Aristóteles observa que a classe dominante na oligarquia (literalmente, o governo dos *oligoí*, quer dizer, de poucos) é tipicamente a classe dos ricos, ao passo que em uma democracia (literalmente, o governo do *dêmos*, isto é, do povo) é a classe pobre, de modo que essas classes econômicas deveriam ser incluídas na definição dessas formas de governo (cf. *Pol.* III.8, IV.4 e VI.2 para versões alternativas). Além disso, o regime constitucional é descrito posteriormente como um tipo de constituição “mista” caracterizado pelo governo do grupo “médio” de cidadãos, uma classe moderadamente privilegiada entre os ricos e os pobres (*Pol.* IV.11).

A teoria constitucional de Aristóteles é baseada em sua teoria da justiça, que é exposta no livro V da *Ética Nicomaqueia*. Aristóteles distingue dois sentidos diferentes, porém relacionados, de “justiça” – universal e particular – e ambos exercem um papel importante em sua teoria constitucional. Em primeiro lugar, em seu sentido universal, “justiça” significa “legalidade” e diz respeito ao bem comum e à felicidade da comunidade política (*EN* V.1.1129b11-19, cf. *Pol.* III.12.1282b16-17). A concepção de justiça universal reforça a distinção entre a constituição correta (justa) e a corrompida (injusta). Mas o que exatamente significa o “bem comum” (*koinion sympheron*) é uma questão controversa entre os estudiosos. Algumas passagens dão a entender que a justiça implica

o bem de todos os cidadãos; por exemplo, todo cidadão da melhor constituição tem uma reivindicação justa à propriedade privada e a uma educação (*Pol.* VII.9.1329a23-4, 13.1332a32-8). Mas Aristóteles também concede que seja “de algum modo” justo condenar cidadãos poderosos ao ostracismo, mesmo que eles não tenham sido condenados por crime algum (III.13.1284b15-20). Se Aristóteles de fato considerava ou não o bem comum como a preservação dos interesses de todo e cada cidadão, isso é objeto de divergências e tem implicações diretas no modo como os pensadores modernos compreendem se ele antecipou ou não – e em que medida – uma teoria dos direitos individuais<sup>8</sup>.

Em segundo lugar, em seu sentido particular, “justiça” significa “igualdade” ou “equidade”<sup>9</sup> – e isso inclui a justiça distributiva, segundo a qual diferentes indivíduos possuem uma reivindicação justa a partes de algum recurso comum, como a propriedade. Aristóteles analisa argumentos a favor e contra as diferentes constituições como aplicações diferentes do princípio da justiça distributiva (*Pol.* III.9.1280a7-22). Todos concordam, diz ele, que a justiça envolve tratar igualmente pessoas iguais e tratar desigualmente pessoas desiguais, mas não estão de acordo em relação ao padrão pelo qual os indivíduos são considerados igualmente (ou desigualmente) merecedores ou dignos de mérito. Ele assume sua própria análise da justiça distributiva estabelecida na *Ética Nicomaqueia* V.3: a justiça

---

<sup>8</sup> Para interpretações distintas sobre esse ponto, Fred Miller indica um trabalho de sua autoria e outro de Richard Kraut – sem precisar exatamente quais títulos de sua bibliografia são esses.

<sup>9</sup> Escolhemos o termo “equidade” para traduzir “fairness” – que também costuma ser vertido como “razoabilidade”, “justiça” ou “imparcialidade”.

requer que os benefícios sejam distribuídos na proporção de seu mérito ou merecimento. Os oligarcas equivocadamente pensam que aqueles que são superiores em termos de riqueza também deveriam ter direitos políticos superiores, ao passo que os democratas sustentam que aqueles que são iguais em nascimento livre deveriam também ter direitos políticos iguais. Ambas as concepções de justiça política estão equivocadas na visão de Aristóteles, pois elas assumem uma falsa concepção do fim último da cidade-estado. A cidade-estado não é nem um empreendimento comercial para maximizar a riqueza (como supõem os oligarcas) nem uma associação para promover a liberdade e a igualdade (como sustentam os democratas). Em vez disso, Aristóteles argumenta: “a boa vida é o fim da cidade-estado”, ou seja, uma vida que consiste em ações nobres (1280b39-1281a4). Portanto, a concepção correta de justiça é a aristocrática, atribuindo direitos políticos àqueles que contribuem plenamente para a comunidade política, ou seja, àqueles que têm virtude e também propriedade e liberdade (1281a4-8). Isso é o que Aristóteles entende por uma constituição “aristocrática”: literalmente, o governo dos *aristoi*, isto é, das melhores pessoas. Aristóteles explora as implicações desse argumento no restante do livro III da *Política*, considerando as concepções antagônicas do Estado de Direito e do governo de um único indivíduo sumamente virtuoso. Aqui, a monarquia absoluta é um caso limite da aristocracia. Mais uma vez, nos livros VII e VIII, Aristóteles descreve a constituição ideal na qual os cidadãos são plenamente virtuosos.

Embora a justiça seja, na concepção de Aristóteles, a principal virtude política (*Pol.* III.9.1283a38-40), a outra grande virtude social, a amizade, não deve ser subestimada, pois as duas virtudes trabalham lado a lado para assegurar todo tipo de associação (*EN* VIII.9.1159b26-7). A justiça permite que os cidadãos de uma cidade-estado compartilhem pacificamente os benefícios e os fardos da cooperação, ao passo que a amizade os mantém unidos e os impede de se dividirem em facções beligerantes (cf. *Pol.* II.4.1262b7-9). Dos amigos se espera que eles tratem uns aos outros com justiça, mas a amizade vai além da justiça, porque ela é um vínculo mútuo e complexo no qual os indivíduos escolhem o bem para os outros e confiam que os outros escolham o bem para eles (cf. *EE* VII.2.1236a14-15, b2-3; *EN* VIII.2.1155b34-3.1156a10). Uma vez que escolher o bem para o outro é essencial para a amizade e existem três maneiras diferentes pelas quais uma coisa pode ser chamada de “boa” para um ser humano – ela pode ser virtuosa (ou seja, boa em sentido absoluto), útil ou agradável –, também existem três tipos de amizade: a hedonística, a utilitarista e a virtuosa. A amizade política (ou cívica) é uma espécie de amizade utilitarista – e é a forma mais importante de amizade utilitarista, porque a pólis é a maior das comunidades. Oposta à amizade política está a inimizade, que leva à facção ou à guerra civil (*stasis*) ou mesmo à revolução política e à ruptura da pólis, como se discute no livro V da *Política*. Aristóteles apresenta concepções gerais da amizade política ou cívica como parte de sua teoria geral da amizade na *Ética Eudêmia* VII.10 e na *Ética Nicomaqueia* VIII.9-12.

#### 4. Estudo de constituições específicas

O objetivo da ciência política é o de guiar “o bom legislador e o verdadeiro político” (*Pol.* IV.1.1288b27). Como qualquer arte ou ciência completa, ela deve estudar uma série de questões que dizem respeito ao seu objeto de estudo. Por exemplo, a ginástica (educação física) estuda que tipo de treinamento é o melhor ou mais adaptado ao corpo que é naturalmente o melhor, que tipo de treinamento é melhor para a maioria dos corpos e que capacidades são apropriadas para alguém que não deseja a condição ou o conhecimento apropriado para competições de atletismo. A ciência política estuda uma gama comparável de constituições (1288b21-35): primeiro, a constituição que é a melhor em sentido absoluto, isto é, “aquela que está mais de acordo com os nossos desejos sem nenhum impedimento externo”; depois, a constituição que é a melhor segundo as circunstâncias, “pois é provavelmente impossível para muitas pessoas alcançar a melhor constituição”; em terceiro lugar, a constituição que serve ao objetivo que uma dada população tem, ou seja, aquela que é a melhor “baseada em uma hipótese”: “pois [o cientista político] deve ser capaz de estudar uma dada constituição, tanto como ela pode vir a ser originalmente, quanto – quando ela de fato vier a ser – como ela pode ser preservada pelo maior período de tempo; refiro-me, por exemplo, a uma determinada cidade que pode não ser governada pela melhor constituição, nem mesmo estar provida das coisas necessárias, nem ser a [melhor] possível nas circunstâncias existentes, mas ser de um tipo mais básico”. Portanto, a ciência política aristotélica não está confinada ao sistema ideal, mas tam-

bém investiga a segunda melhor constituição ou mesmo sistemas políticos inferiores, pois isso pode ser o mais próximo da justiça política plena que o legislador pode alcançar nas circunstâncias dadas.

Em relação à constituição ideal ou “que está de acordo com os nossos desejos”, Aristóteles critica as opiniões de seus antecessores na *Política* e depois oferece um esboço um tanto esquemático de sua própria concepção nos livros VII e VIII. Apesar de ter sido influenciado por seu mestre Platão, Aristóteles é extremamente crítico em relação à constituição ideal apresentada na *República*, argumentando que ela supervaloriza a unidade política, adota um sistema de comunismo que é impraticável e que é inimigo da natureza humana, além de negligenciar a felicidade dos cidadãos individuais (*Política* II.1-5). Em contraste, na “melhor constituição” de Aristóteles, cada cidadão possuirá virtude moral e os recursos para realizá-la na prática e, assim, alcançará uma vida de excelência e felicidade plena (cf. *Pol.* VII.13.1332a32-8). Todos os cidadãos ocuparão cargos políticos e possuirão propriedade privada, pois “deve-se chamar a cidade-estado de feliz não ao olhar para uma parte dela, mas para todos os cidadãos” (*Pol.* VII.9.1329a22-3). Além disso, haverá um sistema de educação comum para todos os cidadãos, pois eles compartilham o mesmo fim (*Pol.* VIII.1).

Se (como é o caso da maioria das cidades-estado existentes) a população carece das capacidades e recursos para a felicidade plena, o legislador, no entanto, deve se contentar em elaborar uma constituição adequada (*Política* IV.11). O segundo melhor sistema normalmente assume a

forma de uma *politeia* (na qual os cidadãos possuem um grau de virtude inferior e mais comum) ou constituição mista (combinando características da democracia, da oligarquia e, quando possível, da aristocracia, de modo que nenhum grupo de cidadãos esteja em posição de abusar de seus direitos). Aristóteles argumenta que, para as cidades-estado que ficam aquém do ideal, a melhor constituição é aquela controlada por uma numerosa classe média que se situa entre os ricos e os pobres. Pois aqueles que possuem com moderação os bens da fortuna acham “mais fácil obedecer a regra da razão” (*Pol.* IV.11.1295b4-6). Assim, eles são menos aptos do que os ricos ou os pobres a agir injustamente para com seus concidadãos. Uma constituição baseada na classe média é o meio-termo entre os extremos da oligarquia (governo dos ricos) e da democracia (governo dos pobres). “Que a [constituição] média é a melhor é evidente, pois é a mais livre de facções: onde a classe média é numerosa, há menos facções e divisões entre os cidadãos” (IV.11.1296a7-9). A constituição média é, portanto, mais estável e também mais justa do que a oligarquia e a democracia.

Embora Aristóteles classifique a democracia como uma constituição corrompida (ainda que seja a melhor de um lote ruim), na *Política* III.11, ele argumenta que seria possível fazer uma defesa de um governo popular – discussão essa que tem chamado a atenção de teóricos da democracia moderna. A afirmação central é a de que, juntos, os muitos podem se mostrar melhores do que os poucos virtuosos juntos, mesmo que, quando considerados individualmente, os muitos possam ser inferiores. Pois se cada indivíduo possui uma porção de virtude e sabedoria prática,

eles podem reunir esses bens morais e se tornar governantes melhores até mesmo do que um indivíduo muito sábio. Esse argumento parece antecipar as reflexões sobre a “sabedoria da multidão”, como o “teorema do júri” de Condorcet. Nos últimos anos, esse capítulo em particular tem sido amplamente discutido em conexão com tópicos tais como a deliberação democrática e a razão pública.

Além disso, o cientista político deve atentar-se às constituições existentes, mesmo quando elas são ruins. Aristóteles observa que “reformular uma constituição é uma tarefa [da política] tão importante quanto estabelecer uma constituição desde o seu princípio” e, assim, “o político também deve contribuir para melhorar as constituições existentes” (IV.1.1289a1-7). O cientista político também deve estar consciente das forças de mudança política que podem desestabilizar um regime existente. Aristóteles critica seus predecessores por seu excessivo utopismo e negligência em relação aos deveres práticos de um teórico político. No entanto, ele não é maquiavélico. A melhor constituição ainda serve como um ideal regulador para avaliar os sistemas existentes.

Esses tópicos ocupam o restante da *Política*. Os livros IV-VI tratam das constituições existentes: ou seja, as três constituições corrompidas, assim como a politeia ou a constituição “mista”, que são as melhores alcançáveis na maioria das circunstâncias (*Pol.* IV.2.1289a26-38). A constituição mista tem sido de especial interesse para os pesquisadores contemporâneos porque ela parece ser uma precursora dos regimes republicanos modernos. O livro V como um todo investiga as causas e a

prevenção da revolução ou da mudança política (*metabolê*) e da guerra civil ou facção (*stasis*). Os livros VII e VIII são dedicados à constituição ideal. Como seria de se esperar, a tentativa de Aristóteles de levar a cabo esse programa envolve muitas dificuldades e os estudiosos discordam em relação a como duas séries de livros (IV-VI e VII-VIII) estão relacionadas entre si: por exemplo, qual dessas séries foi escrita primeiro, qual foi concebida para ser lida primeiro e se, em última análise, elas são consistentes entre si. Mais importante ainda, quando Aristóteles propõe prescrições políticas práticas nos livros IV-VI, estaria ele se guiando pela melhor constituição como um ideal regulador ou estaria ele simplesmente abandonando o idealismo político e praticando uma forma de *Realpolitik*?<sup>10</sup>

## 5. Aristóteles e a política moderna

Aristóteles continua até hoje influenciando pensadores de todos os espectros políticos, incluindo conservadores (como Hannah Arendt, Leo Strauss e Eric Voegelin), comunitários (como Alasdair MacIntyre e Michael Sandel), liberais (como William Galston e Martha Nussbaum), libertários (como Tibor Machan, Douglas Rasmussen e Douglas Den Uyl) e teóricos democráticos (como Jill Frank e Gerald Mara).

Não é de se estranhar que convicções políticas tão diversas possam reivindicar Aristóteles como sua fonte de inspiração. Pois seu método muitas vezes leva a interpretações divergentes. Quando ele lida com

---

10 Novamente, Fred Miller indica o suplemento “Características e problemas da política de Aristóteles” (incluído no final desta tradução) para uma discussão mais aprofundada sobre o tema.

problemas difíceis, ele está inclinado a avaliar argumentações opostas de maneira cuidadosa e levando em consideração uma série de nuances e, frequentemente, Aristóteles está disposto a conceder que há verdade em ambos os lados. Por exemplo, apesar de ele ser crítico em relação à democracia, em uma passagem, ele aceita que o caso do governo de muitos, baseado na sabedoria superior da multidão, “talvez também contenha alguma verdade” (*Pol.* III.11.1281a39-42). Novamente, ele às vezes aplica seus próprios princípios de uma maneira questionável, por exemplo, quando ele argumenta que, uma vez que as associações devem ser governadas de uma maneira racional, a casa deve ser dirigida pelo marido e não pela esposa, cuja capacidade racional “carece de autoridade” (*Pol.* I.13.1260a13). Comentadores modernos que são simpáticos à abordagem geral de Aristóteles frequentemente sustentam que, nesse caso, ele aplica seus próprios princípios incorretamente – deixando em aberto a questão de como eles deveriam ser aplicados. Além disso, a forma como ele aplica seus princípios pode ter parecido razoável em seu contexto sociopolítico – por exemplo, que o cidadão de um regime constitucional (normalmente, a melhor constituição alcançável) deva ser um soldado hoplita (cf. III.7.1297b4) –, mas como esses princípios se aplicariam a um Estado-nação democrático moderno é algo que poderia ser questionável.

O problema de se extrapolar para as questões políticas modernas pode ser ilustrado mais concretamente em conexão com a discussão sobre a mudança legal na *Política* II.8. Lá, ele primeiro apresenta os argumentos para tornar as leis mutáveis. Tem sido benéfico no caso da medici-

na, por exemplo, que ela progrida das formas tradicionais para as formas aprimoradas de tratamento. Uma lei existente pode ser um vestígio de uma prática bárbara primitiva. Por exemplo, Aristóteles menciona uma lei em Cime que permite que um acusador convoque vários de seus parentes como testemunhas para provar que um réu é culpado de assassinato. “Portanto”, conclui Aristóteles, “a partir do que foi mencionado, é evidente que algumas leis às vezes deveriam ser mudadas. Mas, para aqueles que consideram a questão de um ângulo diferente, alguma cautela parece ser necessária” (1269a12-14). Uma vez que a lei obtém sua força através do hábito de obediência dos cidadãos, deve-se ter muito cuidado ao se fazer qualquer mudança nela. Às vezes pode ser até melhor deixar em vigor leis defeituosas do que incentivar a não observância das leis ao mudá-las com demasiada frequência. Além disso, existem os problemas de como as leis devem ser mudadas e quem deve mudá-las. Embora Aristóteles ofereça insights valiosos, ele interrompe a discussão desse tópico e não o retoma em nenhum outro lugar. Podemos resumir seu ponto de vista do seguinte modo: quando se trata de alterar as leis, é preciso observar o meio-termo – não se apegar demais às leis tradicionais, mas também não ser excessivamente ambicioso em alterá-las. É óbvio que esse preceito, por mais razoável que seja, deixa uma margem considerável para discordâncias entre os teóricos “neoaristotélicos” contemporâneos. Por exemplo, as leis deveriam ser alteradas para permitir que pessoas que se autodenominam transexuais utilizem banheiros sexualmente segregados? Conservadores e liberais podem concordar com a restrição geral de Aristóteles referente

à mudança das leis, mas diferem consideravelmente sobre o modo como aplicá-la em um caso particular.

Deliberadamente, a maioria dos estudiosos de Aristóteles não faz nenhuma tentativa para mostrar se ele está ou não alinhado com qualquer ideologia contemporânea. Pelo contrário, na medida em que eles o consideram relevante para o nosso tempo, destacam que ele oferece uma síntese notável de idealismo e pragmatismo, que se desdobra em discussões profundas e instigantes para a reflexão sobre questões perenes da filosofia política: o papel da natureza humana na política, a relação do indivíduo com o Estado, o lugar da moralidade na política, a teoria da justiça política, o Estado de direito, a análise e a avaliação das constituições, a relevância dos ideais para a prática política, as causas e as curas para as mudanças políticas e revoluções, bem como a importância de um corpo cidadão moralmente educado.

### **Glossário de termos aristotélicos**

- ação: *praxis*
- amizade: *philia*
- autossuficiente: *autarkês*
- bem: *agathos* (também traduzido como “benefício”)
- cidadão: *politês*
- cidade-estado: *polis* (também traduzido como “cidade” ou “Estado”)
- ciência política: *politikê epistêmê*

- comunidade: *koinônia*
- constituição: *politeia* (também traduzido como “regime”)
- direito: *exousia* (também “liberdade”)
- em sentido absoluto: *haplôs*
- facção: *stasis* (também traduzido como “guerra civil”)
- felicidade: *eudaimonia*
- feliz: *eudaimôn*
- governante: *archôn*
- justiça: *dikaiosinê*
- lei: *nomos*
- legislador: *nomothetês*
- livre: *eleutheros*
- mestre: *despotês*
- natureza: *physis*
- nobre: *kalon* (também traduzido como “belo” ou “bom”)
- político(a) [adjetivo]: *politikos* (da *polis* ou pertencente à *polis*)
- político<sup>11</sup> [substantivo]: *politikos* (traduzido também como “estadista”)
- povo: *dêmos* (também traduzido como “população”)
- prático(a) [adjetivo]: *praktikos*
- revolução: *metabolê* (traduzido também como “mudança”)
- sabedoria prática: *phronêsis*
- sem autoridade: *akyron*

---

11 Em inglês, há uma diferença entre o adjetivo “political” e o substantivo “politician” que distinguimos aqui entre colchetes.

- soberano: *kyrios* (também traduzido como “dominante” ou “com autoridade”)
- virtude: *aretê* (também “excelência”)

### **Suplemento 1: Características e problemas da *Política* de Aristóteles<sup>12</sup>**

A obra que chegou até nós sob o nome de *POLITIKA* parece ser menos um tratado integrado do que uma coleção de aulas ou ensaios vagamente relacionados sobre vários tópicos de filosofia política, que possivelmente foi compilada por um editor posterior e não por Aristóteles. Os seguintes tópicos são discutidos em seus oito livros:

- I. O caráter natural da cidade-estado e da casa
- II. Crítica das constituições aparentemente melhores
- III. Teoria geral das constituições
- IV. Constituições inferiores
- V. Preservação e destruição de constituições
- VI. Discussões adicionais sobre a democracia e a oligarquia
- VII-VIII. Esboço inacabado da melhor constituição

Essa ordenação dos livros reflete, de maneira bastante precária, o programa de estudo de constituições que conclui a *Ética Nicomaqueia*:

---

<sup>12</sup> O texto original do suplemento está disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/aristotle-politics/supplement1.html> (acesso em 22/09/2022).

Primeiramente, então, se algum ponto em particular foi bem tratado por aqueles que nos precederam, devemos tentar revisá-lo; depois, a partir das constituições que foram coletadas, devemos tentar ver o que é que preserva e destrói cada uma das constituições e quais são as razões que fazem com que algumas cidades-estado sejam bem governadas e outras não. Pois, quando tais coisas tiverem sido examinadas, talvez entendamos melhor que tipo de constituição é melhor e como cada uma delas é estruturada – e de quais leis e costumes ela se utiliza. Começemos, então, a nossa discussão. [X.9.1181b15-23]

No entanto, estudiosos têm levantado vários problemas gerais relativos à *Política* e seu lugar no sistema filosófico de Aristóteles. Quatro questões são especialmente dignas de nota: como Aristóteles pretendeu que a *Política* fosse organizada? Em que ordem ele escreveu os diferentes livros da *Política*? A obra pode ser considerada como um todo consistente? Como a *Política* se relacionada com os tratados de ética de Aristóteles?

- (1) **A suposta organização da *Política*** – Alguns estudiosos (incluindo W. L. Newman) questionaram a ordem tradicional dos oito livros da *Política*, argumentando que a discussão sobre a melhor constituição (livros VII-VIII) deveria ter lugar diretamente após o livro III. De fato, o livro III é concluído com uma transição para uma discussão sobre a melhor constituição (embora isso possivelmente se deva a um editor posterior). Entretanto, as referências cruzadas entre várias passagens da *Política* indicam que os livros IV-V-VI formam uma série articulada, assim como os livros VII-VIII, mas essas séries não fazem referência umas às outras. No entanto, ambas as séries se referem ao

livro III, que, por sua vez, faz referência ao livro I. Além disso, o livro II se refere tanto ao livro I quanto a ambas as séries posteriores. Com alguma simplificação adicional, então, a *Política* seria comparável a um tronco de árvore que suporta dois ramos separados: tendo como raiz do sistema o livro I, o tronco equivaleria aos livros II-III, e os ramos seriam IV-V-VI e VII-VIII (o sumário apresentado no final da *Ética Nicomaqueia* X.9 descreveria apenas a parte visível da árvore). Todas as edições críticas modernas e a maioria das traduções e comentários seguem a ordenação tradicional dos livros. Exceções dignas de nota são o comentário de Newman e a tradução de Simpson, que seguem a ordem revisada: I-II-III-VII-VIII-IV-V-VI.

- (2) **A ordem de composição** – Este problema diz respeito à ordem na qual os livros foram realmente escritos. Se eles foram escritos em datas muito diferentes, eles poderiam representar etapas divergentes no desenvolvimento da filosofia política de Aristóteles. Por exemplo, Werner Jaeger argumentou que os livros VII-VIII contêm uma utopia juvenil, que motivou Aristóteles a imitar seu mestre Platão na edificação de “um estado ideal por uma construção lógica”. Em contraste, os livros IV-VI seriam baseados em um “sóbrio estudo empírico”. Outros estudiosos têm visto uma abordagem mais pragmática – até mesmo maquiavélica – da política nos livros IV-VI. Uma dificuldade para

tal interpretação é que, no livro IV, Aristóteles considera a tarefa da construção de constituições ideais como perfeitamente compatível com a tarefa da abordagem de problemas políticos reais. Embora muita tinta tenha sido derramada desde que Jaeger tentou discriminar os diferentes estratos cronológicos da *Política*, nenhum consenso acadêmico definitivo emergiu daí. Como não existem evidências explícitas em relação às datas nas quais os vários livros da *Política* foram escritos, o debate se voltou para as supostas discrepâncias entre diferentes passagens.

- (3) **A consistência interna da *Política*** – Isso leva à questão sobre a existência de grandes inconsistências de doutrina ou método na *Política*. Por exemplo, a reflexão de Aristóteles sobre a melhor constituição parte de sua teoria de justiça, um padrão moral que não poderia ser cumprido pelos sistemas políticos atuais (democracias e oligarquias) de sua própria época. Ele discute reformas políticas práticas nos livros IV-VI, mas mais em termos de estabilidade do que de justiça. Alguns comentaristas veem nos livros IV-VI um distanciamento radical da filosofia política dos demais livros, ao passo que outros reconhecem uma grande coerência entre os livros. A resolução de tal problema requer um estudo cuidadoso da *Política* como um todo.

- (4) **A relação da *Política* com os tratados de ética** – O último problema diz respeito à complexa relação entre a *Política* de Aristóteles e seus dois tratados que tratam de questões éticas: a *Ética Nicomaqueia* e a *Ética Eudêmia*. Embora os comentaristas frequentemente tratem as obras de ética separadamente da *Política*, a *Ética Nicomaqueia* se autoapresenta como preocupada com a política (*hê politikê*, EN I.2.1094a27, 1094b10-11; 4.1095a15-16; I.13.1102a12-13) e a *Ética Eudêmia* discretamente sugere que ela é uma investigação filosófica preocupada com “temas políticos” (*ta politika*, EE I.5.1216b37). De maneira mais explícita, a *Magna Moralia* afirma em suas linhas iniciais que o estudo dos assuntos éticos pertence à política (*politikê*) e nega que exista um campo exclusivo da ética (*êthikê*) (MM I.1.1181a26-1182a1). Mas essa obra provavelmente foi escrita por um dos primeiros peripatéticos – e não pelo próprio Aristóteles. A questão de como as visões políticas de Aristóteles se relacionam com suas visões éticas se revela ainda mais complicada por vários problemas relativos à relação entre a *Ética Nicomaqueia* e a *Ética Eudêmia*<sup>13</sup>.

É digno de nota que a *Política* contém seis referências explícitas aos “discursos éticos” (*êthikê logoi*), que a maioria dos estudiosos vê como referências à *Ética Eudêmia* ou ao livro sobre justiça atribuído tanto Novamente, Fred Miller indica o artigo da SEP “Aristotle’s Ethics” [“A ética de Aristóteles”], de Richard Kraut, disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/aristotle-ethics/> (acesso em 22/09/2022).

to à *Ética Eudêmia* quanto à *Ética Nicomaqueia* (EE IV = EN V). Tais passagens discutem princípios sobre temas que são fundamentais para a argumentação da *Política* e aparecem em:

<i>Política</i>	Passagem nos tratados éticos	Tema
II.2.1261a31	EE IV = EN V.5.1132b31-34	A justiça recíproca preserva a pólis.
III.9.1280a18	EE IV = EN V.3.1131a15-24	A justiça distributiva envolve igualdade.
III.12.1282b20	EE IV = EN V.3.1131a24-29	A justiça política envolve igualdade de mérito.
IV.11.1295a36	EE VI = EN VII.13.1153b9-19	A felicidade é desimpedida e a virtude é um meio.
VII.13.1332a8	EE II.1.1218b31-1219a39	A felicidade é a atividade e o emprego da virtude.
VII.13.1332a22	EE VIII.3.1249a10-17	Os bens em sentido absoluto são bons para a pessoa virtuosa.

Os muitos paralelos e pontos em comum entre a *Política* e os tratados éticos são discutidos em vários trabalhos recentes<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Aqui, o autor indica a seção E.2 da bibliografia de seu artigo original, intitulada “Methodology and Foundations of Aristotle’s Political Theory” [“Metodologia e fundamentos da teoria política de Aristóteles”], disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/aristotle-politics/#Bib> (acesso em 22/09/2022).

## Suplemento 2: Pressupostos da Política de Aristóteles<sup>15</sup>

A filosofia política de Aristóteles se distingue por suas doutrinas filosóficas subjacentes. Dentre elas, os cinco princípios a seguir são especialmente dignos de nota:

- (1) **Princípio de teleologia** – Aristóteles inicia a *Política* invocando o conceito de natureza<sup>16</sup>. Na *Física*, Aristóteles identifica a natureza de algo acima de tudo com o seu fim ou causa final (*Física* II.2.194a28-9, 8.199b15-18). O fim de uma coisa é também a sua função (*Ética Eudêmia* II.1.1219a8), que é o seu princípio definidor (*Meteorológicos* IV.12.390a10-11). Na visão de Aristóteles, as plantas e os animais são casos paradigmáticos de existências naturais, pois eles possuem uma natureza no sentido de um princípio causal interno que explica como eles vêm a ser e se comportam (*Física* II.1.192b32-3). Por exemplo, uma glândula tem uma tendência inerente de se tornar um carvalho, de modo que a planta existe por natureza e não por meio de uma arte ou pelo acaso. A tese de que os seres humanos possuem uma função natural tem um lugar fundamental na *Ética Eudêmia* II.1, na *Ética Nicomaqueia* I.7 e na *Política* I.2. Na *Política*, Aristóteles ainda argumenta que é parte da natureza dos seres humanos eles serem políticos ou adaptados à vida na cidade-estado. Portanto,

---

<sup>15</sup> O texto original está disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/aristotle-politics/supplement2.html> (acesso em 22/09/2022).

<sup>16</sup> Cf. abaixo o Suplemento 3: Naturalismo Político.

a teleologia é crucial para o naturalismo político que está na base da filosofia política de Aristóteles<sup>17</sup>.

- (2) **Princípio de perfeição** – Aristóteles compreende o bem e o mal nos termos de sua teleologia. O fim natural de um organismo (e os meios para esse fim) é bom para ele e o que prejudica ou impede esse fim é ruim. Por exemplo, Aristóteles argumenta que os animais dormem para preservar a si mesmos, porque “a natureza opera com vistas a um fim e isso é um bem”, e dormir é necessário e benéfico para os seres que não podem se mover continuamente (*De Somno* 2.455b17-22). Para os seres humanos, o bem último – ou felicidade (*eudaimonia*) – consiste na perfeição, na realização plena de sua função natural, a qual Aristóteles analisa como a atividade da alma em conformidade com a razão (ou não desprovida de razão), ou seja, a atividade em acordo com a mais perfeita virtude ou excelência (*EN* I.17.1098a7-17). Isso também fornece uma norma para o político: “o que é mais digno de escolha para cada indivíduo é sempre o mais elevado que lhe é possível alcançar” (*Pol.* VII.14.1333a29-30; cf. *EN* X.7.1177b33-4). Esse ideal deve ser alcançado tanto no indivíduo quanto na cidade-estado: “esse tipo de vida é o melhor, tanto separadamente para cada indivíduo quanto em comum

---

17 Como referência para maiores discussões sobre a teleologia, o autor indica o artigo da SEP “Aristotle’s Biology” [“A biologia de Aristóteles”], de James Lennox, disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/aristotle-biology/> (acesso em 08/08/2022).

para as cidades-estado, quando se está provido de virtude” (*Pol.* VII.1.1323b40-1324a1). No entanto, Aristóteles reconhece que em geral é impossível alcançar plenamente esse ideal, caso no qual ele apela a um segundo melhor princípio de aproximação: o melhor é alcançar a perfeição, mas, não alcançando-a, uma coisa é melhor em proporção semelhante ao quão mais próxima ela se encontra de seu fim (cf. *De Caelo* II.12.292b17-19).

O perfeccionismo de Aristóteles era oposto ao relativismo subjetivo de Protágoras, segundo o qual o bem e o mal seriam definidos por qualquer coisa que os seres humanos venham a desejar. Como Platão, Aristóteles sustentou que o bem era objetivo e independente das vontades humanas. No entanto, ele rejeitou a teoria de Platão de que o bem era definido em termos de uma forma transcendente de bem, sustentando, em vez disso, que o bem e o mal são de algum modo relativos a um organismo, isto é, relativos ao seu fim natural.

- (3) **Princípio de comunidade** – Aristóteles sustenta que a cidade-estado é a comunidade mais completa, porque ela alcança o limite da autossuficiência, podendo então existir em prol da boa vida (*Pol.* I.2.1252b27-30). Os indivíduos fora da cidade-estado não são autossuficientes, pois eles dependem da comunidade não apenas para as necessidades materiais mas também para a educação e habituação moral. “Na mesma medida em que, quando

alcança a perfeição, um homem é o melhor dos animais, quando separado da lei e justiça, ele é o pior de todos” (1253a31-3). Na visão de Aristóteles, então, os seres humanos devem estar sujeitos à autoridade da cidade-estado para alcançar a boa vida. O princípio seguinte diz respeito à forma como a autoridade deve ser exercida dentro de uma comunidade.

- (4) **Princípio de governança** – Aristóteles acredita que a existência e o bem-estar de qualquer sistema requer a presença de um elemento de governança: “sempre que uma coisa é estabelecida a partir de uma série de coisas e se torna uma coisa única comum, nela sempre aparece um governante e governado [...] Essa [relação] está presente nas coisas vivas, mas ela deriva da natureza como um todo” (*Pol.* I.5.1254a28-32). Assim como um animal ou planta pode sobreviver e florescer somente se sua alma governa seu corpo (1254a34-6, *De Anima* I.5.410b10-15; compare com Platão, *Fedro* 79e-80a), uma comunidade humana só pode ter a ordem necessária se ela possuir um elemento de governança que esteja em uma posição de autoridade, assim como um exército só pode ter ordem se ele possuir um comandante no controle. Embora Aristóteles siga Platão ao aceitar esse princípio, ele rejeita a afirmação de Platão de que uma única ciência de governo é apropriada para todos (cf. Platão, *Político* 258e-259c). Para Aristóteles, diferentes sistemas requerem diferentes

formas de governo: por exemplo, governo político para os cidadãos e governo despótico para os escravos. A imposição de uma forma inapropriada de governo resulta em desordem e injustiça. Esse ponto se torna mais claro à luz do seguinte corolário ao princípio de governança.

- (5) **Princípio de governo pela razão** – Aristóteles concorda com a máxima de Platão de que, sempre que um sistema contenha um elemento racional, é pertinente que ele governe sobre a parte não racional, pois só o elemento racional sabe o que é melhor para o todo (cf. Platão, *República* IV.441e). Aristóteles desenvolve ainda mais esse princípio: observando-se que diferentes indivíduos podem exemplificar a racionalidade de diferentes maneiras e em diferentes graus, ele sustenta que diferentes modos de governo são apropriados para diferentes tipos de governantes e subordinados. Por exemplo, uma criança possui alguma capacidade deliberativa, mas ela é subdesenvolvida e incompleta em comparação com a de um adulto, então, a criança é um subordinado apropriado para o governo paternal de seu pai; mas o governo paternal seria inapropriado entre dois adultos que possuem ambas suas capacidades racionais maduras (cf. *Pol.* I.13 e III.6). Em um contexto político, o princípio de governo pela razão também implica que diferentes constituições são apropriadas para diferentes cidades-estado, dependendo da capacidade

racional de seus cidadãos. Essa é uma consideração importante, por exemplo, nas reflexões de Aristóteles sobre a democracia e o Estado de Direito (cf. *Pol.* III.11 e 15-16).

Os princípios mencionados acima retratam muito do teor característico da filosofia política de Aristóteles e também indicam onde muitos teóricos modernos se distanciaram dele. Filósofos modernos como Thomas Hobbes desafiaram os princípios de teleologia e perfeição, argumentando contra o primeiro que os seres humanos se aproximam mais de sistemas mecanicistas do que de sistemas teleológicos e, contra o último, que o bem e o mal dependem das preferências subjetivas de valorização dos agentes – e não de estados objetivos de coisas. Os teóricos liberais criticaram o princípio de comunidade, argumentando que tal princípio cede uma autoridade excessiva ao estado. Até mesmo os princípios de governança e de governo pela razão – os quais Aristóteles, Platão e muitos outros teóricos consideravam ser autoevidentes – sofreram ataques de teóricos modernos como Adam Smith e F. A. Hayek, que argumentaram que a ordem social e econômica pode aparecer espontaneamente como que se surgisse de uma “mão invisível”. Os teóricos políticos neoaristotélicos modernos estão empenhados em defender uma ou mais dessas doutrinas (ou uma versão modificada das mesmas) contra tais críticas.

### Suplemento 3: Naturalismo político<sup>18</sup>

Aristóteles estabelece as bases de sua teoria política no livro I da *Política*, argumentando que a cidade-estado e o regime político são “naturais”. O argumento começa com uma descrição esquemática, quase histórica, do desenvolvimento da cidade-estado a partir de comunidades mais simples. Primeiro, os indivíduos humanos combinados em pares, pois eles não poderiam existir separados. O macho e a fêmea se uniram com o objetivo de se reproduzir e o mestre e o escravo se uniram em prol da autopreservação. O mestre natural usou o seu intelecto para governar e o escravo natural utilizou seu corpo para trabalhar. Em segundo lugar, a casa surgiu naturalmente dessas comunidades primitivas para servir às necessidades do dia a dia. Depois, quando diversas casas se uniram para satisfazer outras necessidades, surgiu uma aldeia – também segundo a natureza. Por fim, “a comunidade completa, composta de diversas aldeias, é uma cidade-estado, que, por sua vez, falando em termos gerais, atinge o limite da autossuficiência. Ela aparece em prol da vida e existe com vistas à boa vida” (I.2.1252b27-30).

Aristóteles defende três asserções sobre a natureza e a cidade-estado: primeiro, que a cidade-estado existe por natureza, pois ela surge de associações naturais mais primitivas e serve como fim dessas, pois só ela alcança a autossuficiência (1252b30-1253a1). Segundo, que os seres humanos são animais políticos por natureza, porque a natureza – que não faz

---

18 O texto original está disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/aristotle-politics/supplement3.html> (acesso em 22/09/2022).

nada em vão – os dotou de discurso, que lhes permite comunicar conceitos morais como justiça, que são constitutivos da casa e da cidade-estado (1253a1-18). E, terceiro, que a cidade-estado é naturalmente anterior aos indivíduos, pois os indivíduos não podem desempenhar as suas funções naturais fora da cidade-estado, uma vez que eles não são autossuficientes (1253a18-29). Essas três asserções, no entanto, estão acompanhadas de uma quarta, a saber: que a cidade-estado é uma criação da inteligência humana. “Portanto, todos possuem naturalmente a tendência para uma tal comunidade [*política*], mas a pessoa que primeiramente [a] estabeleceu é a causa de enormes benefícios”. Esse grande benfeitor é evidentemente o legislador (*nomothetês*), pois o sistema legal de uma cidade-estado faz com que os seres humanos sejam justos e virtuosos e os eleva da selvageria e da bestialidade nas quais eles de outro modo definiriam” (1253a29-39).

O naturalismo político de Aristóteles apresenta a dificuldade de que ele não explica como o termo “natureza” (*physis*) está sendo utilizado. Na *Física*, a natureza é compreendida como um princípio interno de movimento e repouso (cf. III.1.192b8-15)<sup>19</sup>. Se a cidade-estado fosse natural nesse sentido, ela se assemelharia a uma planta ou animal que, a partir de um germe, cresce naturalmente até a maturidade. No entanto, isso aparentemente não pode ser conciliado com o importante papel que Aristóteles também atribui a um legislador como aquele que estabeleceu

---

<sup>19</sup> Como referência para a discussão sobre a natureza, Fred Miller indica novamente o artigo “Aristotle’s Natural Philosophy” [“A filosofia natural de Aristóteles”], de Istvan Bodnar, também disponível na SEP: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/aristotle-natphil/> (acesso em 08/08/2022).

a cidade-estado. Pois, na teoria de Aristóteles, uma coisa existe por natureza ou por meio de uma arte; ela não pode ser o produto de ambas. (Essa dificuldade é apontada por David Keyt.) Uma maneira de escapar desse dilema é supor que ele esteja falando da cidade-estado como “natural” em um sentido especial do termo. Por exemplo, ele poderia estar querendo dizer que a cidade-estado é “natural” em um sentido amplo, a saber, de que ela surge das inclinações naturais humanas (de viver em comunidade) com vistas aos fins naturais humanos, mas permanece inacabada até que um legislador lhe dê uma constituição. (Essa solução foi proposta por Ernest Barker e defendida posteriormente por Fred Miller e Trevor Saunders.) Outra maneira de resolver o dilema é entender a legislação como um “movimento interno” da cidade-estado e não como a atividade de um agente externo. (Essa abordagem foi recentemente defendida por Adriel Trott.)