

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE DIREITO DE RIBEIRÃO PRETO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

LARISSA BARBOSA NICOLSI SOARES

**IGUALDADE POLÍTICA E DESIGUALDADE ECONÔMICO-SOCIAL NA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES**

RIBEIRÃO PRETO

2016



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE DIREITO DE RIBEIRÃO PRETO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

**IGUALDADE POLÍTICA E DESIGUALDADE ECONÔMICO-SOCIAL NA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES**

LARISSA BARBOSA NICOLSI SOARES

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto para obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador:

Prof. Assoc. Nuno M. M. dos Santos  
Coelho

Co-orientador:

Prof. Assoc. Marco Antônio de Ávila  
Zingano

RIBEIRÃO PRETO

2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada devidamente a fonte.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca  
e Seção Técnica de Informática da FDRP/USP,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S676i Soares, Larissa Barbosa Nicolosi  
Igualdade Política e Desigualdade Econômico-social  
na Política de Aristóteles / Larissa Barbosa Nicolosi  
Soares; orientador Nuno Manuel Morgadinho dos  
Santos Coelho; co-orientador Marco Antônio de Ávila  
Zingano. -- Ribeirão Preto, 2016.  
144 p.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação  
em Direito) -- Faculdade de Direito de Ribeirão  
Preto, Universidade de São Paulo, 2016.

1. FILOSOFIA POLÍTICA. 2. FILOSOFIA DO DIREITO.  
3. FILOSOFIA ANTIGA. 4. ARISTOTELISMO. 5. TEORIAS  
DA JUSTIÇA. I. Coelho, Nuno Manuel Morgadinho dos  
Santos, orient. II. Zingano, Marco Antônio de Ávila,  
co-orient. III. Título

## FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: SOARES, Larissa Barbosa Nicolosi

Título: Igualdade política e desigualdade econômico-social na *Política* de Aristóteles

Dissertação apresentada à Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Direito.

Aprovada em:

### BANCA EXAMINADORA

Prof(a). Dr(a). \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_.

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_.

Prof(a). Dr(a). \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_.

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_.

Prof(a). Dr(a). \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_.

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_.



*À vovó Edi, que nunca acumulou nada.*

*Ao amigo querido, prof. Luciano de Camargo Penteadó, que se dedicou à verdade.*

*(em memória)*

*À Batian e ao Ditian, pela leveza e alegria.*

*(em memória)*



## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço ao Prof. Assoc. Nuno Manuel Morgadinho dos Santos Coelho (FDRP-USP), que tal como no trabalho de conclusão de curso e iniciação científica, foi leitor atento, exigente, mas sobretudo paciente e preciso em suas intervenções. Sinto-me privilegiada por contar com interlocutor e amigo nessa caminhada longa que é a pesquisa. Sou privilegiada por ter sido sua aluna, evento que mudou o trajeto comum da minha história.

Agradeço também ao meu co-orientador, Prof. Assoc. Marco Antônio de Ávila Zingano (FFLCH-USP), pelo acolhimento no grupo de estudos, pelas inúmeras indicações bibliográficas, pelos apontamentos, sobretudo no exame de qualificação, bem como pelas suas críticas. Fui privilegiada pela participação que teve nessa dissertação que contou não só para esse trabalho, mas para me motivar a permanecer focada no campo dos Estudos Clássicos e seguir firme o rumo da Filosofia Antiga.

Agradeço em especial aos professores da Universidade Nova de Lisboa, em Portugal, Prof. Dr. Antônio Caeiro e Prof. Dr. Nuno Ferro (ambos da FCSH), com quem mantive, desde o intercâmbio na graduação, aprendizado acadêmico ímpar. Quero agradecer afetuosamente o apoio fundamental e amizade do meu querido Ricardo Tieri de Brito, pela leitura, pelas correções e revisão do texto grego.

Agradecer especialmente a amiga Bruna da Silva pelo ensino constante da temperança e aos amigos de todos os dias: Charles Borges Rossi, Bruna Serra, Kátia da Silva, Maiana Vaz Cortizas, Jussara Ribeiro, Jucenir Rocha e Milena de Mayo Ginjo, pelas conversas e distrações que tornam a vida tolerável.

Agradeço aos meus pais, Alexandre Nicolosi Soares e Margarete Barbosa Nicolosi Soares, e ao meu irmão, Lucas Barbosa Nicolosi Soares, que me ensinaram a rir mais do que me preocupar.

Por último, um agradecimento especial ao meu companheiro leal, Arthur Catraio, sem seu amor e sua paciência, os últimos anos seriam tortura existencial. Com você ao meu lado nestes dois anos foi possível vivenciar muitas despedidas de pessoas que amamos, os acidentes de saúde e a emergência de uma profunda *stasis* em nosso próprio país.

οὐδὲ ἴσασιν ὅσῳ πλέον ἥμισυ παντὸς

*“A metade é em muitos casos maior do que o todo”*

Hesíodo (*Op.*, v. 40).



## RESUMO

SOARES, Larissa Barbosa Nicolosi. **Igualdade política e desigualdade econômico-social na *Política de Aristóteles***. 2016. 141 p. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

A presente dissertação de mestrado tem por objetivo estudar os fundamentos da comunidade política (*polis*), em especial, de que modo fundamentos, como a liberdade e a igualdade, contribuem para perturbação e conservação da comunidade política, a partir do livro I e II da *Política* de Aristóteles. A pesquisa busca mostrar o papel relevante da crítica que Aristóteles lança à aquisição ilimitada de bens e da crítica à propriedade comum dos bens, proposta por Sócrates, na *República* – *i.e.* tal como Aristóteles compreende Sócrates – para sua visão de unidade política.

Palavras-chave: Comunismo socrático; Anticomunismo; Criticismo; Aristóteles; Igualdade política; Diferença; Emoções; Propriedade privada. Política.



## ABSTRACT

SOARES, Larissa Barbosa Nicolosi. **Political Equality and Social Economic Inequality in Aristotle's *Politics***. 2016. 141 p. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

This thesis aims to study, based on Books I and II of Aristotle's *Politics*, the foundations of the political community (*polis*), in particular, how core principles such as freedom and equality contribute to the disturbance or to the conservation of the political community. This research intends to present the important role of both Aristotle's critique addressed to the limitless accumulation of wealth, and his critique of the common ownership of properties—proposed by Socrates in the *Republic* - i.e. as Aristotle understands Socrates—to constitute his vision of political unity.

Keywords: Socratic communism; Anticommunism; Criticism; Aristotle; Political equality; Difference; Emotions; Private property; *Politics*' Books I and II.



## LISTA DE ABREVIATURAS

<i>Ar.Nu.</i>	Aristófanes. <i>As Nuvens</i>
<i>Arist. EE</i>	Aristóteles. <i>Ética a Eudemo</i>
<i>Arist. EN</i>	Aristóteles. <i>Ética a Nicômaco</i>
<i>Arist. Metaph.</i>	Aristóteles. <i>Metafísica</i>
<i>Arist. Ph.</i>	Aristóteles. <i>Física</i>
<i>Arist. Pol.</i>	Aristóteles. <i>Política</i>
<i>Arist. Rh.</i>	Aristóteles. <i>Retórica</i>
<i>Hes. Od.</i>	Hesíodo. <i>Trabalhos e Dias</i>
<i>Hom. Il.</i>	Homero. <i>Ilíada</i>
<i>Pl. Plt.</i>	Platão. <i>Político</i>
<i>Pl. R.</i>	Platão. <i>República</i>
<i>S. Aj.</i>	Sófocles. <i>Ájax</i>



## QUADRO DE TRANSLITERAÇÃO DO GREGO PARA O PORTUGUÊS<sup>1</sup>

<b>ALFABETO GREGO</b>	<b>TRANSLITERAÇÃO</b>
A, α (alfa)	A, a (longa ou breve)
B, β (beta)	B, b
Γ, γ (gama)	G, g
Δ, δ (delta)	D, d
E, ε (épsilon)	E, e (breve)
Z, ζ (dzeta)	Zd, zd (ou dz)
H, η (eta)	Ē, ē (longa)
Θ, θ (teta)	Th, th
I, ι (iota)	I, i (longa ou breve)
K, κ (kappa)	K, k
Λ, λ (lambda)	L, l
M, μ (mu)	M, m
N, ν (nu)	N, n
Ξ, ξ (ksi)	Ks, ks
O, ο (ômicron)	O, o
Π, π (pi)	P, p
P, ρ (rô)	R, r
Σ, σ, ς (sigma)	S, s
T, τ (tau)	T, t

---

<sup>1</sup> Inspirado em Ragusa (2008, p. 556).

Υ, υ (úpsilon)	U, u (breve, também pode ser transliterado como Y, y)
Φ, φ (fi)	ph, Ph
Χ, χ (qui)	kh, Kh
Ψ, ψ (psi)	ps, Ps
Ω, ω (ômega)	Ō, ō (longa)

*h* inicial antes de vogal e depois da letra ρ (rô) = ‘ (espírito rude com som de “rr”)

G, g (gama, Γ, γ) antes de consoantes tem som da nasal “n”.

(-) sobrescrito (mácron)      indica vogal longa.

(˘), (˙), (˜)      acentos que marcam o achatamento da voz, sua elevação ou sua oscilação.

(^) ou (-) combinado aos acentos      vogal longa e acentuada.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO, MATERIAL E METODOLOGIA</b>	<b>21</b>
<b>1.1 Introdução</b>	<b>21</b>
<b>1.2 Material e Metodologia</b>	<b>25</b>
<b>2 OS FUNDAMENTOS DA <i>POLIS</i> E O PROBLEMA DA UNIDADE</b>	<b>29</b>
<b>2.1 A <i>polis</i> como comunidade de fins que visa à vida boa</b>	<b>31</b>
<b>2.2 A <i>polis</i> como comunidade de homens livres</b>	<b>43</b>
<b>2.3 A <i>polis</i> como comunidade de homens iguais</b>	<b>56</b>
<b>2.4 A desigualdade econômica como fato da comunidade política</b>	<b>61</b>
<b>3 ECONOMIA, PROPRIEDADE E EMOÇÃO</b>	<b>69</b>
<b>3.1 Crematística e economia</b>	<b>71</b>
3.1.1 A propriedade é natural	73
<b>3.2 Propriedade e emoções</b>	<b>87</b>
3.2.1 O que deve ser compartilhado?	94
<b>4 UNIDADE POLÍTICA, DIVERSIDADE E AUTOSSUFICIÊNCIA</b>	<b>111</b>
<b>4.1 Igualdade, homogeneidade e heterogeneidade</b>	<b>112</b>
<b>4.2 A desigualdade produzida pela <i>pleoneksia</i></b>	<b>120</b>
<b>4.3 Unidade e <i>philia</i></b>	<b>126</b>
<b>5 RESULTADOS E CONCLUSÃO</b>	<b>131</b>
<b>6 DESDOBRAMENTOS FUTUROS DA PESQUISA</b>	<b>137</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>139</b>
Edições em grego	139
Traduções	139

<b>Artigos e Capítulos de livro</b>	<b>141</b>
<b>Teses</b>	<b>143</b>
<b>Livros</b>	<b>143</b>
<b>Dicionários</b>	<b>144</b>
<b>SITES VISITADOS</b>	<b>144</b>

## 1 INTRODUÇÃO, MATERIAL E METODOLOGIA

### 1.1 INTRODUÇÃO

No contexto do Estado Democrático de Direito, por que se faz necessário interpretar e revisitar a *Política* de Aristóteles? É comum esse tipo de estudo dentro do campo do Direito?

O Estado Democrático de Direito é arranjo político da comunidade política brasileira contemporânea, que tem na Constituição de 1988 o seu marco legal e que se funda a partir de dois paradigmas históricos distintos e importantes: o paradigma liberal e o paradigma social. Se, por um lado, tal arranjo político se compromete em garantir direitos individuais (como o direito à propriedade, à segurança e à liberdade), frutos de uma construção que percebe o Estado como aquele que deve intervir o menos possível na vida de seus cidadãos, o Estado *de Direito* (sendo o Estado Liberal o marco da não intromissão do Estado na esfera privada). Por outro lado, tal arranjo se compromete concomitantemente em garantir também direitos sociais (como direito ao trabalho, à moradia, à educação, à igualdade), frutos de crítica ao liberalismo e luta histórica de movimentos sociais que, no século XX, influenciaram os arranjos políticos expressos nas constituições sociais (tanto Estado de Bem-estar Social como Estado Socialista se inserem nesse paradigma) – que não mais entendiam ser possível garantir liberdades políticas sem fornecer as condições materiais e existenciais para que tais liberdades fossem exercidas. Temos então a construção do Estado *social* de Direito, sendo o Estado Social o marco da comissividade do Estado na distribuição de bens, por meio de políticas públicas.

Não bastasse esse amplo compromisso, fruto de ideologias – às vezes compreendidas como competitivas e às vezes como complementares no que tangem às concepções de seus

institutos – o caráter *democrático* do Estado de Direito remete historicamente à ampliação do compromisso que o Estado guarda com o *modo* como os direitos devem estar disponíveis pelo Estado aos cidadãos e o *modo* como as condições materiais e existências devem ser apresentadas. Modo este que implica total recusa de sistemas totalitários ou autoritários que, em nome de promover essas condições materiais e sociais, historicamente, acabaram por exemplificar retrocesso nas liberdades políticas conquistadas (nazismo, fascismo, stalinismo, getulismo).

O Estado moderno reflete o conflito entre indivíduo e comunidade, guarda seu embrião nas *poleis* gregas. Não só pelo instituto da democracia e da igualdade, já bem conhecidos pela cultura acadêmica do Direito, mas também porque em Aristóteles (no livro I e II da *Política*) está também uma discussão a respeito dessa tensão que marca a comunidade política.

No Brasil, sob a perspectiva do Direito, os estudos que retomam a Filosofia Política aristotélica para pensar a comunidade política ainda são incipientes. Os trabalhos acerca de Aristóteles e da *Política* se mantêm ainda no âmbito curricular das faculdades de Filosofia, em particular, no campo da História e da Filosofia Antiga. O que implica em dizer que são estudos cujo principal objetivo é descobrir, desvelar, desvendar o que seria a filosofia política de Aristóteles, de modo apartado da compreensão da Filosofia Política contemporânea. Mesmo esses importantes estudos, no tocante ao objeto dessa dissertação, a *Política* de Aristóteles, são raros em nossa Universidade<sup>2</sup>.

Aristóteles, na *Política*, está em busca da natureza da *polis*. Quais seriam os fundamentos da *polis*? Como se justifica a autoridade na *polis*? Responder essas questões nos auxilia a compreender que o modo de organizar a comunidade é um modo que conserva ou

---

<sup>2</sup> Em levantamento bibliográfico realizado na Universidade de São Paulo foi encontrado apenas um doutorado nos últimos 10 anos que trabalha diretamente com a *Política* de Aristóteles. Trata-se de tese de doutoramento de Patricio Tierno (2008) do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP).

que destrói tal comunidade política. Diferentemente do nosso legado moderno, Aristóteles defende, como veremos, que a *polis* é uma entidade natural – que constitui o fim por natureza (*physis telos estin*) - que propicia a vida boa (*eu zdēn*).

A comunidade política, compreendida como arranjo político comum dos cidadãos cuja finalidade é promover a vida boa (*eu zdēn*), não impõe obrigações aos cidadãos, limitando a liberdade humana, mas busca promover a liberdade dos seus associados com o seu objetivo de assegurar a vida boa. Se obtivermos sucesso, a Filosofia Política aristotélica irá auxiliar a perceber as tensões que há no embrião do Estado.

É somente na *polis* que as virtudes – como a justiça (*dikaiosyne*) – são propiciadas e adquiridas, segundo Aristóteles. Se a *polis* contém os ingredientes mínimos para a vida política, tal como a justiça, compreender a *polis* nos auxilia a compreender os elementos mínimos que Aristóteles imagina serem necessários para que uma comunidade política promova a justiça e se preserve. A *polis* – a comunidade política grega – é construída e aperfeiçoada constantemente pela vida política de seus cidadãos enquanto projeto que compartilham para atingir a felicidade da *polis* (*polis eudaimōn*) e só nesse arranjo é possível atingir a felicidade própria de cada um (*eudaimonia*).

Como se sabe, a *polis* constitui-se de alguns fundamentos como a liberdade e a igualdade. O que se busca mostrar é que esses fundamentos, bem como outros que a constitui, necessariamente, trazem uma tensão ao seu próprio horizonte. Essa tensão presente nos fundamentos que marcam a comunidade política pode diluir-se ou acentuar-se, levando a sua própria destruição. De toda a forma é uma tensão que coloca um grande problema para Aristóteles: o problema da *unidade*<sup>3</sup> da *polis*. Como de fato manter esse arranjo político?

---

<sup>3</sup> Em *Arist. Metaph.* V, 6 é possível encontrar alguns sentidos de unidade: O que torna algo um (*hen*), o que leva à unidade pode ser: (a) unidade da substância (*ousia*) formada por partes contínuas, partes que estão psiquicamente conectadas com o organismos. (b) aquilo que tem, possui, está em relação com, outra substância. O segundo seria a unidade um todo feito de partes que se relacionam, que possuem uma função em relação ao todo. As partes existem para o organismo de que são partes. Elas se definem pela função que realizam nesse organismo. São partes que não existem independentemente, apenas potencialmente. Há ainda também na *Arist.*

Quais são as condições que propiciam esse arranjo e quais não propiciam? Até que ponto essas condições se mantêm e quais são seus limites?

A unidade política, aqui observada, compreende de maneira mais abrangente como aquilo que mantém a *polis* una (o que permite a uma comunidade manter o estatuto de *polis*). No primeiro capítulo, reconstroem-se os fundamentos que constituem a *polis* (comunidade com fim para vida boa, comunidade de homens livres, comunidade de homens iguais) e como esses elementos – vida boa, liberdade, igualdade – quando combinados, elevam o grau de tensão da *polis* e de que modo se organizam as constituições para que sejam também fundamentos garantidos.

Longe de compreender a *polis* como um horizonte político pacífico, assentado em posições sempre convergentes ou tendentes à paz, formada por partes e classes que se relacionam sempre harmoniosamente, ver-se-á que a *polis* é um ambiente de disputa e de conflito, formada por partes e classes que têm diferentes interesses e divergentes visões do bem.

De fato, alguns elementos de tensão que levantam o problema da unidade levaram alguns filósofos, como Sócrates da *República*, a se perguntar se não estaria na má distribuição de bens e na própria existência da propriedade privada o grande mal gerador dos conflitos nas *poleis*<sup>4</sup>.

---

*Ph.* 227a 15-16 outra concepção de unidade: (c) A maneira que algo é mantido junto é também uma unidade. Esperamos mostrar no decorrer dessa dissertação do que depende, na *Política*, a unidade política aristotélica, que aceção de unidade é possível encontrar, e quais são seus limites.

<sup>4</sup> O ‘comunismo socrático’ é abordado, nessa dissertação, sob o ponto de vista de Aristóteles e somente na medida em que contém elementos criticáveis pelo Estagirita. Para aprofundamento no comunismo socrático como um todo cf. artigo “*Socratic Communism*”, do comentador Darrel Dobbs em *The Journal of Politics*, Vol. 62, No. 2, May 2000, Pp. 491–510. É importante apontar que, segundo Cornelius Castoriadis, crítico contemporâneo, há relevante mudança entre o diálogo da *República*, o diálogo *Político* e as *Leis*, de Platão. Para Cornelius Castoriadis, o *Político* é, inclusive, transição entre a *República* e as *Leis*. Essa dissertação foca nas críticas feitas ao diálogo da *República* e nos argumentos da *Política* que referem imediatamente a ele, pela própria força de tal crítica ser decisiva para compreensão da filosofia política de Aristóteles.

Por trás da crítica que Aristóteles faz ao Sócrates da *República*<sup>5</sup> (principalmente à questão da propriedade comum dos bens e das mulheres) parece estar uma visão particular do papel da comunidade política, bem como do papel da propriedade privada na produção de sentimentos e vícios e na preservação desses sentimentos vitais à manutenção da comunidade política. Esses sentimentos são decisivos na manutenção do horizonte da comunidade política como propiciadora de justiça. Ainda, parece estar uma visão particular do papel da *polis*, bem como do papel da propriedade privada na redução de injustiças e vícios, sobretudo ao evitar a *pleoneksia*, ameaça permanente à unidade da comunidade política.

O tratado da *Política* é um trabalho de continuidade em relação aos tratados da *Ética a Nicômaco* (*Arist. EN 1181b 12-23*). Disso decorre que não é possível separar sua filosofia política de sua teoria moral<sup>6</sup>, por isso nesse trabalho, sempre que possível, traremos argumentos da *Ética* relevantes para compreensão da *Política*<sup>7</sup>.

## 1.2 MATERIAL E METODOLOGIA

O material de trabalho é a *Política* de Aristóteles, em especial, o livro I e o livro II. Trata-se de trabalho hermenêutico que busca compreensão do texto aristotélico com auxílio de comentadores contemporâneos. A edição do texto grego da *Politica* de Aristóteles majoritariamente citada foi a de W. D. Ross, publicada na série *Oxford Classical Texts* (*Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*) da Clarendon Press (1957) com algumas

---

<sup>5</sup> Segundo Alasdair MacIntyre (2010), o trabalho de Aristóteles culmina por complementar o trabalho de seu mestre, Platão. Nessa dissertação, se for possível demonstrar, as críticas aristotélicas são utilizadas como ferramentas para apresentar sua própria visão daquilo que conserva ou destrói a comunidade política, a questão referente à complementação ou oposição teórica a Platão é secundária.

<sup>6</sup> Para melhor compreensão da conexão entre *Ética* e *Política*, cf. artigo “*Natural, ethical and political justice*” de Marco Antônio de Ávila Zingano, in *A Companion to Aristotle's Politics*. Ed. David Keyt and Fred D. Miller Jr., Oxford, UK and Cambridge, USA: Blackwell.

<sup>7</sup> Para uma noção geral da *Política*, cf. capítulo 8 intitulado “*Política*” de C.C.W. Taylor, Ed. Jonathan Barnes, em *Companion to Aristotle*, Oxford, UK, and Cambridge, USA.

alterações tendo em vista a edição de W.L. Newmann, também publicada pela Clarendon Press (1887-1902). A edição do texto grego da *Ética a Nicômaco* utilizado foi o da lavra de Ingram Bywater (1890), republicado em edição fac-similar pela Cambridge University Press (2010). A edição do texto grego da *Metafísica* utilizada foi a de W. D. Ross publicada pela em dois volumes pela Clarendon Press (1924). Todas as citações em grego da obra de Platão são retiradas da edição preparada por J. Burnet (1903) publicada na série *Oxford Classical Texts* (*Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*).

As traduções que auxiliaram essa pesquisa foram as de Trevor J. Saunders para *Política* livro I e II, ainda para *Política* foram usadas as traduções de H. Rackham, de P. Pellegrin, e a tradução portuguesa em edição bilíngue de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes (1998). Para *República*, foram consultadas as traduções brasileiras de Carlos Alberto Nunes (1973) e Anna Lia do Prado Amaral (2007); para *Metafísica* foi consultada a tradução de Tomás Calvo Martinez (1994) e Giovanni Reale (1993), para a *Ética a Nicômaco* a tradução portuguesa de Antonio de Castro Caeiro (2009). Para a *Retórica* foi consultada a tradução portuguesa da lavra de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena (2005). Para eventuais passagens, foi também consultada tradução para a língua inglesa de H. Rackam para a *Política* publicada pela *The Loeb Classical Library* (1944) da Harvard University Press.

Para cumprir a tarefa de reconstruir os fundamentos da comunidade política, recebemos influências de diversos textos que são identificados nas notas de rodapé, a fim de mostrar as principais influências, destacam-se as ideias, levemente liberais, de David Ronald Gill em “*Civic Equality and Social Justice in Aristotle’s Politics*”, as ideias acentuadamente liberais de Robert Mayhew, em “*Aristotle’s criticism of Plato’s Republic*”, com destaque também – muitas vezes em contraposição aos dois – para o artigo “*Political Unity and Inequality*” de Marguerite Deslauriers, e “*Justice: What’s the Right thing to do?*” de Michael

J. Sandel, mais tendentes a uma visão conhecida hoje (à revelia de Sandel) por “comunitarista”. Essa pesquisa buscou dialogar com esses trabalhos e colheu deles profunda influência.

Após reconstrução do que constitui a comunidade política, passa-se a abordar então de que forma a economia é desenhada por Aristóteles, em especial o papel da propriedade privada como a reserva do espaço doméstico garantem certos prazeres e sentimentos necessários à conservação da comunidade política, contribuíram bastante para a compreensão da defesa da propriedade privada, além dos autores citados, as ideias de T. H. Irwin em “*Aristotle’s Defense of Private Property*”, no artigo “*Aristotle’s Criticism of Plato’s Republic*”, de R.F. Stalley, no artigo “*Economy and private property*” de Karen Margrethe Nielsen, e, por último, e mais relevante as ideias contidas nos artigos “*Nature, Justice, and Rights in Aristotle’s Politics*” de Fred. D. Miller e principalmente “*Aristotle on Property Rights*” de Fred. D. Miller.

Ainda, para a reflexão final a respeito da autossuficiência e da *pleonexia* em relação a unidade política recebemos influência, além dos mencionados, do artigo “*Political Unity and Inequality*” de Marguerite Deslauriers, mas também de “*Aristotle on Vice*” de Jozef Muller e “*Aristotle’s Critique of Phaleas: Justice, Equality, and Pleonexia*” de Ryan Balot.



## 2 OS FUNDAMENTOS DA *POLIS* E O PROBLEMA DA UNIDADE

Este capítulo concentra esforços em mostrar em que medida os fundamentos da *polis* contribuem para o problema de sua *unidade*. Os fundamentos que a constituem, assim mostrará a presente dissertação, guardam elementos que perturbam a própria comunidade política e auxiliam-nos a pensar a comunidade política e os elementos que a conservam.

Diversas concepções usualmente compreendem a *polis* como comunidade política. É comum descrevê-la como comunidade de pessoas livres, ou como comunidade de pessoas iguais, ou como comunidade de sentimentos, ou ainda como comunidade de fins. Mas nem sempre é possível perceber, nestas concepções, a tensão que os fundamentos trazem em si para compreensão do problema da unidade no horizonte político.

Compreender que os fundamentos da *polis* guardam em si uma tensão é relevante para compreender a justiça<sup>8</sup> (*dikaiosyne*) como virtude propiciadora pela comunidade política em Aristóteles e o desejo de querer mais (*pleonexia*) como injustiça, elemento ameaçador da comunidade política. Compreender como a questão da *unidade* se apresenta como um problema a ser enfrentado diante dessa tensão.

Algumas críticas<sup>9</sup> endereçadas a Sócrates, da *República*, feitas por Aristóteles, no livro II da *Política*, onde o filósofo analisa diversas constituições<sup>10</sup>, e alguns argumentos no livro I

---

<sup>8</sup> Justiça é a principal virtude do pensamento político de Aristóteles. O pensamento político tem como finalidade explicar o que é a justiça, e para isso é necessário distinguir algumas concepções de justiça que perfazem as opiniões reputáveis da época, tarefa esta em que Aristóteles cumpre realizar no livro V da *Ética a Nicômaco*. Justiça política é a que sustenta toda justiça humana, há, no entanto vários tipos de justiça política, a justiça por natureza é uma parte da justiça política que se opõe em relação a justiça por convenção. Para aprofundamento no tema, cf. capítulo 8 de Marco Zingano, intitulado “*Natural, Ethical and Political Justice*” em “*The Cambridge Companion to Aristotle’s Politics*”, Ed. David Keyt e Fred D. Miller Jr, da Blackwell, (2013).

<sup>9</sup>É importante salientar que, pelo fato de serem críticas, há quem acredite que elas implicam em distanciamento profundo das ideais de Aristóteles e Platão, mas há também quem acredite que as críticas não implicam em oposição completa a Platão, mas sim em tentativa de completar seu trabalho. Tal como defende Alasdair MacIntyre, no capítulo “*Aristóteles herdeiro de Platão*”, no livro “*Justiça de Quem Qual racionalidade?*”. Acreditamos também que o diálogo *Leis* de Platão contém já importantes contribuições e assimilações dessas críticas que Aristóteles fez no livro II da *Política*.

serão especialmente relevantes para compreensão da comunidade política na Filosofia Política de Aristóteles. Essas críticas são feitas com a finalidade (e a intenção depois será justamente transparecer essa finalidade) de mostrar os problemas que a *polis* enfrenta enquanto comunidade política e encontrar dentre várias possibilidades contidas nestas constituições aquelas que, por constituírem-se de determinado modo, com determinada organização, conservam melhor a comunidade política. Dizendo de outro modo, a tarefa proposta inicialmente é analisar entre os variados arranjos políticos, qual deles é o melhor e qual é o pior, para assim destacar os elementos corretos que os arranjos devem ter para propiciar um horizonte comum e descartar ou reconhecer os limites àqueles elementos que tendem a sua perturbação, ou mesmo sua destruição.

Exploraremos algumas dessas concepções da comunidade política, sem, no entanto, reconstruí-las totalmente<sup>11</sup>, recuperando parte dos argumentos aristotélicos contidos no livro I e II da *Política*, considerando ainda como complementar eventuais argumentos de outros tratados quando forem importantes para compreensão da *Política* (principalmente a *Ética a Nicômaco*) tendo como objetivo central mostrar de que forma os fundamentos da *polis* contribuem para o problema da unidade.

Ao elevar essa tensão, demonstra-se a busca de Aristóteles pela natureza da comunidade política e o relevo que ela tem em sua filosofia política. Acredita-se que os fundamentos da *polis* e os elementos de tensão que a constituem iluminam o entendimento

---

<sup>10</sup> Veremos que a constituição é o arranjo pelo qual os cidadãos compartilham o bem. Nas palavras de Marco Zingano: “*the constitution is the very heart of a polis*” (2013, p.199). As constituições analisadas por Aristóteles incluem àquelas que existiram de fato na prática como Esparta (Arist. Pol. II 9), Creta (Arist. Pol. II 10) e Cartago (Arist. Pol. II 11) e aquelas que são *ditas como boas*, tais como *República*, as *Leis* de Platão, *Fáleas* e *Hipodamo de Mileto*.

<sup>11</sup> Falharíamos por completo se se prestássemos a recuperar todos os argumentos e explorar com miudeza os teoremas que envolvem a *Política* de Aristóteles. São muitos, são complexos (contêm uma série de críticas e obstáculos bem explorados pela Filosofia antiga) e comportam-se melhor no campo próprio da filosofia do que no campo do direito, mas falharíamos também se se propuséssemos a diminuir em absoluto para um argumento só de modo que não fosse possível aproveitar uma visão geral dos fundamentos da *polis* que contribuem à compreensão de toda comunidade política. Diante desse dilema, optou-se por recuperar parte dos argumentos de modo que fosse minimamente possível vislumbrar a contribuição deles, em especial a questão da igualdade política e desigualdade social e desigualdade de distribuição de bens, de modo geral para o direito e a filosofia política.

crítico de Aristóteles a uma Filosofia Política que imponha condições para a comunidade política que não resolvam a questão da unidade e da justiça *na* comunidade política real.

Essa Filosofia Política aristotélica envolve uma relação específica com a propriedade privada, bem como pressupõe a defesa de um domínio familiar livre das intromissões da comunidade política para garantir que a comunidade política seja horizonte propiciador de *dikaioσύne* e inibidor de *pleonexia*.

Prioriza-se uma compreensão dos aspectos patéticos (de *pathos*) e da importância que eles ocupam na filosofia do Estagirita. Estes aspectos considerados essenciais à convivência na *polis* e para sua plena conservação, que de fato interessam àqueles que desejam reconstruir e continuar o trabalho iniciado por Aristóteles: um trabalho de busca pela natureza da comunidade política. Um projeto de busca pela estrutura ética e emocional que promova um horizonte onde seja possível aos cidadãos agir com justiça.

## **2.1 A *POLIS* COMO COMUNIDADE DE FINS QUE VISA À VIDA BOA**

Aristóteles lança na *Política* (*Arist. Pol.*1260b23-24) o desafio de examinar as opiniões referentes às melhores constituições. Isso porque ao examinar essas opiniões reputáveis acerca das constituições reais e idealizadas nos discursos (ditas como boas), tal desafio contribuirá para descobrir qual é a melhor constituição. De que forma, no melhor regime<sup>12</sup>, a comunidade política se organiza. Esse desafio que Aristóteles se propõe já fora anunciado na *Ética a Nicômaco*:

---

<sup>12</sup> Há pelo menos seis regimes na *Política*. Três considerados desvios, para Aristóteles: a demagogia, a oligarquia e a tirania, e três regimes corretos: a democracia, a aristocracia e a monarquia. O regime constitucional (*politeia*), defendido por Aristóteles, é uma distinção de regimes, que contém elementos bons

Uma vez que a questão da natureza da legislação nos foi deixada por investigar pelos pensadores do passado, talvez seja melhor se a considerarmos nós próprios, bem como em geral a questão da constituição, para que, na medida do possível, a questão filosófica acerca do humano venha a poder ser completada.

Em primeiro lugar, temos que tentar percorrer tudo o que particularmente foi dito com relevância pelos investigadores que nos precederam, a seguir analisar a partir das compilações de constituições quais delas conservaram as suas cidades [*poleis*] e quais delas as destruíram, bem como quais são os diferentes tipos de constituição particular, e quais são os motivos responsáveis por que umas governaram corretamente e outras o contrário. Ao analisar cada uma destas questões, veremos melhor qual é a melhor constituição de todas, que tipo de ordem traz cada constituição e de tipo de leis e costumes se serve (*Arist. EN 1181b 12-22*)<sup>13</sup>.

O trabalho que Aristóteles realiza na *Política* não pode ser visto como um trabalho apartado de sua teoria moral<sup>14</sup>. Na *Política*, livro I, Aristóteles começa a definir a *polis* como um tipo de comunidade (*Arist. Pol. 1252a 1*), um tipo de associação (*koinonia*<sup>15</sup>) diferente de outros tipos de associação com vista para um bem (*Arist. Pol. 1252a 1-3*).

Ele introduz essa primeira parte da concepção de *polis*, logo no primeiro capítulo desse livro I, distinguindo<sup>16</sup> o domínio político (*politikon*) do domínio monárquico (*basilikon*), do domínio doméstico (*oikonomikon*) e do domínio despótico (*despotikon*):

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 escravo são uma e a mesma coisa, como se não existisse uma grande diferença entre uma grande casa e uma pequena cidade. (*Arist. Pol. 1252a 7-13*)<sup>17</sup>

---

relativos à democracia e à aristocracia. Cada regime possui elementos que melhor se adéquam a esse regime. No melhor regime, haverá mistura dos melhores elementos que contém nos melhores regimes.

<sup>13</sup> “[...] παραλαπόντων οὖν τῶν προτέρων ἀνερεύνητον τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας, αὐτοὺς ἐπισκέψασθαι μᾶλλον βέλτιον ἴσως, καὶ ὅλως δὴ περὶ πολιτείας, ὅπως εἰς δύναμιν ἢ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία τελειωθῆ. πρῶτον μὲν οὖν εἴ τι κατὰ μέρος εἴρηται καλῶς ὑπὸ τῶν προγενεστέρων πειραθῶμεν ἐπελθεῖν, εἶτα ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν θεωρῆσαι τὰ ποῖα σφύζει καὶ φθείρει τὰς πόλεις καὶ τὰ ποῖα ἐκάστας τῶν πολιτειῶν, καὶ διὰ τίνας αἰτίας αἱ μὲν καλῶς αἱ δὲ τούναντίον πολιτεύονται. θεωρηθέντων γὰρ τούτων τάχ’ ἂν μᾶλλον συνίδοιμεν καὶ ποῖα πολιτεία ἀρίστη, καὶ πῶς ἐκάστη ταχθεῖσα, καὶ τίσι νόμοις καὶ ἔθεσι χρωμένῃ. λέγωμεν οὖν ἀρξάμενοι. [...]” (*Arist. EN 1181b 12-23*).

<sup>14</sup> Para aprofundamento na conexão que há entre os tratados da *Ética* e da *Política*, novamente Cf. capítulo 8 “Natural, ethical and political justice”, de Marco Zingano, *A Companion to Aristotle’s Politics*, Editado por David Key e Fred. D. Miller Jr., Oxford, UK, Cambridge, USA: Blackwell (2013).

<sup>15</sup> *Koinonia* vem da palavra “*koinos*” que significa “comum”. Para aprofundamento da definição do domínio político, a contribuição de David Ronald Gill é pertinente: “*In trying to capture what is distinctive about the political association, then, Aristotle emphasizes both its comprehensiveness and the shared status among its members.*” (GILL, 1994, p.7-16). Veremos mais sobre o sentido de “*koinos*” quando discutirmos o que deve ou não ser compartilhado na *polis*.

<sup>16</sup> A visão Aristotélica é comumente inserida dentro de seus tratados de forma dialética, ou seja, sempre como uma distinção de outras opiniões relevantes e reputáveis da época, por isso particularmente difícil. Sobre metodologia da *Política*, ler comentário de Christopher Rowe “*Aims and Methods in Aristotle’s Politics*” in “*Companion to Aristotle’s Politics*”, editado por David Key e Fred Miller. da Blackwell, Cambridge e também comentário de Nuno MMS Coelho “*Controversy and Practical Reason in Aristotle*”, em *Aristotle and The Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice*, (2013, p.87-108) editado pela Springer.

<sup>17</sup> “[...] ὅσοι μὲν οὖν οἰονται πολιτικὸν καὶ βασιλικὸν καὶ οἰκονομικὸν καὶ δεσποτικὸν εἶναι αὐτὸν οὐ καλῶς λέγουσιν (πλήθει γὰρ καὶ ὀλιγότητι νομίζουσι διαφέρειν ἀλλ’ οὐκ εἶδει τούτων ἕκαστον, οἷον ἂν μὲν ὀλίγων,

Algumas opiniões serão rebatidas - entre elas a de Sócrates, no diálogo *Político*<sup>18</sup> - pois compreendem esses domínios como domínios que não se diferem em espécie (*eidei*), mas apenas em número (*Arist. Pol.* 1252a 9).

Isso porque, para Aristóteles, é um erro acreditar que a diferença entre esses domínios seja apenas em quantidade de membros que se submetem a um governo, a uma autoridade, como teria compreendido Sócrates (*Arist. Pol.* 1252a 10-11).

É um erro também supor que diferem apenas no tipo de exercício que rege o governante: pessoal ou da ciência política (*Arist. Pol.* 1252a 14). Trata-se aqui de evidenciar para além de uma autoridade que é exercida para mais ou menos pessoas, ou seja, que se assenta na quantidade, mas que tipo de autoridade é esta exercida e o que lhe dá legitimidade.

Todas as associações são firmadas em vista de um bem (*Arist. Pol.* 1252a 1-3) e a comunidade política está firmada em vista do maior bem de todos<sup>19</sup>:

Observamos que toda a cidade é um certa forma de comunidade [*koinonion*] e que toda comunidade é constituída em vista de algum bem [*agathon*]. É que, em todas as suas ações, todos os homens visam o que pensam ser o bem. É, então, manifesto que, na medida em que todas as comunidades visam algum bem, a comunidade mais elevada de todas e que engloba todas as outras visará o maior de todos os bens. Esta comunidade é chamada ‘cidade’ [*polis*], aquela que toma forma de uma comunidade de cidadãos (*Arist. Pol.* 1252a 1-7)<sup>20</sup>.

Se o fundamento da associação é a distribuição de algum bem, bem esse que está diretamente relacionado a uma necessidade<sup>21</sup>: “*Aqueles que não podem existir sem o outro*

δεσπότην, ἂν δὲ πλειόνων, οἰκονόμον, ἂν δ’ ἔτι πλειόνων, πολιτικὸν ἢ βασιλικόν, ὡς οὐδὲν διαφέρουσιν μεγάλην οἰκίαν ἢ μικρὰν πόλιν [...]” (*Arist. Pol.* 1251a 7-13).

<sup>18</sup> Alusão provável ao diálogo platônico no *Político* em 259c: “*tornou-se-nos evidente que para tudo isso só há um conhecimento quer o designemos como real, quer como político, ou econômico*”/ “[...]φανερὸν ὡς ἐπιστήμη μία περὶ πάντ’ ἐστὶ ταῦτα· ταύτην δὲ εἴτε βασιλικὴν εἴτε πολιτικὴν εἴτε οικονομικὴν τις ὀνομάζει [...]” (Diálogos, Platão, Vol X, Tradução de Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará, 1980). Para aprofundamento sobre diálogo de Platão, cf. Cornelius Castoriadis “*Sobre o Político*” (Trad. Luciana Moreira Pudenzi), São Paulo: Ed. Loyola, 2004.

<sup>19</sup> Aristóteles afirma usar um método (*Arist. Pol.* 1252a 24) para compreender as associações humanas (a família, a tribo e especialmente a *polis*), a saber, estudar como as coisas se desenvolvem desde o seu princípio. Aristóteles busca então, nos elementos associados da *polis*, o princípio que impulsiona à associação.

<sup>20</sup> “ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὀρῶμεν κοινωσίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωσίαν ἀγαθοῦ τινος ἔνεκεν συνεστηκυῖαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ’ ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωσία ἢ πολιτικὴ.” (*Arist. Pol.* 1252a 1-7).

<sup>21</sup> Aristóteles pretende encontrar, nos elementos mais simples do todo (*Arist. Pol.* 1252a 18), o princípio desde o qual a associação se desenvolve. Com isto, compreende-se o fim a que esta associação visa.

deverem formar um par” (Arist. Pol. 1252a 26-28)<sup>22</sup>. O bem que cada associação busca é sempre o preenchimento de alguma necessidade dos associados. e sendo a *polis* uma associação com vista ao bem mais supremo do que outras associações é ela própria, a *polis*, a associação suprema por excelência. O bem da *polis* é a causa final dela: “a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem” (Arist. Pol. I 1252b 34 – 1253a 1)<sup>23</sup>. Ao final do livro I da *Política*, Aristóteles define que a melhor constituição é aquela que capacita os homens a viverem do modo mais conforme possível ao que desejam (*kat’ eukhên*) (Arist. Pol. 1260b 23-24). Excluindo portanto aquelas constituições que são frutos de algum desejo impossível e por ser impossível não são nem úteis nem boas constituições (Arist. Pol. 1288b 34-37). A *polis* não só conserva o que é mais supremo, mas tem dentro dela outras associações que asseguram também um bem respectivo, sendo a *polis* o fim (*telos*) de todos eles.

A associação política (*polis*) difere, não só em número de membros, mas difere em espécie, difere em qualidade (Arist. Pol. 1252a 8-9). O bem que a *polis* persegue se distingue dos outros bens que outras associações visam e os supera. Os elementos que levam a manter uma *polis* conservada são justamente os elementos que se identificam, neste trabalho, como fundamentos da *polis*. Esses mesmos elementos que fundamentam a *polis*, podem, ao mesmo tempo em que a constituem e a conservam, trazer em si uma **tensão**. A tensão é aquilo que traz em si um problema para a unidade política. São elementos que fazem da *polis* um horizonte permanente de disputa.

A tensão não é sinônima de destruição da *polis*. Veremos em *polis como comunidade de iguais* os elementos que levam ao problema da *stasis* e às facções na *polis* (estes elementos sim mais propícios à destruição) quando falarmos sobre a disputa partidária entre oligárquicos e democráticos causada pela desigualdade econômico-social da *polis*.

<sup>22</sup> “[...] ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι[...].” (Arist. Pol. 1252a 26-28).

<sup>23</sup> “[...] ἔτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον [...]” (Arist. Pol. 1252b 34 – 1253a 1).

A tensão de que se trata aqui é aquilo que coloca um problema para manter a *polis* conservada, uma, entre esses elementos, alguns ameaçam propriamente a *polis* e outros contribuem para sua constituição. Esses elementos podem causar ou não causar a sua destruição, mas são sempre elementos de tensão.

Poderia ser feita uma objeção: poderia ser a *polis* um tipo de associação tal qual existe na família (*oikia*)? Afinal a *polis*, originalmente, surge a partir de um domínio característico do domínio que havia na aldeia<sup>24</sup> (*kome*), que por sua vez, foram constituídas de várias famílias (*Arist. Pol.* 1252b 15-16). A *polis originalmente* surge da associação de várias aldeias (*Arist. Pol.* 1252b 27).

A resposta está no tipo de associação que é a comunidade política.. A comunidade política é uma associação natural. Uma associação natural é formada quando há um impulso natural para isso. A família e a aldeia também são tipos de associação natural (*Arist. Pol.* 1252b 15). Na família, por exemplo, o homem naturalmente se associa a mulher para que haja descendência (*Arist. Pol.* 1252a 25-26). Tal impulso é também encontrado nos animais, que se associam para a reprodução, e naqueles que por natureza mandam associados aos que naturalmente obedecem pela busca por segurança (*asphaleia*) (*Arist. Pol.* 1252a 26-30<sup>25</sup>). É possível perceber aqui que Aristóteles introduzirá aqui distinção da alma (*psykhê*) para pensar a organização da comunidade política.

Outra objeção poderia ser feita: poderia ser a *polis* um tipo de associação servil, tal qual o domínio despótico, marcado pela associação entre o homem e o escravo? O homem se associa ao escravo<sup>26</sup> para que haja segurança (*Arist. Pol.* 1252a 27), trabalho, e,

<sup>24</sup> Sobre o conceito de aldeia: “What then can one achieve in a village but not in a household? More secure defence, no doubt. Friendship with a wider range of persons, certainly (cf. *Arist. Arist. EN* 1162a 1-4). A more assured supply of material goods, acquired by (non-monetary) exchange” (Saunders, 1995, p.66).

<sup>25</sup> Aristóteles encontra nesse argumento a justificativa inclusive para sujeitar os bárbaros aos gregos: “assumindo que bárbaros e escravos são idênticos por natureza”/ “[...]ὅς τὰ τὸ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν[...]” (*Arist. Pol.* 1252b 9)

<sup>26</sup> Para ver mais sobre as causas para que o escravo se associe ao homem, já que o escravo natural não possui a parte deliberativa da alma e não pode ver bem o fim, cf. comentário de Nicholas. D. Smith, in *Companion to Aristotle, da Oxford*, p.142.

principalmente, ação (*Arist. Pol.*1254a 6-8), fundamento para a vida. Para que o homem adquira bens também, mas principalmente para que tenha tempo de realizar atividades que Aristóteles considera mais superiores como a política e a filosofia, através do lazer propiciado pelo trabalho do escravo: “*Eis a razão pela qual uma cidade deve ser comedida, corajosa e resistente, pois lá diz o provérbio ‘não há descanso para os escravos’*” (*Arist. Pol.* 1334a 19-20)<sup>27</sup>.

Veremos em *polis como comunidade de homens livres* que o escravo natural se associa ao homem por um impulso de segurança e para compartilhar com o homem livre da parte da razão que lhe falta, a parte deliberativa da alma (*Arist. Pol.* 1260a 9-14), a parte que percebe o fim. Trata-se, portanto, de outro tipo de associação natural. Associações surgem, portanto, devido à necessidade. Os vários tipos de associação são provenientes de diferentes tipos de necessidade, fundamentam-se na distribuição de algum bem. Essa necessidade é evidente a partir do fato de que cada ente tem um uso, ou uma função dada sua própria natureza:

A natureza nada produz segundo o modo mesquinho dos fabricantes de facas de Delfos<sup>28</sup>, mas destina cada coisa para um único uso; é que cada ferramenta será mais eficaz se servir apenas para uma função, e não para várias. Os bárbaros, não obstante, atribuem à mulher e ao escravo a mesma condição porque não possuem quem mande por natureza e a respectiva comunidade torna-se na de um escravo e de uma escrava (*Arist. Pol.*1252b 1-7)<sup>29</sup>.

Os filhos se associam aos pais, pois, ainda que tenham a parte deliberativa da alma, são incompletos, são imaturos, não possuem capacidade de decisão (*Arist. Pol.*1260a 10-14) não podem sobreviver por si só e dependem da educação dos pais. Trata-se a associação pai-filho também de uma associação natural que marca a família.

As mulheres, embora livres, também se associam aos homens por um impulso natural de descendência como nos animais, mas principalmente pela ausência de autoridade (*Arist.*

<sup>27</sup> “[...] διὸ σὺφρονα τὴν πόλιν εἶναι προσήκει καὶ ἀνδρείαν καὶ καρτερικὴν· κατὰ γὰρ τὴν παροιμίαν, οὐ σχολὴ δούλοις [...]” (*Arist. Pol.* 1334a 19-20).

<sup>28</sup> As facas de Delfos eram instrumentos que serviam a mais de uma função.

<sup>29</sup> “[...] (οὐθὲν γὰρ ἡ φύσις ποιεῖ τοιοῦτον οἷον οἱ χαλκοτύποι τὴν Δελφικὴν μάχαιραν, πενιχρῶς, ἀλλ’ ἐν πρὸς ἐν’ οὕτω γὰρ ἂν ἀποτελοῖτο κάλλιστα τῶν ὀργάνων ἕκαστον, μὴ πολλοῖς ἔργοις ἀλλ’ ἐνὶ δουλειῶν)· ἐν δὲ τοῖς βαρβάροις τὸ θῆλυ καὶ τὸ δοῦλον τὴν αὐτὴν ἔχει τάξιν. αἴτιον δ’ ὅτι τὸ φύσει ἄρχον οὐκ ἔχουσιν, ἀλλὰ γίνεται ἡ κοινωνία αὐτῶν δούλης καὶ δούλου[...]” (*Arist. Pol.* 1252b 1-7).

*Pol.* 1259b 1-3). Em sua alma não possuem capacidade de total controle de suas emoções e assim não possuem poder de decidir sobre si. Dessa ausência de poder sobre si mesma, dessa autoridade, surge a necessidade de associar-se ao homem<sup>30</sup>.

Isso porque a mulher ocupa um espaço social na comunidade política que a impede de praticar e exercer determinadas virtudes características de quem governa, como veremos mais à frente, quando se tratar da *polis* enquanto comunidade de iguais. Sem autoridade – ou capacidade de decisão – a mulher depende da associação que existe no âmbito doméstico.

Por enquanto ressalta-se que existem várias associações naturais, cada tipo de associação portanto corresponde a uma necessidade dos associados. O tipo de associação que marca a família (*oikia*) é o da sobrevivência, o da continuação da própria espécie e da segurança. Não sendo nenhum destes o bem maior, aquilo que caracteriza em essência as associações humanas, a *polis* se difere do tipo de associação que se tem no domínio doméstico, e a supera por visar à vida boa<sup>31</sup> (*eu zdēn*).

Além do mais, esse tipo de relação, do domínio doméstico, é possível encontrar também nos animais (*Arist. Pol.* 1252a 25-27), como supracitado, e não é uma relação fundamentalmente característica do homem, enquanto político, mas enquanto animal. Enquanto animal, o homem tem fome, sede, desejo sexual e desejo por segurança.

A *polis* está para além desses desejos, embora facilite a satisfação de todos eles (*Arist. Pol.* 1252b 28-30), a *polis* traz mais benefícios para além do tipo de associação de que a família é feita. A *polis* provêm daquilo que o fator político dá ao homem: “*uma polis é uma*

---

<sup>30</sup> Aristóteles se afasta, por exemplo, de Platão, já que Sócrates, na *República*, não via problema em reconhecer que a alma da mulher e do homem eram iguais e que as mulheres, tanto quanto os homens, eram capazes de governar, ambos poderiam fazer parte da classe dos guardiões e serem filósofos-governantes, os verdadeiros guardiões da *kallipolis* – cidade ideal de Sócrates, na *República*. Veremos que essa diferença entre o homem e a mulher, no pensamento aristotélico da qual faz parte a crítica a Sócrates, importa para noção de unidade política em Aristóteles.

<sup>31</sup> Nas palavras de Michael Sandel, vida boa implica em “deliberar sobre o bem comum, desenvolver um julgamento prático, participar da autodeterminação do grupo, cuidar do destino da comunidade como um todo” (Sandel, 2012, p.241).

daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político” (Arist. Pol. 1253a 1-3)<sup>32</sup>.

A *polis* é uma comunidade interligada por um fim (*telos*) comum:

A cidade é o fim destas [das comunidades] e a natureza de uma coisa é o seu fim, já que, sempre que o processo de gênese de uma coisa se encontre completo, é a isso que chamamos a sua natureza, seja de um homem, de um cavalo, ou de uma casa (Arist. Pol. 1252b 31-34)<sup>33</sup>.

A *polis* existe, por natureza, para que os que se associam não só sobrevivam mas possam ter uma vida boa (*eu zdēn*) (Arist. Pol. 1252b 28-30/Arist. Pol. 1280b 40), a garantia da existência autônoma e perfeita (Arist. Pol. 1280b 33-34). Então, o que marca essa associação natural que é a comunidade política, em primeiro lugar, é que ela é uma associação entre membros que desejam a vida boa. Em quê compreende a vida boa?

A vida boa (*eu zēn*) é palco para muita discussão. Alguns acreditam que o viver bem é aquele viver com a virtude, ou a autossuficiência na vida, ou a vida mais prazerosa, com segurança, ou a vida cheia de bens materiais e bens físicos (corpos), mas, em geral, todos concordam que é uma ou várias dessas coisas (Arist. Rh. 1360b). Existem na *Política* pelo menos três tipos de bens que os homens devem ter para o viver bem. Os bens internos relativos à alma, os bens internos relativos ao corpo e os bens externos (Arist. Arist. Pol. 1323a24).

Aristóteles explora o que é cada um desses bens no livro I da *Retórica*. Importa saber aqui que a vida boa, marca da associação natural que é a comunidade política, compreende adquirir esses bens (externos, corporais, morais) para ter uma vida completa, bem realizada, para que se possa realizar boas ações e alcançar a felicidade (*eudaimonia*). Trata-se de uma vida que vale a pena ser vivida, uma vida vitoriosa. Os bens externos, como amigos, dinheiro e sorte, por exemplo, são necessários para a felicidade (*eudaimonia*) (Arist. Rh. 1360b). Os

<sup>32</sup> “[...]ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον[...]” (Arist. Pol. 1253a 1-3).

<sup>33</sup> “[...]τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἢ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαιμέν τὴν φύσιν εἶναι ἐκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας [...]” (Arist. Pol. 1252b 31-34).

bens do corpo, como a beleza, a saúde são também muito importantes para garantir a sobrevivência do corpo (*Arist. Rh.* 1360b). Os bens do corpo como a beleza servem para se destacar entre os demais, como a força para competições, no caso dos atletas mais fortes. Os bens relativos à alma são as virtudes. É na posse das virtudes que o homem deseja o bem, como Aristóteles irá tratar ostensivamente nos tratados da Ética. São as virtudes intelectuais e morais que permitem realizar boas ações, domesticam o corpo e colocam o homem na direção correta.

Em resumo, a vida boa inclui adquirir os bens que existem em outros tipos de associação como é o caso da segurança, dos bens externos tal como sorte, propriedades e lazer (*Arist. Rh.* 1360b). Inclui também adquirir os bens do corpo, como a saúde, a beleza e, sobretudo, consiste em atender os bens da alma, como adquirir virtudes morais (*e.g. aretê*) e virtudes intelectuais (*e.g. phrônēsis*).

A vida boa é a vida plena e realizável, mais do que mera sobrevivência, e garantia dos bens necessários a ela. É vida com educação e virtudes, com sofisticação, com vitórias. A vida boa é vida com excelência. A *polis* é suprema, é a associação hierarquicamente superior, pelo bem em vista ser hierarquicamente superior, por ser na *polis* a possibilidade de atividade política, de prática de virtudes como a justiça (*dikaiosyne*), essencial na relação com os outros, na convivência política e, como veremos, na distribuição dos bens.

A *polis* se supera também pelo tipo de autoridade (diferente) que nela está implicado em relação a outras associações, já que o seu fim visado, a vida boa, é superior aos fins de sobrevivência e segurança que marcam as outras associações.

Disso não decorre que a *polis* não dependa das outras associações, como a associação típica do domínio despótico (*Arist. Pol.* 1260a 34/1260b 1-5) e também típica do domínio familiar (*Arist. Pol.* 1260b 12-21). A respeito do domínio despótico, o lazer proporcionado pelo trabalho escravo permite que as pessoas livres se dediquem à atividade política (*Arist.*

*Pol.* 1255b 35-37), e permite que o escravo compartilhe, ao se associar ao homem livre, do fim visado:

É que quem pode usar o seu intelecto para prever, é, por natureza, governante e senhor, enquanto quem tem força física para trabalhar, é governado e escravo por natureza<sup>34</sup>. Assim senhor e escravo convergem em interesses. (*Arist. Pol.* 1252a 31-34)<sup>35</sup>.

Nessa associação, o homem livre está de fato livre para se dedicar também a atividade da filosofia, a atividade da vida mais próxima da forma divina (*Arist. EN* 1177b 32). Tal atividade é particular do humano, fruto da peculiaridade que o homem, como animal político que é, realiza, como já foi dito.

A associação política, que só o homem é capaz de estabelecer, proporciona aos seus membros um tipo de vida melhor do que outras comunidades ou associações proporcionam. A *polis*, sendo esse viver junto mais sofisticado e feliz do que as associações que possibilitam apenas a mera sobrevivência, a segurança e as carências diárias, tem fim distinto e superior do que essas associações<sup>36</sup>.

Mas o ponto é perceber que tipo de tensão então estaria implicada nessa primeira visão sobre a *polis* (como sendo comunidade de fins em vista da vida boa).

<sup>34</sup> “Natureza” assume sentidos diversos no texto da *Política*, aqui, o sentido de natureza está contraposto a capacidade de escolha, antecede esta passagem a seguinte: “*É o caso da fêmea e do macho para procriar (e isto nada tem a ver com uma escolha já que, como nos animais e plantas, a necessidade de descendência é, em si, um fato natural)*”/ “[...]οἷον θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς γενέσεως ἔνεκεν (καὶ τοῦτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως, ἀλλ’ ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι, οἷον αὐτό, τοιοῦτον καταλιπεῖν ἕτερον)[...]” (*Arist. Pol.* 1252a 27-30).

<sup>35</sup> “[...]τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπότη φύσει, τὸ δὲ δυνάμενον τῷ σώματι ταῦτα πονεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δούλον· διὸ δεσπότη καὶ δούλω ταῦτό συμφέρει.[...]” (*Arist. Pol.* 1252a 31-34).

<sup>36</sup> Trevor Saunders explica da seguinte forma: “*Each of the Five associations (the two pairs, household, village, state) satisfies certain natural needs; the next in line continues to satisfy those, probably better than before; and that was indeed its immediate purpose. But it also provides and economic or social framework which awakens certain other needs and potentialities in the members; the new structure allows indeed stimulates what had never happened before, because the opportunities had not been there; it is natural not only in satisfying existing and felt natural impulses, but in calling forth existing and so far unfelt ones; and these in turn, when actualized, become part of the core of the next development.*” (SAUNDERS, 1995, p. 68).

A associação característica da *polis*, diferentemente da associação que marca a família e para Aristóteles até mesmo as aldeias<sup>37</sup>, não é uma associação única e exclusivamente formada por pessoas de laços sanguíneos ou de parentesco (*Arist. Pol.* 1252b 16-18).

Diante de uma associação como a *polis* espera-se menos afinidade do que outras associações como a família, onde o sentimento de parentesco está presente, ou os sentimentos de parentesco que ainda se preservam na aldeia e nas tribos.

Por ora é possível falar que as variadas associações também respondem ao tipo de necessidade que está em sua raiz. As associações que marcam a família parecem corresponder às necessidades mais básicas: comer, reproduzir, trabalhar, *etc.* As associações que marcam as aldeias além de também relacionarem intimamente com as necessidades básicas se ligam à sobrevivência, a um grau maior de segurança.

Já a *polis* tem uma necessidade distinta: a vida boa (*eu zdēn*). E para alcançar a vida boa, a vida vivida com virtude, com lazer, com atividades como a política e a filosofia, depende desse conjunto de associados que, não se relacionando necessariamente por grau de parentesco, a constituem compartilhem fins, ou seja, desejam de alguma forma conservarem-se a si próprios de modo sofisticado por meio de um projeto comum.

Mas a afinidade natural que existe entre pai e filho, pela própria relação contínua de parentesco, ou ainda, a relação entre escravo e senhor, que surge da convivência contínua, não é a mesma afinidade que se espera encontrar em uma associação política, constituída por mais pessoas e que mantém entre si uma relação política. Veremos que a amizade (*philia*) que marca a relação política é de tipo distinto que a *philia* que marca as relações familiares. Esse já é um elemento que contribuirá para a nossa discussão e que será tratado conjuntamente nos próximos capítulos: a falta de afinidade característica dos laços de parentesco e dos laços provenientes das relações continuadas podem fragilizar o tipo de associação que marca a

---

<sup>37</sup>Conferir a visão divergente entre Platão e Aristóteles a respeito da relação de parentesco, ou falta dela, nas aldeias. (Saunders, 1995, p.66).

*polis*? O que torna a *polis* uma o suficiente, se é feita de pessoas sem vínculos de parentesco? Dito de outro modo, de que matéria são feitos os laços cívicos que mantêm a *polis* unida? E quais elementos não satisfazem essa matéria e podem ruir os laços cívicos? É a unidade um objetivo da comunidade política? A *polis* é associação que se forja entre que tipo de pessoas?

Esse projeto comum, compartilhado, de fins decorre, principalmente, do reconhecimento de dois grandes fatos: os cidadãos são membros livres e iguais<sup>38</sup>. A *polis* é uma comunidade, uma associação natural, que decorre do fato das pessoas serem livres e, ao mesmo tempo, reconhecerem-se como iguais. Mas em que consiste ser livre? E ser igual?

Aristóteles se esforça para definir liberdade e igualdade, bem como quais são os elementos que trazem tensão uma vez que a liberdade e a igualdade são fundamentos da comunidade política. O que legitima a autoridade de um governante dentro da *polis*? Estes elementos serão distintos dos elementos que legitimam a autoridade do homem livre em outras associações?

Veremos primeiro em que consiste a comunidade de membros livres, que tensão que estaria aí implicada, para depois ver em que consiste a comunidade de membros iguais e a tensão mais forte que provém dessa combinação.

---

<sup>38</sup> Para Aristóteles, já vimos, e nos aprofundaremos mais sobre o assunto, que mulheres estão excluídas desse grupo que funda a associação política, e os escravos, por não serem livres, também, veremos em seguida que algumas classes, voltadas a trabalhos manuais também estarão de fora da associação política, o que caracteriza associação política é bastante restrita. Mas mesmo essa restrição que Aristóteles faz não inviabiliza o argumento central. A comunidade política é feita entre associados com liberdade e entre associados considerados iguais. Duas características essenciais às associações políticas.

## 2.2 A *POLIS* COMO COMUNIDADE DE HOMENS LIVRES

Como dito anteriormente, a *polis* é uma comunidade de fins em vista da vida boa (*eu zδēn*), fruto de específica necessidade maior na qual a *polis* se fundamenta. São dois os fatos marcantes que fundamentam esse compartilhamento de fins para vida boa. O fato de ser a *polis* essencialmente uma comunidade *política*: formada por associados livres e, ao mesmo tempo, formada por associados iguais.

Mas o que diferencia o homem livre do não livre? Na *Metafísica*, livro I, Aristóteles define o homem livre: “O homem livre é aquele que existe para si mesmo e não existe para o outro” (*Arist. Metaph. I*, 982b 25-26)<sup>39</sup>.

Já explicamos aqui que o bem de algo é aquilo que conserva esse algo (*Arist. Pol.* 1261b 10). Implica duas condições: visar corretamente o fim e encontrar os meios adequados que melhor conduzam a esse fim (*Arist. Pol.* 1331b 25). O homem livre é aquele que existe para conservar a si próprio, enquanto homem, e não pela conservação ou existência de outro. Deve, portanto, escolher os melhores meios para conservar sua comunidade e, assim, a si próprio. Para isso, deve encontrar os melhores meios para conservar sua própria comunidade e assim a si mesmo.

Aristóteles apresenta sua visão sobre o homem livre, na *Política*, a partir da distinção feita, no livro I, entre o homem livre *por natureza* e o homem escravo *por natureza*: “O escravo é uma espécie de instrumento de propriedade viva” [tradução nossa] (*Arist. Pol.* 1253b 32)<sup>40</sup>. Enquanto o homem livre tem o fim em si mesmo, o escravo é meio. Fora da associação com o homem, o escravo não participa do fim da comunidade política.

<sup>39</sup> “[...]ἀλλ’ ὡσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὧν [...]” (*Arist. Metaph. I*, 982b 25-26).

<sup>40</sup> “[...]καὶ ὁ δοῦλος κτῆμά τι ἔμψυχον[...]” (*Arist. Pol.* 1253b 32).

Excluem-se assim da associação política aqueles que entregam a sua vida, como instrumentos que são, aos seus senhores. Os escravos são aqueles que são para o bem de outro (Arist. Pol. 1254b 21) e não de si mesmos. Em Arist. Pol. 1254b 16-19, Aristóteles diz:

Aqueles que se diferenciam entre si, tanto quanto a alma se diferencia do corpo ou o homem do animal (e tem esta disposição aqueles cuja atividade consiste em fazer uso do corpo, e isto é a melhor coisa que podem dar) são escravos por natureza<sup>41</sup>.

Aristóteles [infelizmente] reconhece divisão natural que justifica o fato de existirem pessoas que servem para conservar seus senhores e não a si mesmo. Pessoas que são tidas como objetos animados para a ação do homem livre. Enquanto propriedade que são (Arist. Pol. 1254a 6-8), os escravos por natureza (*physei doulos*) existem para prover outro que não ele próprio. São como “*uma parte do seu senhor, uma espécie de parte animada do corpo deste, mas uma parte separada*” (Arist. Pol. 1255b 11-12)<sup>42</sup>.

Por isso os cidadãos pertencem – no sentido de propriedade – a si mesmos. Como se trata de associação em que o escravo serve a outro, os escravos por natureza (*physei doulos*) estão excluídos do domínio político, do domínio da *polis*. Os escravos participam da visão do bem, através, e só dessa forma, de seus senhores: “*aquele que participa da razão o suficiente para apreender sem, contudo, a possuir.(...) escravos e animais domésticos pouco diferem, prestam ambos auxílio ao corpo, na medida das nossas necessidades*” (Arist. Pol. 1254b 19-25)<sup>43</sup>.

O escravo por natureza é propriedade do homem livre. Mas como se reconhece, segundo a visão de Aristóteles, um homem livre e outro escravo por natureza? Por que há essa distinção?

<sup>41</sup> “[...] ὄσοι μὲν οὖν τοσοῦτον διεστᾶσιν ὅσον ψυχῇ σώματος καὶ ἄνθρωπος θηρίου (διάκεινται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον ὅσων ἐστὶν ἔργον ἢ τοῦ σώματος χρήσις, καὶ τοῦτ’ ἐστ’ ἀπ’ αὐτῶν βέλτιστον), οὗτοι μὲν εἰσι φύσει δοῦλοι [...]” (Arist. Pol. 1254b 16-19).

<sup>42</sup> “[...] ὁ δὲ δοῦλος μέρος τι τοῦ δεσπότου, οἷον ἔμψυχόν τι τοῦ σώματος κεχωρισμένον δὲ μέρος[...]” (Arist. Pol. 1255 b 11-12).

<sup>43</sup> “[...] ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν) καὶ ὁ κοινῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν. τὰ γὰρ ἄλλα ζῶα οὐ λόγῳ αἰσθανόμενα ἀλλὰ παθήμασιν ὑπηρετεῖ. καὶ ἡ χρεία δὲ παραλλάττει μικρόν’ ἢ γὰρ πρὸς τὰναγκαῖα τῷ σώματι βοήθεια γίνεται παρ’ ἀμφοῖν, παρὰ τε τῶν δούλων καὶ παρὰ τῶν ἡμέρων ζῴων[...]” (Arist. Pol. 1254b 19-25).

O escravo por natureza, defende Aristóteles, no livro I da *Política*, bem como no livro III da *Ética a Nicômaco*, não tem uma parte da alma – a parte deliberativa (*bouletikê orexis*) da alma – portanto não tem a capacidade de perceber bem o fim, e assim não tem a capacidade de escolha (*prohairêsis*). Essa incompletude psíquica (*Arist. Pol.* 1260a 12-14) leva o escravo natural à associação com o homem livre para poder compartilhar com ele da visão do fim<sup>44</sup>, para compartilhar da completa razão. Portanto tal associação é benéfica não apenas ao homem livre, mas ao escravo, pois é fruto de uma necessidade do escravo, *i.e.*, participar da razão que, por si só, não tem.

A relação que marca o senhor-escravo é uma relação despótica, de domínio de um homem livre sobre um não-livre. Em *Política*, I, 4, diz Aristóteles: “*Assim também sucede com a propriedade. Do mesmo modo, assim como o senhor somente o é enquanto senhor do escravo, mas não lhe pertence, o escravo não é apenas escravo do seu senhor, pertence-lhe inteiramente*” (*Arist. Pol.* 1254a 10-13)<sup>45</sup>. Por isso não há mesmo grau de necessidade de legitimação do poder que o governante exerce sobre aquele que por natureza deve ser sempre governado. Mas há necessidade de legitimar<sup>46</sup>. Isso porque o exercício do poder, mesmo de um homem livre sobre um escravo tem fundamento no interesse de ambos:

Existe uma convergência de interesse e amizade recíprocas entre o senhor e o escravo que merecem o respectivo estatuto por natureza. Mas quando não é este o caso, e o senhor e escravo o são por convenção e violência, sucede o contrário (*Arist. Pol.* 1255b 11-15)<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> Escravos por natureza compartilham da razão (*koinônon logou*). Há também o escravo por convenção, mas para o pensamento aristotélico a lei só poderia reconhecer escravo aquele que por natureza fosse. Para aprofundamento, cf. comentário de Nicholas D. Smith “*Aristotle’s Theory of Natural Slave*” in *Companion to Aristotle’s Politics*, Editado por David Keyt e Fred Miller Blackwell, Cambridge.

<sup>45</sup> “[...]ὁμοίως δὲ καὶ τὸ κτῆμα. διὸ ὁ μὲν δεσπότης τοῦ δούλου δεσπότης μόνον, ἐκείνου δ’ οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ δοῦλος οὐ μόνον δεσπότητος δοῦλός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἐκείνου[...].” (*Arist. Pol.* 1254a 10-13).

<sup>46</sup> É interessante apontar que apesar de Aristóteles ser um defensor da escravidão, há no seu pensamento uma novidade para época: a necessidade de justificar tal fenômeno.

<sup>47</sup> “[...]διὸ καὶ συμφέρον ἐστὶ τι καὶ φιλία δούλων καὶ δεσπότην πρὸς ἀλλήλους τοῖς φύσει τούτων ἡξιωμένοις, τοῖς δὲ μὴ τούτων τὸν τρόπον, ἀλλὰ κατὰ νόμον καὶ βιασθεῖσι, τούναντιον[...].” (*Arist. Pol.* 1255b 11-15).

Distingue-se o domínio político do domínio despótico<sup>48</sup>, por ser essa última relação marcada pelo domínio completo de um livre sobre um não livre:

Resulta manifesto, destas considerações, que não são a mesma coisa o domínio de um senhor e o do governante e que nem todas as formas de governo são as mesmas, como alguns dizem. Com efeito, uma das formas de governo exerce-se sobre homens naturalmente livres, a outra sobre escravos. O governo de uma casa é uma monarquia, já que um só governa toda a casa enquanto o governo político é exercido pelos que são livres e iguais (*Arist. Pol.*1255b 16-20)<sup>49</sup>.

Se há necessidade de legitimar o poder do homem livre sobre o escravo, então a necessidade de legitimar o poder do governante (*arkhon*) entre os homens livres será ainda maior. A autoridade (*politikê arkhé*) fruto de uma relação política, que decorre diretamente de uma relação necessariamente entre homens com capacidade psíquica plena, ou seja, com todas as partes da alma funcionando bem, depende desse grau maior de legitimação.

A *polis* é constituída de homens livres. Há aqui elemento que traz tensão social, que abala a unidade da *polis*: o exercício do poder. O exercício do poder impõe tensão ao laço cívico. Se os homens são livres, quem governa? Como governa? Com que legitimidade ou autoridade? Todos governam ou só alguns?

No livro II da *Política*, no início do capítulo 5, Aristóteles diz:

Governar e ser governado são coisas não só necessárias mas convenientes, e é por nascimento que se estabelece a diferença entre os destinados a mandar e os destinados a obedecer. Existem muitas modalidades de governar e de ser governado, mas é sempre melhor quando os governados são melhores (...). Sempre que existe uma combinação de elementos, contínua ou descontínua, para produzir uma realidade com unidade de composição, manifesta-se a dualidade do que governa e do que é governado e isto que acontece nos seres vivos, releva de uma lei universal da natureza, porque mesmo entre as coisas inanimadas existe, com efeito, alguma autoridade, como sucede por exemplo com a harmonia (*Arist. Pol.* 1254a 21-33)<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Nas palavras de David Gill: “*is that unique association that makes possible the good life, the highest good, an achievement not possible (...) Far from differing only in members from the máster-slave and household associations, then, the polis supercedes them in aim and authority. To classify them all under one kind (...) is to confuse the goal and the means, and to miss the distinctive relations of inclusion and hierarchy between the political, on the one hand, and the despotic and household associations, on the other.*”(Gill, 1994, p. 9).

<sup>49</sup> “[...]φανερὸν δὲ καὶ ἐκ τούτων ὅτι οὐ ταυτόν ἐστι δεσποτεία καὶ πολιτική, οὐδὲ πᾶσαι ἀλλήλαις αἱ ἀρχαί, ὡσπερ τινὲς φασιν. ἡ μὲν γὰρ ἐλευθέρων φύσει ἡ δὲ δούλων ἐστίν, καὶ ἡ μὲν οἰκονομικὴ μοναρχία (μοναρχεῖται γὰρ πᾶς οἶκος, ἡ δὲ πολιτικὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή[...])”(Arist. Pol.1255b 16-20).

<sup>50</sup> “[...]τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστὶ, καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἕνια διέστηκε τὰ μὲν ἐπὶ τὸ ἄρχεσθαι τὰ δ’ ἐπὶ τὸ ἄρχειν. καὶ εἶδη πολλὰ καὶ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων ἐστιν (καὶ αἰεὶ βελτίων ἢ ἀρχῆ ἢ τῶν βελτιόνων ἀρχομένων, οἷον ἀνθρώπου ἢ θηρίου· τὸ γὰρ ἀποτελούμενον ὑπὸ τῶν βελτιόνων βέλτιον ἔργον· ὅπου δὲ τὸ μὲν ἄρχει τὸ δ’ ἄρχεται, ἐστὶ τι τούτων ἔργον· ὅσα γὰρ ἐκ πλείονων συνέστηκε καὶ γίνεται ἐν τι κοινόν, εἴτε ἐκ συνεχῶν εἴτε ἐκ διηρημένων, ἐν ἅπασιν

Primeiro, Aristóteles conecta tanto a capacidade de governar quanto a capacidade de ser governado como fatores necessários para unidade política, pelo menos, para harmonia. Segundo, com o fato de vir da natureza o elemento definidor da autoridade, até entre os seres vivos a natureza revela a autoridade como necessária à unidade de composição. Terceiro a dinâmica que existe na alma se espelha na comunidade política: “*dizemos, pois que é no ser vivo que primeiro encontramos a autoridade de um senhor ou de um governante. A alma governa o corpo com autoridade de senhor, enquanto a inteligência exerce uma autoridade política sobre o apetite*” (Arist. Pol. 1254b 2-6)<sup>51</sup>. O melhor governante é equiparado ao papel que a alma tem sobre o corpo. Uma vez dada a comparação entre a relação corpo *versus* alma, o tratamento que deve ser dado à *polis* é o tratamento visto na alma. Se há corrupção quando o corpo assume a autoridade sobre a alma, haverá, portanto, corrupção se aqueles que por natureza devem governar forem governantes. Há inclusive diferença física que se faz perceber:

É intenção da natureza modelar os corpos dos homens livres de modo diferente dos corpos dos escravos, atribuindo a uns a força necessária para os trabalhos pesados e dando a outros a postura ereta e tornando-os impróprios para esse gênero de trabalhos, mas tornando-os aptos para a vida de cidadão (Arist. Pol. 1254b 26-30)<sup>52</sup>.

Mas essa diferença física não pode ser critério exclusivo para determinar o governante do governado, uma vez que a beleza da alma é a que conta e é mais difícil de identificá-la (Arist. Pol. 1254b35). Isto é, se fosse apenas a questão física, homens livres poderiam ser injustamente considerados escravos.

Antes de continuarmos, retomemos: a forma de exercício de poder do domínio político não pode ser a mesma que há na relação senhor-escravo senão não haveria porque distinguir o

---

**ἐμφαίνεται τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον, καὶ τοῦτο ἐκ τῆς ἀπάσης φύσεως ἐνυπάρχει τοῖς ἐμψύχοις· καὶ γὰρ ἐν τοῖς μὴ μετέχουσι ζωῆς ἔστι τις ἀρχή, οἷον ἁρμονίας[...]** (Arist. Pol. 1254a 21-33).

<sup>51</sup> “[...] ἔστι δ’ οὖν, ὥσπερ λέγομεν, πρῶτον ἐν ζῳῶ θεωρῆσαι καὶ δεσποτικὴν ἀρχὴν καὶ πολιτικὴν· ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν ἢ βασιλικήν[...]

<sup>52</sup> “[...] βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, τὰ μὲν ἰσχυρὰ πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν, τὰ δ’ ὀρθὰ καὶ ἄχρηστα πρὸς τὰς τοιαύτας ἐργασίας, ἀλλὰ χρήσιμα πρὸς πολιτικὸν βίον[...]

domínio político do domínio despótico. A relação despótica que marca a economia, a administração da casa, é a relação senhor-escravo, de domínio de um homem livre sobre um não-livre, e possui portanto um exercício de poder específico, fruto da propriedade de um sobre o outro. Está clara a diferença entre os dois, mas ainda não está devidamente clara a diferença entre o domínio político, e a relação marital. É o domínio político não poderia ser tal qual a relação marital na família? Como se da essa autoridade (*politikê arkhé*) típica do domínio político?

Aristóteles apresenta sua compreensão de autoridade, também ao distinguir o domínio político dos outros domínios como o domínio despótico e o domínio doméstico. Para Aristóteles, na relação marital, embora as pessoas que perfazem a associação sejam livres, a mulher não tem autoridade:

O escravo não tem faculdade deliberativa; a mulher tem-na, mas não tem faculdade de decisão, a criança tem capacidade de decisão, mas ainda não desenvolvida (*Arist. Pol.* 1260a 12-14)<sup>53</sup>.

Outra característica da alma que possui consequências para a esfera política. Em decorrência da mulher não ter controle sobre suas emoções, e não ter autoridade sobre si mesma, não tem capacidade para governar. Só o homem é capaz de governar: “*Por outro lado, a relação entre o homem e a mulher consiste no fato de que, por natureza, um é superior e a outra inferior, um, governante, outra, governada*” (*Arist. Pol.* 1254b 12-13)<sup>54</sup>.

Se o domínio político for tal que o exercício de uma pessoa livre for sempre a de governar sobre as outras pessoas governadas, tal poder se confundirá com o tipo de exercício de poder que há nas relações da administração da casa (relação homem-mulher, pai-filho, senhor-escravo) e Aristóteles já adiantou, como visto inicialmente, que o domínio político difere em tipo, não só em número, do domínio econômico, despótico, e do domínio real/monárquico.

<sup>53</sup> “[...]ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ’ ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν, ἀλλ’ ἀτελέες[...]” (*Arist. Pol.* 1260a 12-14).

<sup>54</sup> “[...]ἔτι δὲ τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ φύσει τὸ μὲν κρεῖττον τὸ δὲ χεῖρον, καὶ τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ’ ἀρχόμενον[...]” (*Arist. Pol.* 1254b 12-13).

O domínio político, que se exerce na relação entre membros que são ambos, governante (*arkhon*) e governado (*arkhomenai*) livres, onde não for possível governar apenas os melhores, o poder deve ser marcado por uma alternância (*Arist. Pol.* 1259b 5). É um modo que pressupõe diluir a tensão existente dada uma associação de homens livres e possuidores de autoridade. Essa alternância de poder não acontece na relação marido-mulher, onde ambos são naturalmente livres, mas a mulher, por não ter autoridade e estar menos apta a mandar, é sempre governada (*Arist. Pol.* 1260a 11-14/ *Arist. Pol.* 1259b 1-4/*Arist. Pol.* 1259b 9).

Sendo assim, a proposta socrática na *República*, tal como Aristóteles a reconhece: onde a classe governante pode ser formada tanto por homens quanto por mulheres, será criticada por Aristóteles, uma vez que não reconhece a falta de autoridade da mulher<sup>55</sup>. Se as mulheres, que são livres, não governam, há mais um atributo característico da comunidade política: a capacidade de ser governante, tal como a razão é governante sobre o corpo na condição natural (*Arist. Pol.* 1254a 36-b2).

A *polis* não é só uma comunidade de livres, mas uma comunidade de homens livres que aqueles que possuem *phrônesis* relativa à *polis*, são melhores ao exercer a autoridade porque a sensatez é a virtude própria do que manda (*Arist. Rh.* 1371b). A autoridade sobre si é marca do domínio político. As mulheres, por serem livres mas não terem autoridade sobre si mesmas, não são consideradas iguais e não são reconhecidas pelo pensamento aristotélico como participantes das atividades políticas. Veremos ainda em que consiste essa crítica endereçada a Sócrates e porque a falta de autoridade na mulher está relacionada à questão da diferença (e a realização de trocas) na comunidade política bem como se relaciona à questão da amizade (*philia*). Ambas tem consequência para a unidade política. Que espécie e tipo de *philia* há (e se é possível) entre um homem e uma mulher e que tipo de *philia* há na relação cívica, entre homens livres no exercício da política.

---

<sup>55</sup> Apesar se Sócrates reconhecer diversas diferenças naturais, não diferença entre o homem e a mulher em relação ao governo da *kallipolis* – cidade bela (ideal) Cf. *Pl. Rep.* 455a-457b, de forma que ambos deve receber mesma educação pois podem exercer mesmas funções, Cf. *Pl. Rep.* 451 e ss.

Mas a exclusão de Aristóteles, no final do livro I, vai além das mulheres. O governante, para governar bem, deve possuir virtude para além daquela esperada no bom cidadão, que todos os homens livres e iguais tem, o bom governante deve ter sabedoria prática (*phrônesis*) relativa à comunidade política (*Arist. Pol.* 1277a5-16). O governante é aquele que tem *phrônesis* relativa à *polis*, e isso inclui ciência política<sup>56</sup>.

Dada a participação na virtude não ser a mesma entre todos os membros, alguns estarão mais aptos a governar do que outro, os artesãos, por. ex., que são mais propensos ao destempero pela vida afastada dos locais de tomadas de decisão na *polis*, em comparação inclusive ao escravo, merecem eles menos justificativa na legitimação do poder do que os próprios escravos, que estão a partilhar, de perto, a vida do senhor (*despotes*) (*Arist. Pol.* 1260a 40). Por isso tal classe não deve governar. Essa exclusão é justificada quando da distinção que Aristóteles faz na *Política*, livro III, entre as virtudes do homem bom e do bom cidadão.

A manifestação de virtude que ocorre no escravo é apenas a manifestação suficiente para atender às necessidades primeiras, a manifestação da temperança na mulher, por exemplo, é diferente da do homem, o que também justifica que seja o homem o único apto ao governo: “*ora, por um lado, tal diferença não é uma questão de mais ou de menos: sendo a diferença entre mandar e obedecer uma distinção de caráter específico, a diferença entre o mais e o menos não entra nessa escala*” (*Arist. Pol.* 1259b 36-38)<sup>57</sup>. Não só a mulher não tem a mesma participação na virtude do bom homem (*kalokagathia*), como também ela tem participação exímia na virtude de ser governada. Da mesma forma ocorre com as virtudes

<sup>56</sup> Segundo Robert Mayhew: “*This suggests that the type of phronêsis [grifo do autor] concerning the city that the nonruler will possess does not include legislation, but does include some degree or form of ‘political science’ (narrowly understood). This is confirmed by a very interesting chapter – Arist. Pol. III, 11 [Arist. Pol. 1281b25-36] – where Aristotle examines the ways in which it is best for the multitude to have a say in the running of the city (...) This fits in nicely with the two parts of ‘political science’ (narrowly understood): the deliberative and the judicial. And it suggests that the multitude tends to possess at least a narrow form of phronêsis concerning the city.*” (MAYHEW, 1997, p.25).

<sup>57</sup> “[...] οὐδὲ γὰρ τῷ μᾶλλον καὶ ἥττον οἷόν τε διαφέρειν· τὸ μὲν γὰρ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν εἶδει διαφέρει, τὸ δὲ μᾶλλον καὶ ἥττον οὐδὲν[...]” (*Arist. Pol.* 1259b 36-38).

morais<sup>58</sup> (*Arist. Pol.* 1260a 14-15). Uma das metáforas que ilustra é o verso do poeta Sófocles introduzido, no final do livro I: “*o silêncio dá encanto à mulher*” (*Arist. Pol.* 1260a 30)<sup>59</sup>.

Indica assim que o silêncio não é uma característica própria de quem participa de atividades políticas, que demanda o discurso, a retórica, o falar bem. O silêncio é característico dos que obedecem. Portanto os que obedecem, no âmbito da casa, possuem virtudes próprias de quem obedece, virtudes que não são de mesma espécie em relação as mesmas virtudes referentes aos que mandam: “*é evidente que de certo modo ambos partilham necessariamente da virtude; contudo, existem diferenças, como as que ocorrem entre os que obedecem por natureza*” (*Arist. Pol.* 1260a 2-4)<sup>60</sup>. Por mesma razão, os filhos – cuja alma é incompleta - não podem governar, devem sempre se remeter ao pai. A participação na virtude de cada parte do domínio da casa (*oikos*) se difere em espécie na medida de sua função (*ergon*). A natureza também deu a idade como elemento para diferenciar o governante do governado, os mais velhos devem governar os mais jovens (*Arist. Pol.* 1325b 7-10). Mas também há outros critérios que auxiliam a ver quem é o melhor governante, como títulos e honras são sinais que apontam para definir o melhor a governar (*Arist. Pol.* 1259b 7-8).

Retomando um dos fundamentos da *polis* ora analisado e sua contribuição para a tensão que existe na *polis* e tendo explicado certas diferenças entre o domínio político e familiar, uma questão emerge: por que os cidadãos, sendo livres, submetem-se a uma autoridade?

Aristóteles, no livro VI da *Política*, levantou a hipótese, severamente recusada por Platão (cf. *Rep.* 557b) a respeito de uma concepção de liberdade (*eleutheria*), enquanto autonomia completa do caminho a ser perseguido e sem total submissão a uma autoridade: “*Outro sinal distintivo de liberdade é o fato de cada um viver como quiser (...) de preferência*

<sup>58</sup> Crítica mais uma vez remetida à Sócrates que não diferenciou a participação da mulher nas virtudes morais, como a temperança, a coragem, em relação à participação dos homens. (*Arist. Pol.* 1260a 20-21).

<sup>59</sup> “[...]γυναικί κόσμον ἢ σιγὴ φέρει [...]”(*Arist. Arist. Pol.* 1260a 30= *S. Aj.*293).

<sup>60</sup> “[...]φανερὸν τοίνυν ὅτι ἀνάγκη μὲν μετέχειν ἀμφοτέρους ἀρετῆς, ταύτης δ’ εἶναι διαφορὰς, ὥσπερ καὶ τῶν φύσει ἀρχομένων[...]”(*Arist. Pol.* 1260a 2-4).

não governado por ninguém” (Arist. Pol. 1317b 10-15)<sup>61</sup>. Assim como Platão, Aristóteles recusa essa concepção de liberdade, característica do regime democrático, por ser um regime onde todos os projetos de vida são considerados, enquanto projetos, como possíveis. Aristóteles rejeita essa visão, pois o projeto de um sujeito que viva separado de sua *polis*, não poderá ser projeto possível, uma vez não pode ser justo. Veremos o porquê.

No melhor dos regimes, o exercício de poder característico entre pessoas livres deve ser “governado por alternância” (Arist. Pol.1317b 2-3<sup>62</sup>/Arist. Pol. 1317b 14-15). Se as pessoas enquanto livres devem, por compartilharem de mesmo fim na *polis*, submeter-se a uma autoridade, que seja a autoridade de si mesmos, revezadamente. Os cidadãos então, por serem livres, e logo veremos também que por serem iguais, devem se revezar no exercício do poder como vimos.

Há aqui uma importante preocupação, que será recuperada quando falarmos sobre uma forma de injustiça - *pleoneksia* - em Aristóteles. O revezamento do poder revela uma preocupação com a não concentração do poder em uma pessoa (tirania) ou em uma classe parcial na visão do bem (partido oligárquico ou partido democrático). O revezamento permite que os cidadãos governem e não que uma classe governe de acordo com sua visão parcial do bem, ou uma minoria também parcial na visão do bem (Arist. Pol.1318a 5-10).

A preocupação com a ascensão ao poder em decorrência da sobreposição da visão parcial de uma opinião era também uma preocupação de Sócrates, as consequências que o poder trás e a necessidade de reconhecer e estabelecer – por lei ou por educação – os limites desse poder são considerados por ambos e outros pensadores gregos como um problema a ser

<sup>61</sup> “[...]ἐν μὲν οὖν τῆς ἐλευθερίας σημεῖον τοῦτο, ὃν τίθενται πάντες οἱ δημοτικοὶ τῆς πολιτείας ὄρον· ἐν δὲ τὸ ζῆν ὡς βούλεται τις. τοῦτο γὰρ τῆς ἐλευθερίας ἔργον εἶναι φασιν, εἴπερ τοῦ δουλεύοντος τὸ ζῆν μὴ ὡς βούλεται. τῆς μὲν οὖν δημοκρατίας ὄρος οὗτος δεύτερος· ἐντεῦθεν δ’ ἐλήλυθε τὸ μὴ ἄρχεσθαι, μάλιστα μὲν ὑπὸ μηθενός, εἰ δὲ μή, κατὰ μέρος, καὶ συμβάλλεται ταύτη πρὸς τὴν ἐλευθερίαν τὴν κατὰ τὸ ἴσον. [...]”(Arist. Pol. 1317b 10-15).

<sup>62</sup> “[...]ἐλευθερίας δὲ ἐν μὲν τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν [...]”(Arist. Pol.1317b 2-3).

evitado. Sócrates, assentado em visão negativa relativamente à natureza humana<sup>63</sup>, vai além de Aristóteles e propõe um modelo novo de regulação da propriedade (comunismo de bens) como resposta a essa visão negativa do homem. Essa organização se refere ao modo com a propriedade está disposta.

Para Sócrates, as pessoas livres se submetem a uma autoridade porque querem ver suas necessidades atendidas, porém, para ele, quem tem capacidade de *tékhnē*, de suprir essas necessidades são os verdadeiros filósofos (ou o verdadeiro filósofo), escolhido(s) entre os membros da classe dos guardiões. Aristóteles não tem tal concepção negativa dos homens. Há de fato um reconhecimento de que o homem busca o prazer, e na busca desse prazer, confunde essa busca com a busca por bens ilimitados (*Arist. Pol.* 1258a 5), o homem tende aos extremos na *Ética* (trataremos melhor a questão no próximo capítulo), mas a questão da autoridade e a forma de governo alternada é reconhecimento de que o exercício do poder é elemento perturbador, que deve ser diluído na medida em que pode quebrar as relações poíticas, e vimos que tal tensão característica da comunidade política como horizonte de disputa tale relevante ao ponto de ambos se preocuparem com ela.

O poder tem potencial corruptivo tamanho que, para Sócrates, deve estar resguardado apenas a uma classe determinada, que não possui desejo de querer mais (*pleonexia*), que é harmônica. Somente os filósofos-governantes, escolhidos dentre os guardiões da *kallipolis* contém em si verdadeiro conhecimento (*sophia*). Se podem ver bem, governarão bem, i.e de forma justa. Aristóteles não acredita que essa capacidade esteja restrita a uma classe. Além disso, o governo de forma alternada é melhor (e Aristóteles também está preocupado com o possível, mais do que com o ideal uma vez que nem sempre é possível que os melhores governem), mas, principalmente, por ser a classe dos guardiões, tal como descrita por

---

<sup>63</sup> Em *Rep. III*, Sócrates diz: “a natureza humana está cunhada em moeda de pouco valor”/ “[...]εἰς μικρότερα κατακεκερματίσθαι ἢ τοῦ ἀνθρώπου φύσις [...]” (395b). A preocupação de Sócrates em relação à natureza humana é de tal forma negativa, na *República*, que Sócrates propõe a total comunhão de bens, filhos e mulheres (Cf. *Pl. Rep.* 457- 466c) para os guardiões, cujo trabalho é a defesa da *kallipolis* de forma a estruturar a *polis* e torná-la justa, o mais una (harmônica) possível.

Sócrates na visão de Aristóteles, uma classe dissociada das atividades políticas<sup>64</sup> (como estariam os verdadeiros filósofos) e do conhecimento prático de atividades mais inferiores (como a dos artesãos), como vimos a virtude típica do bom governante é a sensatez (*phrônesis*) tal como já referido na Retórica (*Arist. Rh.* 1371b), e essa *phrônesis* é relativa à *polis* (*Arist. Arist. Pol.* 1277a5-16). Se a classe governante está sempre governando, faltaria a essa classe também a capacidade de ser governado, virtude do bom cidadão. Mas por que deve haver governo? Por que não vive cada um por si?

A resposta para essa questão já foi parcialmente apresentada: é na *polis* que o homem se realiza. De um lado, há necessidades que devem ser atendidas e só podem ser atendidas no horizonte da *polis*. Por outro lado, essa necessidade implica em total dependência das pessoas da *polis*?

Para Aristóteles, a *polis* é anterior à cada uma de suas partes (*Arist. Pol.* 1253a 18). Ele responde a questão - Por que não vive cada um por si? - aproximando-se de grande tradição que acredita que pessoas sozinhas não são autossuficientes. Uma pessoa por si só não é autossuficiente (*autarkês*<sup>65</sup>). Ao aprofundar essa questão perceberemos que é a autossuficiência uma baliza à questão da unidade política (veremos mais adiante em que consiste a autossuficiência). No livro I da *Política* (*Arist. Pol.* 1253a 4-6)<sup>66</sup>, Aristóteles trabalha com uma passagem da *Ilíada*<sup>67</sup> de Homero, em que retrata a fala de Nestor sobre

<sup>64</sup> Nas Palavras de Robert Mayhew: “*The surely goes for rulers as well, for perhaps the most important aspect of phrônesis in the political realm is the ability to act in particular situations. Aristotle’s criticism in Arist. Pol. II, however, is not essentially aimed at the Forms. I believe he would argue that even with a correct epistemology, Plato’s guardians would not be able to properly run the city (without the help of the knowledge, opinions, and experience of the nonrulers) as well as order the lives of all citizens. The fact that they will rely on the Forms – which, even if they do exist, are useless in practical affairs – only exacerbates their problems*” (MAYHEW, 1997, p.53).

<sup>65</sup> *Autarkês* também pode ser traduzido por independência, mas autossuficiência é um termo mais adequado à visão de Aristóteles, a saber, aquilo que basta a si mesmo será *autarkês* (Liddell; Scott; Jones; McKenzie. *Greek-English Lexicon*. 9ª ed. Oxford: Clarendon Press, Revised Supplement, 1996).

<sup>66</sup> “[...]καὶ ὁ ἀπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος ὥσπερ καὶ ὁ ὑφ’ Ὀμήρου λαιδορηθεὶς ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος ἅμα γὰρ φύσει τοιοῦτος καὶ πολέμου ἐπιθυμητής, ἅτε περ ἄλλοι ὧν ὥσπερ ἐν περτοῖς[...]” (*Arist. Pol.* 1253a 4-6).

<sup>67</sup> *Hom. Il.*, IX, v. 63.

Agamêmnon “*homem sem clã, sem lei e sem lar*”<sup>68</sup>. Aristóteles usa esse homem para exemplificar que um homem fora da *polis*, é um homem impossibilitado de exercer virtudes, como a justiça, é um homem, nas palavras do Estagirita “*sedento de ir a guerra*” e também o é tal como uma “*peça isolada de um jogo*”<sup>69</sup>.

Discutiremos no último capítulo um pouco mais sobre a questão da autossuficiência do homem, da família e da *polis*. Antes de adentrar na concepção de igualdade em Aristóteles e em que medida ela dá lugar ao debate sobre a unidade da *polis*, reserva-se um espaço para criticar, brevemente, a posição aristotélica.

Com tantas restrições a quem participa da política, deve surgir a dúvida se se faz pertinente ainda o estudo da Política em Aristóteles? Como dito anteriormente, apesar do reconhecimento do escravo por natureza, bem como da exclusão feminina da participação política, ainda que seja uma igualdade “reduzida”, acredita-se que os argumentos centrais da filosofia política aristotélica a respeito da comunidade política, hoje ampliada pela participação de mulheres e por ex-escravos, bem como outros grupos sociais historicamente excluídos, mantêm-se pertinentes<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> Tradução portuguesa da lavra de Frederico Lourenço, Lisboa: Cotovia 2005.

<sup>69</sup> Há bastante debate sobre essa aproximação, ou não, da tradição. Para uma visão comunitarista, que prende mais o homem à *polis*, Alasdair defende que Aristóteles “*representa uma tradição de pensamento na qual é precedido por Homero e Sófocles e segundo a qual o ser humano separado de seu grupo social é também privado da capacidade de justiça (...) Portanto Aristóteles está articulando, no nível da pesquisa teórica, um pensamento herdado dos poetas, quando argumenta na Política (1252b 28-1253a 39) que um ser humano separado da polis fica privado de alguns dos atributos essenciais a um ser humano*” E depois de analisar as passagens citadas termina o argumento do seguinte modo: “*Dike é a ordenação da polis, declara Aristóteles, mas compreende isso de modo a relacionar sua afirmação com o uso homérico de ‘dike’*. Pois a *polis* é a comunidade humana aperfeiçoada e concluída através da realização de seu *télos*, e a natureza essencial de cada coisa é o que é quando atinge o seu *télos*. Portanto, é nas formas da *polis* que a natureza humana como tal se expressa, e a natureza humana é o mais elevado tipo de natureza animal. A visão homérica de *dike*, como a ordem do cosmo, reaparece, assim, na visão aristotélica de *dike* como a ordenação do que é mais elevado na natureza. *Dike* ordena fazendo julgamentos justos e a justiça (*dikaiosyne*) é a norma através da qual a *polis* é ordenada, uma norma que não tem aplicação fora da *polis*. Portanto, a primeira resposta à questão do que está privado um homem separado da *polis* é: *dikaiosyne*” (MacIntyre, p.110). Para uma visão mais liberal que relativiza de certa maneira esse prendimento entre o homem e a *polis*, cf. capítulo 2 “*Aristotle’s criticism of Plato’s Republic*” de Robert Mayhew (1997).

<sup>70</sup> E essa é uma interpretação fortemente influenciada pela opinião de Alasdair MacIntyre, em “*Justiça de quem?*”, 4a edição, São Paulo: Loyola. quando ele diz que as conclusões aristotélicas se devem a uma inversão da relação de causalidade. Aristóteles acha que por conta das disposições na alma, escravos, mulheres e classes inferiores como artesãos e pequenos comerciantes tinham determinadas condições sociais específicas. Na verdade, Aristóteles não percebeu e deveria ter percebido o contrário, é que tais condições sociais da época

Isso porque acredita-se que Aristóteles concluiu erroneamente ao excluir tais grupos sociais de participação política pela falta de hábito que haveria nesses grupos dadas as ocupações sociais da época e a impossibilidade de o escravo e a mulher exercerem determinadas virtudes relativas aos que governam, sem, no entanto, perceber que a ausência deles nas atividades políticas é o que justamente criava a falta de prática e de exercício para a política, e não o oposto, como faz crer Aristóteles. O que torna pertinente o estudo da *polis* para a compreensão contemporânea do Estado é justamente estar a *polis* (na história do Ocidente) assentada, fundada, na igualdade. A comunidade política é uma comunidade de homens iguais.

### 2.3 A *POLIS* COMO COMUNIDADE DE HOMENS IGUAIS

Para compreender o que implica, na filosofia política aristotélica, a *polis* como comunidade de iguais, é necessário analisar a distinção entre o domínio político, que se rege sobre cidadãos livres e iguais, e o domínio regido sobre a família.

No final do livro primeiro, Aristóteles investiga se há diferentes virtudes (*aretê*) entre o governante e o governando, ou se ambos são capazes da mesma virtude. Se ambos forem capazes da mesma virtude, então o domínio será um domínio propriamente político. Não haverá motivo para pensar de outro modo. Porém, se as virtudes diferirem, então se estará diante de um domínio monárquico, econômico ou despótico.

---

impunham determinados hábitos, distintos dos homens livres e de classes superiores, à alma e não o oposto: “Assim como é necessário um aprendizado em escultura ou arquitetura, a fim de se poder reconhecer o desempenho excelente nessas artes, assim como é necessário treinamento em habilidades atléticas para que se possa reconhecer adequadamente a excelência nas atividades atlética, também a capacidade para identificar e ordenar os bens da vida boa, cuja realização implica a ordenação de todos esses outros conjuntos de bens, exige um treinamento de caráter em e para essas excelências, um tipo de treinamento cujo sentido emerge apenas ao longo do processo.”. (2010, p.124)

Já foi dito que há uma diferença entre pessoas livres e escravos que não só inviabiliza o escravo de ser um governante (já que aquele não possui parte da alma e não pode perceber o fim corretamente) como dá ao governante o direito natural de mandar no escravo. Essa relação senhorial é uma relação típica do domínio econômico (*Arist. Pol. I, cap. 7*).

Já foi dito também que a mulher, por não possuir capacidade de decisão (*Arist. Pol. 1260a 10-14*) por não ter autodomínio do mesmo modo que os homens (*Arist. Pol. 1259b 1*), também está destinada, na filosofia política aristotélica, a apenas obedecer, sendo a sua função restrita ao ambiente da casa. E o filho, por possuir, em potencial, a parte racional da alma, permanecendo ainda incompleta, imatura, é destinado a obedecer o pai e receber educação, enquanto for jovem (*Arist. Pol. 1259a 40*). Em resumo, há uma autoridade marital na relação homem-mulher, despótica na senhor-escravo e parental na relação pai-filho e essa autoridade depende do exercício típico de virtudes daqueles que governam e daqueles que são governantes<sup>71</sup>.

Nas relações de domínio político, os governados e governantes, ambos livres e com capacidade para exercer as mesmas virtudes, cumprindo uma mesma função que lhe corresponde, devem participar da política de uma determinada maneira onde haja compatibilidade de interesses e justa divisão de poder uma vez que: *“Na maior parte dos regimes políticos, os cidadãos alternam na função de governante e governado em virtude de quererem ser naturalmente iguais e em nada diferirem”* (*Arist. Pol. 1259b 4-6*)<sup>72</sup>.

Na relação entre iguais, de mesma capacidade de virtude, cumprindo funções semelhantes, a forma melhor é alternada de poder. O domínio político implica em uma relação marcada pelo compartilhar do status de livre e de igual, onde ambos possuem a parte deliberativa da alma, completa e amadurecida, e ambos possuem autoridade para governar, de

<sup>71</sup> “Aristotle argues, the virtue of the one party irreducibly differs in kind from that of the other; and thus ruler and subject can both be virtuous yet still be relevantly different so as to justify the absolute hierarchy between them” (Gill, 1994, p.22)

<sup>72</sup> “[...] ἐν μὲν οὖν ταῖς πολιτικαῖς ἀρχαῖς ταῖς πλείσταις μεταβάλλει τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον (ἐξ ἴσου γὰρ εἶναι βούλεται τὴν φύσιν καὶ διαφέρειν μηδέν)[...]” (*Arist. Pol. 1259b 4-6*).

preferência<sup>73</sup> alternadamente. Isso porque não há diferença substancial entre aquele que governa e aquele que é governado, em um primeiro momento.

Alternadamente será o exercício do poder também porque outra importantíssima distinção para compreender a *polis*, enquanto comunidade de iguais, é a distinção que se faz presente entre a virtude do bom homem e a virtude do bom cidadão. Se tais virtudes são as mesmas ou distintas será investigado por Aristóteles. (*Arist. Pol.* III, 4). Essa distinção também é relevante para a compreensão da igualdade política em Aristóteles, bem como para fundamentar sua desigualdade social.

Aristóteles vai comparar o cidadão da comunidade política ao marinheiro (*Arist. Pol.* 1276b 20). Denota que, na atividade de marinheiro há diferentes funções e virtudes específicas dadas as distintas tarefas assumidas na atividade de marinha e virtudes comuns já que objetivo de todos envolvidos na atividade de marinha é navegação segura (*Arist. Pol.* 1276b 20-25). Da mesma forma haverá, na comunidade política, desigualdade entre cidadãos correspondente à distinção de tarefas para assegurar o objetivo maior que é a segurança da comunidade (*Arist. Pol.* 1276b 26-29). A virtude correspondente à virtude do bom cidadão é justamente cumprir bem sua tarefa (*Arist. Pol.* 1276b 36-39). E tal virtude, veremos que mais geral do que a virtude do homem bom, é uma virtude que deve estar em todos, já que condição para que a comunidade política seja a melhor (*Arist. Pol.* 1277a 1). Aristóteles afirma que tal virtude no bom cidadão consiste em governar e ser governado (*Arist. Pol.* 1277b 13-16). Consiste em reconhecer a autoridade que há nos homens pelo fato de serem livres (*Arist. Pol.* 1277b 15).

Algumas classes, como é o caso dos artesãos (*Arist. Pol.* 1277a 37-38), pelas atividades que praticam (trabalho manual), não são classes que possuem capacidade para governar. A atividade que realizam tem caráter de subsistência e esta é uma função inferior à finalidade de

---

<sup>73</sup> “De preferência” pois, em Aristóteles, cada regime demanda uma forma de exercício de poder própria a sua finalidade.

vida boa que é o fim da *polis*. Do mesmo modo, não saber ser governado indica que não se governará bem (*Arist. Pol.* 1277b 7-13). E isso é pressuposto para que ele relativize também a capacidade que aqueles homens muito ricos, que apenas aprenderam e exercitaram a capacidade de mandar, possuem para o bom exercício do poder. Já que não exercitaram a capacidade de serem governados, não desenvolverão a virtude do bom cidadão: “*Por isso é boa a máxima afirmar que ‘não pode mandar bem quem nunca obedeceu’*” (*Arist. Pol.* 1277b 11-13)<sup>74</sup>. Estarão eles impedidos de agir com justiça, se não possuem um dos atributos do bom cidadão. Pelo menos na *polis* mais equilibrada, essas pessoas não deveriam governar, pelo menos na não na melhor *polis*: “*Uma cidade é equilibrada quando os cidadãos que participam no seu governo também são equilibrados.*” (*Arist. Pol.* 1332a 32-35)<sup>75</sup>.

Veremos no próximo capítulo a questão da riqueza como acidental e não essencial para Aristóteles. A virtude do homem bom vai além daquela capacidade necessária para ser bom cidadão. A temperança e a justiça que existem no homem bom, que o faz governar bem, diferem em espécie da temperança e da justiça que um cidadão livre pode exercitar quando governado, assim como a mulher exerce temperança de maneira distinta do homem (*Arist. Pol.* 1277b 16-20), por que a finalidade das atividades que o homem e a mulher realizam são distintas. No âmbito econômico, por exemplo, enquanto o homem tem por função adquirir coisas, a mulher tem por função conservar (*Arist. Pol.* 1277b 24). Aqueles que não têm o hábito de mandar, também estão pouco aptos a realizar atividades no exercício do poder, se suas atividades envolvem apenas à obediência, tais pessoas não praticam e não adquirem a razão prática, a *phrônesis* relativa à *polis*, virtude essencial do bom governante.

Em resumo, a cidadania pressupõe a capacidade de governar e de ser governado, em uma relação em que ambos têm capacidade deliberativa, e que ambos têm autoridade, atributos essenciais para que sejam considerados livres e iguais. Mas ainda precisam estar em

<sup>74</sup> “[...]διὸ λέγεται καὶ τοῦτο καλῶς, ὡς οὐκ ἔστιν εὖ ἄρξαι μὴ ἀρχθέντα[...].” (*Arist. Pol.* 1277b 11-13).

<sup>75</sup> “[...]ἀλλὰ μὴν σπουδαία γε πόλις ἐστὶ τῷ τοῦς πολίτας τοῦς μετέχοντας τῆς πολιτείας εἶναι σπουδαίους· ἡμῖν δὲ πάντες οἱ πολῖται μετέχουσι τῆς πολιτείας[...].” (*Arist. Pol.* 1332a 32-35).

condições sociais específicas que garantam exercer determinadas virtudes, e de modo específico dado sua função em relação à comunidade política, que interessam à prática de governar e de ser governado.

É justamente pelo fato de as pessoas serem livres e serem iguais que uma forma adequada de exercer o poder implique no respeito a esses fundamentos. Ser cidadão compreende então o modo de ser que implica neste respeito, é através da prática de ser governante e de ser governado, de mandar e também de obedecer, ambos, que é possível exercer um poder justo sobre pessoas iguais e livres.

Tendo compreendido então a diferença entre o domínio político, que exerce poder sobre pessoas de mesmo status – livres e iguais – e outros domínios em que o poder é exercido unilateralmente e que consiste parte da cidadania, é possível começar a tomar consciência do elemento de tensão na comunidade política.

Diferentes tipos de justiça, como a moderação e outras que não a razão prática, a virtude exclusiva do governante (*Arist. Pol.* 1277b 25), são exercidos de forma diferente pelo governante e governado. Mas se ambos forem livres e tiverem autoridade e possuírem condições que permitam exercitar a mesma virtude política, ou seja, têm a capacidade para as mesmas funções, não há nada melhor, em um primeiro momento, que a alternância no governo como melhor forma de exercício do poder, como vimos.

Resta-nos agora questão central acerca da qual temos que discutir se se quer compreender bem o que Aristóteles entende por igualdade. Esta questão se refere à distribuição de bens e propriedades na *polis*.

## 2.4 A DESIGUALDADE ECONÔMICA COMO FATO DA COMUNIDADE POLÍTICA

A igualdade em matéria de distribuição de bens e propriedade é uma igualdade a partir do que Aristóteles defende no livro V da *Ética a Nicômaco* onde há investigação profunda acerca da justiça, em especial, quando se trata de distribuição de bens, fala-se em justiça distributiva, segundo Aristóteles. Aristóteles defenderá na *Ética*, livro V, que a justiça deve ser baseada no mérito (*aksia*)<sup>76</sup>. A justiça, na famosa fórmula *é dar a cada um o que é seu*<sup>77</sup> (*Arist. EN 1131a 25-26*). A noção de justiça, em Aristóteles, possui dois grandes aspectos. O primeiro é que se trata de compreensão da justiça *teleológica*. Para saber se uma prática é justa, há que se perguntar se ela atinge ao fim visado. O segundo aspecto, que guardará problemática relevante no contexto da desigualdade econômica, é que é uma justiça baseada na honra. Para saber se uma prática é justa, há que se saber quem e quais virtudes ela busca recompensar. Esse problema auxilia-nos a refletir sobre o conflito essencial da *Política* e inclusive quando Aristóteles fala deste conflito frequentemente menciona o trabalho feito na *Ética* (cf. *Arist. Pol.* 1280a 15-20). Aristóteles começa essa investigação apontando um problema: o justo apresenta tantas acepções quantas forem as do injusto (*Arist. EN 1129a 26-28*).

O problema surge porque aquilo que é merecido é objeto de grande – talvez a maior – disputa no horizonte da comunidade política. Todos concordam que a justiça deve ser distribuída (*Arist. EN 1131a 25-26*). Mas, no então, sobre aquilo que será distribuído

---

<sup>76</sup> Segundo David R. Gill: “*The initial and basic elements of Aristotle’s theory, then, are the following three claims: (1) Distributive justice consists in citizens’ having shares of goods in proportion to the measure of their respective axia. (2) Axia is measured by contribution to the end of the polis. (3) Those of superior political virtue make superior contributions to the end of the polis.*” (Gill, 1994, p. 58). Para aprofundamento da compreensão de justiça em Aristóteles baseada no mérito, cf. tese “Civic Equality and Social Justice in Aristotle’s Politics” de David Ronald Gill.

<sup>77</sup> Há pelo menos três termos que traduzem *aksia*: “worth”, “merit” and “desert” (Gill, 1994, p.59).

divergem. Dois projetos concorrem mais fortemente formando duas classes que disputam entre si, acirradamente, o poder:

Mas o sentido do princípio de distribuição de acordo com o mérito envolve controvérsia e não é o mesmo para todos. Para os democratas é a liberdade, mas para os oligarcas a riqueza, ou ainda o berço (*Arist. EN 1131a 27-29*)<sup>78</sup>.

Uma é a classe dos ricos (*euporoi*). Os ricos não são, em essência, os bem-nascidos, mas os bem-nascidos, acidentalmente, são ricos para Aristóteles. Isso implica dizer que as pessoas bem nascidas poderiam ter riqueza mediana, poderiam ter riqueza em excesso, serem ricas e poderiam também ter riqueza em falta.

Na prática, o que Aristóteles verifica, nas *poleis* observadas, é que os bem-nascidos são, em termos numéricos, uma minoria de membros, característica também acidental e não essencial<sup>79</sup>, e são também ricos, ou seja, possuem riqueza (bens e propriedade) em excesso. Essa classe, menor em número de membros, mas com grande quantidade de bens, e de propriedades, formam um partido forte: a oligarquia (Cf. *Arist. EN V, 3*). A oligarquia constitui-se, em essência, de pessoas livres e ricas. Essa classe está em luta constante com a segunda.

A segunda classe é a dos pobres (*aporoí*). Os pobres não são, em essência, mal-nascidos, mas os mal-nascidos, acidentalmente, são pobres. Isso implica dizer que as pessoas mal-nascidas poderiam ter riqueza mediana, ou poderiam ser ricas ou pobres e que na prática, verifica-se nas *poleis* é que são pobres. Essas pessoas, por serem livres, formam um partido forte: a democracia (Cf. *Arist. EN V, 3*). A democracia, para Aristóteles, constitui-se, em essência, enquanto um projeto de pessoas livres e pobres.

Ambas as classes têm uma visão particular do que seja a igualdade, motivada por um interesse particular (*sympheron idia*), ao contrário de uma visão absoluta, movida pelo bem comum (*sympheron koine*). Enquanto de um lado se tem a maioria de pobres, que por serem

<sup>78</sup> “[...]τὴν μέντοι ἀξίαν οὐ τὴν αὐτὴν λέγουσι πάντες [ὑπάρχειν], ἀλλ’ οἱ μὲν δημοκρατικοὶ ἐλευθερίαν, οἱ δ’ ὀλιγαρχικοὶ πλοῦτον, οἱ δ’ εὐγένειαν, οἱ δ’ ἀριστοκρατικοὶ ἀρετήν[...].” (*Arist. EN 1131a 26-29*).

<sup>79</sup> Para diferença entre acidental e essencial, cf. livro I dos *Tópicos*.

livres, desejam reconhecimento e tratamento igual em todos os aspectos da vida, principalmente no que diz respeito à distribuição de bens, de outro lado, a minoria de ricos, por serem os que possuem mais propriedade, desejam reconhecimento e tratamento desigual no que diz respeito à distribuição de bens:

as massas revoltam-se devido à desigualdade de propriedade; os mais favorecidos devido à igual distribuição de honrarias (*Arist. Pol.* 1266b 40 – 1267a 1)<sup>80</sup>.

Ambos, para Aristóteles, compreendem uma visão particular de justiça em detrimento do que seria uma visão absoluta de justiça, que será aquela baseada no mérito. Justiça implica em dar a cada um o que cada um merece e, para dar a cada um o que é merecido, depende do bem que se está distribuindo e do fim visado<sup>81</sup>.

É possível compreender agora porque Aristóteles, no livro III da *Política*, apresenta novamente o conflito (ricos x pobres) da comunidade política e sua causa: a confusão entre as acepções de justiça – tal como dito na *Ética* – sendo: determinados membros da *polis* só conseguem perceber justiça em particular, e não a justiça em absoluto (*haplos*), a verdadeira: “*estão induzidos em erro porque falam de uma justiça relativa mas presumem estar a falar da justiça absoluta*” (*Arist. Pol.* 1280a 21-22)<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> “[...]οἱ μὲν γὰρ πολλοὶ διὰ τὸ περὶ τὰς κτήσεις ἄνισον, οἱ δὲ χαρίεντες περὶ τῶν τιμῶν [...]” (*Arist. Pol.* 1266b 40 – 1267a 1).

<sup>81</sup> Michael Sandel, em “Justiça: O que é fazer a coisa certa?”, usa da noção de justiça distributiva aristotélica para defender políticas afirmativas. Ele nos fornece um exemplo contemporâneo acerca da questão quando discute, em uma determinada escola texana, se uma líder de torcida com deficiência física que a faz andar de cadeira de rodas, cujo nome é Callie, desmerece ou não a excelência em ser líder de torcida organizada dessa escola, justamente por usar cadeira de rodas e não promover piruetas com as meninas não deficientes promovem. Isso porque houve um movimento de pais que se mobilizaram contra a premiação dessa garota com deficiência em ser considerada líder de torcida. Sandel analisa, em defesa da menina, que a finalidade “animar a torcida” havia sido atingida, ainda que a menina não realizasse piruetas como as líderes de torcida sem deficiência. Concluindo, portanto, que estabelecer um tratamento igual a pessoas desiguais, entre elas uma garota com deficiência seria uma atitude injusta. A desigualdade no tratamento em relação a Callie – não exigir piruetas complexas - viabilizava o agir com justiça para atingir a finalidade desejada. Outro exemplo usado pelo autor foi o de um jogador de golf que por condições de saúde também não podia caminhar o mesmo quilômetro que outros jogadores. Na visão de Sandel, as ações afirmativas são ações que buscam equalizar relações entre membros desiguais, portanto são justas. Sandel diz “*O fato de os debates sobre universidades – e torcidas organizadas e flautas – procederem naturalmente dessa forma confirma a concepção de Aristóteles: as discussões sobre justiça e direitos com frequência são discussões sobre o propósito, ou tólos, de uma instituição social, o que, por sua vez, reflete noções conflitantes a respeito das virtudes que a instituição deveria valorizar e recompensar*” (2012, p.238).

<sup>82</sup> “[...]ἔπειτα δὲ καὶ διὰ τὸ λέγειν μέχρι τινὸς ἑκατέρου δίκαιόν τι νομίζουσι δίκαιον λέγειν ἀπλῶς[...]” (*Arist. Pol.* 1280a 21-22).

Na *Ética* (Livro III, cap. 12) o exemplo que Aristóteles usa é o da flauta. Se tenho apenas uma flauta para quem devo dar: para o rico, o bem nascido, o belo ou para o melhor tocador de flauta? A resposta do Estagirita será para o melhor tocador, pois as flautas existem para serem bem tocadas. Aristóteles quer com isso sobrepor o aspecto da virtude sobre o aspecto da riqueza, da beleza, da liberdade.

Também Sócrates, na *República*, visualizou o grande desafio de transcender a luta de classes que divide a *polis*:

Necessariamente tal cidade não é uma só, mas duas, a dos pobres e a dos ricos, que habitam num mesmo espaço, sempre uns tramando contra os outros (*Rep.* 551d)<sup>83</sup>.

Vimos que a propriedade comum dos bens para classe dos guardiões, proposta socrática, se relacionava à tentativa de dar um fim ao nexos entre a desigualdade de propriedade e injustiça na *polis*. Se os guardiões, os verdadeiros filósofos, são justos por justamente serem aqueles que não desejam querer sempre mais, que não possuem *pleonexia*, e, portanto não ferem o bem de outro, desejam o exato daquilo que é merecido. É possível falar, à parte das críticas, que ambos reconheceram um fato: há evidente desigualdade (que hoje chamaríamos de uma desigualdade econômica<sup>84</sup>) que provoca uma divisão da *polis* que, por sua vez, prejudica a unidade política.

Para Sócrates, na visão de Aristóteles, no entanto, a oligarquia é formada por uma minoria de pessoas, enquanto a democracia é formada por uma maioria de pessoas. Portanto, a quantidade de membros é o elemento essencial (e não acidental) para configurar um regime<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> “[...] τὸ μὴ μίαν ἀλλὰ δύο ἀνάγκη εἶναι τὴν τοιαύτην πόλιν, τὴν μὲν πενήτων, τὴν δὲ πλουσίων, οἰκοῦντας ἐν τῷ αὐτῷ, αἰεὶ ἐπιβουλεύοντες ἀλλήλοις[...]” (*Rep.* 551d).

<sup>84</sup> Contemporaneamente, “econômico” não assume o sentido antigo de administração da casa (*oikos*), mas sim de uma falha na distribuição de bens.

<sup>85</sup> Isso traz consequências sérias para filosofia política platônica que não cabe aqui aprofundar, apenas apontar. Frequentemente, ouve-se que Platão, na *República*, é um grande defensor da aristocracia, no sentido puramente econômico (e moderno) que haveria nessa acepção. Mas o que de fato podemos aferir é que se a quantidade é o elemento essencial, na *Kallipolis*, a classe dos governantes não será uma classe repleta de homens e mulheres ricos que devem governar justamente pela sua quantidade de propriedades e bens, já que inclusive escolherá a propriedade comum de bens para evitar justamente esse problema, de fato Platão quando defende a aristocracia como melhor regime, defende que é um regime para poucos (*aristoi*) membros. E são justamente os que não tem

Aristóteles não só rejeita na melhor *polis*, como Platão também rejeitou, os regimes oligárquicos e democráticos, mas possui visão distinta da qualidade dos regimes. Não é o número de membros o elemento essencial que configura o regime, mas a qualidade. De que tipo é o regime. Quem de fato faz parte deles. No regime oligárquico, o predomínio é dos ricos.<sup>86</sup> Interessa, por enquanto, isto: a unidade política encontra grande problema em se viabilizar diante da falha na distribuição dos bens (desigualdade modernamente econômica) que há na *polis*. Se há concordância que a igualdade é justiça na distribuição de bens, tal como afirmado na *Ética*, há intensa discordância sobre o objeto desse bem, sobre o merecido.

A igualdade política convive, em Aristóteles, com algumas desigualdades sociais (exclusão da mulher, do escravo, dos trabalhadores manuais) sem ser isso considerado um problema fundamental à destruição da *polis*. Mas a desigualdade econômica (entendida como a falha na distribuição de bens) parece ser grande ameaça à associação política da *polis*. Como de fato pensar a arquitetura político-organizacional da comunidade política de acordo com interesses mais próximos dos interesses comuns?

Não é irrelevante dizer agora porque Aristóteles considera, em sua visão sobre o bom cidadão, a dupla capacidade: mandar e obedecer como atributos essenciais à cidadania. Pois a *quididade* de cidadão não é a quantidade bens. Por isso, Aristóteles rejeita o regime democrático e o oligárquico como regimes ideais<sup>87</sup>, quando comparados ao regime misto

---

desejo de querer mais (*pleonexia*) àqueles escolhidos para governar. No caso de Aristóteles, embora a melhor constituição política é aquela adequada ao melhor regime, na politeia, o regime misto (ou regime constitucional) é um regime onde há misto de elementos democráticos (cuja pobreza é fator relevante) e oligárquicos (cuja riqueza é fator relevante) e cuja classe predominante deverá ser a classe média (*meson*). Cf. *Arist. Pol.* III,7,1279a 39.

<sup>86</sup> Aristóteles entende portanto que elementos como a notoriedade (*timia*) e a massa restrita (*oligoi*) não são tão determinantes quanto o elemento da condição rica (*euporia*) na definição do regime oligárquico. Assim como o estatuto livre (*eleutheria*), e a massa numerosa (*plethos*) não são tão determinantes quanto à condição pobre (*aporia*).

<sup>87</sup> Nas palavras de Michael Sandel: “*ambos os grupos exageram em suas reivindicações, porque em ambos os casos o propósito da comunidade política é mal interpretado. Os oligarcas estão errados porque a comunidade política não envolve apenas proteção da propriedade ou promoção da prosperidade econômica. Se fosse esse caso, quem tivesse propriedades teria direito à maior parte da autoridade política. Por sua vez, os democratas estão errados porque a comunidade política não serve apenas para dar à maioria o direito de decidir. Por democratas, Aristóteles compreende o que denominamos majoritários [erro grave]. Ele repudia a noção de que*

(*Arist. Pol.* 1279a 35-39) e a classe média como a classe cujos interesses mais se aproximam dos interesses comuns:

Além do mais, a classe média é a massa mais estável nas cidades: de facto não cobiça os bens alheios, tal como o fazem os mais desfavorecidos, nem as outras classes desejam aquilo que pertence à classe média, tal como os pobres desejam o que é dos ricos (*Arist. Pol.* 1295b 28-32)<sup>88</sup>.

Essa disputa (entre democratas e oligarcas) levava ao embate entre as facções, o maior causador de *stasis* da *polis*. O problema da *stasis* é o que mais provoca falta de unidade e harmonia na polis. Aristóteles defende que **todas** as *poleis*, não só Atenas, constituem-se desses dois grupos que disputam de forma acirrada o poder:

Nas cidades pequenas, pelo contrário, é mais fácil encontrar os cidadãos dispersos por duas facções, sem que alguém permaneça no meio de ambas: nelas, quase todos cidadãos são, ou ricos, ou pobres. (*Arist. Pol.* 1296a 10-15)<sup>89</sup>.

A melhor constituição deve levar em consideração e apresentar uma resposta a esse problema. A saber, o objetivo de cada facção é controlar e, caso seja necessário, reformar (*metabole*) as instituições políticas da *polis* para adequá-la aos seus interesses particulares de cada facção. A oposição entre as duas facções, fortes dentro da mesma *polis*, implicava a constante discordância, e resultava nos surtos de guerra civil, durante os quais cada facção estava preparada inclusive para cooperar com facções hegemônicas de outras *poleis*, ou simplesmente com facções fisicamente mais próximas para derrotar a facção interna oposta a seus interesses. Fato este (surtos de *stasis*) que aparece não só no livro V de Aristóteles, mas em Tucídides e outros importantes historiógrafos e filósofos antigos<sup>90</sup>.

---

*o propósito da política seja satisfazer as preferências da maioria. Ambos negligenciam a maior finalidade da associação política, que, para Aristóteles, é cultivar a virtude dos cidadãos.*” (Sandel, 2012, p. 240).

<sup>88</sup> “[...]καὶ σφίζονται δ’ ἐν ταῖς πόλεσιν οὗτοι μάλιστα τῶν πολιτῶν. οὔτε γὰρ αὐτοὶ τῶν ἀλλοτρίων, ὥσπερ οἱ πένητες, ἐπιθυμοῦσιν, οὔτε τῆς τούτων ἕτεροι, καθάπερ τῆς τῶν πλουσίων οἱ πένητες ἐπιθυμοῦσιν [...]” (*Arist. Pol.* 1295b 28-32).

<sup>89</sup> “[...]ἐν δὲ ταῖς μικραῖς ῥάδιόν τε διαλαβεῖν εἰς δύο πάντας, ὥστε μηθὲν καταλιπεῖν μέσον, καὶ πάντες σχεδὸν ἄποροι ἢ εὐποροὶ εἰσι[...]” (*Arist. Pol.* 1296a 10-15).

<sup>90</sup> Cf. Hansen & Nielsen (2005) artigo intitulado “*Stasis as an essential aspect of the polis*”, em “*An Inventory of Archaic and Classical Poleis*”. Inclusive, os membros da facção convenientes com outras vizinhas, nos casos mais drásticos, preferiam dispor de sua liberdade (*eleutheria*) e de sua independência para ser colônia de uma facção hegemônica se visse vantagens nessa abdicação. . Só em Siracusa tem-se registro de 27 surtos de *staseis* em período relativamente curto. A própria dispersão no terreno dos grupos era fisicamente interessante, estudos de arqueologia relativamente recentes constataam certa constatação de Aristóteles, no livro V da Política, que

Ademais, a questão da facção implica em grande dificuldade política, devido a recorrente e repetível falta de concórdia (*homonoia*) entre os cidadãos. O que implica em grande elemento de tensão e falta de unidade para *polis* o acirramento da disputa entre grupos oligárquicos e grupos democráticos como é possível ver na *Ética* e na *Política* (Cf. *Arist. EN V, 3* e *Arist. Pol. V*).

Essas classes defendiam seus interesses particulares por desejarem a medida incorreta em relação aquilo que deveriam, ao bem merecido. Tal desigualdade é um fato marcante das *poleis*. Mas também pode ser estimulado devido ao desejar mais o que se deve (*pleoneksia*). Isso, como veremos, é fundamental para quebra de laços cívicos. Antes de adentrarmos nessa questão, e problematizarmos também a questão da igualdade diante desse fato, segundo Aristóteles, é preciso compreender a economia e, principalmente, a relação que há entre propriedade e sentimento para então ter visão mais completa sobre como a desigualdade econômica afeta a unidade política e como a desigualdade social a sustenta.

---

grupos mais próximos de portos, ligados ou não ao comércio, estavam mais tendenciosos à democracia, e grupos mais dispersos no terreno, mais inclinados à oligarquia.



### 3 ECONOMIA, PROPRIEDADE E EMOÇÃO

Vimos no capítulo anterior que a *polis* é um tipo de associação com vista para o bem supremo: a vida boa (*eu zdēn*). Alcançar a vida boa, por depender de obter determinados bens (internos e externos), coloca uma questão de justiça: a correta distribuição dos bens pelo mérito. O que é merecido, entretanto, é objeto de debate e tensão dentro do horizonte da *polis*. Esse merecimento, na filosofia política aristotélica, dá causa a conflitos e disputas dentro da comunidade política. Tal conflito, na visão aristotélica, é provocado por percepções particulares da justiça. Essas intensas disputas, se não evitadas pela constituição (e conseqüente boa educação), geram *staseis* nas *poleis*. A desigualdade é fato presente na maioria das comunidades políticas observadas por Aristóteles.

Parte dessa desigualdade é justificável uma vez que, para Aristóteles, a igualdade política convive com um nível de desigualdade social, fruto da heterogeneidade que marca toda comunidade política (veremos em que consiste tal heterogeneidade). A desigualdade de propriedade e riqueza como elemento perturbador da *polis* traz, porém, o problema relativo ao modo de organização da propriedade (*kteseos*). Deverá a propriedade ser organizada de modo comum ou privado? (*Arist. Pol.* 1262b 36-37).

Cabe então, agora, concentrar esforços para compreender a defesa que Aristóteles faz em relação à propriedade privada e de que maneira ela se enquadra na manutenção dessa igualdade política. A hipótese é que a propriedade privada garante a afinidade dos laços cívicos da *polis* (tem especial relação com a *philia*), prazeres e virtudes, segundo Aristóteles. Tentar-se-á demonstrar, no último capítulo, que a crítica à

propriedade comum dos bens de Sócrates, ou seja, a defesa da propriedade privada feita no livro II da *Política*, é constitutiva da sua visão de unidade política “ideal” e dos limites que essa unidade encontra na comunidade política.

Para Aristóteles, isso se dá pela força de, ao menos, dois grandes argumentos: o primeiro é que a propriedade privada é algo natural. Sendo natural, a propriedade privada tem relação com o cuidado de si e tem por consequência a capacidade de garantir prazeres e amizade cívica, em oposição, a propriedade comum é ineficaz, gera o descaso, fragmentação e diluição da amizade, além de aumentar a criminalidade na *polis*. O segundo é que a propriedade comum impede a prática de virtudes como a generosidade e magnificência. Esses argumentos, éticos e patéticos, permitem a Aristóteles demonstrar que o modo de organização comum da propriedade não é o meio adequado para a unidade política. Mas não só: permite demonstrar que a propriedade privada é condição necessária para que haja coesão social.

Analisar tais aspectos não é tarefa fácil, já que há escassos trabalhos e raras conclusões definitivas publicadas sobre as passagens que envolvem tal crítica. Sobretudo, há aqueles que acreditam que Aristóteles fornece as bases para defesa, no horizonte do Ocidente, do direito à propriedade privada<sup>91</sup>, e aqueles que criticam essa visão<sup>92</sup>. Há também um conflito com relação ao comunismo socrático, pois parte dos comentaristas e teóricos modernos não consideram a propriedade comum como impeditivo da propriedade privada. No entanto, a imensa maioria de autores defende que Aristóteles é incoerente por entender mal Sócrates e essa generalização levou ao descaso com tais passagens. Este descaso precisa ser superado. As passagens são de fato obscuras, por isso faz-se necessário relacionar com outras passagens da *Política* bem como da *Ética a Nicômaco*.

---

<sup>91</sup>E recebem grande influência do trabalho de Fred D. Miller “*Aristotle on property rights*” (1991).

<sup>92</sup>E recebem grande influência do trabalho de Irwin, T. H., “*Aristotle's Defense of Private Property*,” (1990).

Antes de analisar esses argumentos centrais, cabe explicar brevemente em que âmbito se insere essa suposta defesa da propriedade privada. Trata-se de adentrar na esfera de como se adquirem as coisas. A ciência, para Aristóteles, que se ocupa desse assunto é a crematística (*khrematistikê*), e a exposição é feita, fundamentalmente, no livro I da *Política*. Ela guarda características especiais que fundam sua interpretação acerca da propriedade, feita no livro II.

### 3.1 CREMATÍSTICA E ECONOMIA

Na *Política* I, capítulo 8, Aristóteles apresenta sua visão sobre a propriedade começando por distinguir a arte de adquirir bens (*khrematistikê*) com a arte de administrar a casa (*oikonomikê*) (*Arist. Pol.* 1256a 1-4), o espaço doméstico. A crematística tem várias acepções em Aristóteles, em sentido geral, assume-se como a arte (*tékhnē*)<sup>93</sup> de adquirir recursos indicando quais as formas boas e as formas más de aquisição de bens<sup>94</sup>. Elas têm a mesma finalidade? São uma mesma arte?

A crematística pode ser confundida, diz Aristóteles, com a administração do domínio familiar ou ser apenas uma parte dessa administração da casa, ou ainda, subsidiária (*hupêretikê*) a essa administração (*Arist. Pol.* 1256a 4). No caso de ser subsidiária, Aristóteles faz uma comparação entre a fabricação de teares e a arte de tecer, e entre a fundição do bronze e a arte de construir estátuas (*Arist. Pol.* 1256a 4-9). Tanto a fabricação de teares como a fundição do bronze produzem *instrumentos* enquanto a arte de tecer ou de construir estátuas produzem *materiais*. Se a primeira

<sup>93</sup> Robert Mayhew (1997) chama de *expertise*.

<sup>94</sup> Em Comentário da *Política*, na tradução de Antônio Campelo Amaral (1998, p.594).

produz o utensílio, o objeto útil, ele quer dizer que a segunda produz o material, a substância (*ousia*) relativa à obra produzida, como é o caso da lã para o tecelão e do bronze para o escultor (*Arist. Pol.* 1256a 8-9).

A primeira distinção que Aristóteles levanta é: enquanto a crematística se refere à arte de adquirir, a economia se refere à arte de usar (*Arist. Pol.* 1256a 10-11). Mas seria a arte de adquirir bens parte da administração da casa (*oikonomikê tékhnē*)? (*Arist. Pol.* 1256a 11-15). O que está implicado na pergunta de Aristóteles? As duas lidam com bens e propriedade, fato que enseja um problema: não saber até que ponto uma faz parte da outra, ou é subsidiária ou a mesma coisa. O primeiro exemplo que Aristóteles nos fornece é o da agricultura:

Se a função da crematística é considerar como alcançar bens e propriedade (sendo que a propriedade e a riqueza tem muitas partes) a primeira questão será saber se a arte da agricultura é parte da crematística, ou uma coisa diferente, ou se corresponde, em geral, à procura e fornecimento de alimentos (*Arist. Pol.* 1256a 15-18)<sup>95</sup>.

Se ambas lidam com bens e propriedade, a economia pode então ser confundida com a crematística? Parte do que se chama de agricultura consiste em buscar alimentos, ou produzir alimentos para subsistir. Não é possível viver uma vida boa sem alimentos, sem uma agricultura que forneça esses alimentos. Mas como se adquirem as coisas? E por que se adquirem as coisas? O que faz dessas coisas, como o alimento, uma propriedade? Qual atividade que envolve alimento é instrumento e qual atividade é considerada material?

---

<sup>95</sup> “[...]εἰ γὰρ ἐστὶ τοῦ χρηματιστικοῦ θεωρῆσαι πόθεν χρήματα καὶ κτήσις ἔσται, ἢ δὲ κτήσις πολλὰ περιείληφε μέρη καὶ ὁ πλοῦτος, ὥστε πρῶτον ἢ γεωργικὴ πότερον μέρος τι τῆς οἰκονομικῆς ἢ ἕτερόν τι γένος, καὶ καθόλου ἢ περὶ τὴν τροφὴν ἐπιμέλεια καὶ κτήσις;[...]” (*Arist. Pol.* 1256a 15-18).

### 3.1.1 A PROPRIEDADE É NATURAL

Para responder a estas questões, o método que Aristóteles usa é analisar como se comporta a natureza dos outros seres vivos: “*Tal forma de aquisição de propriedade é dada, evidentemente, pela natureza a todos os seres vivos, desde o nascimento até o desenvolvimento completo*” (*Arist. Pol.* 1256b 7-10)<sup>96</sup>. Aristóteles defende que há um aspecto natural na propriedade pelo fato dos seres vivos terem sido dotados de propriedade desde o seu nascimento. O exemplo que aparece está nos animais que se produzem por larvas ou ovos (*Arist. Pol.* 1256b 10-11). Desde o nascimento, tais seres vivos foram dotados de alimento como algo próprio deles. Isso fez com que Aristóteles transpusesse tal descoberta entre os seres vivos para a comunidade política.

Aristóteles apresenta a *propriedade (kteseos)* como sendo algo natural a partir de uma hierarquia teleológica. O fato dos seres vivos serem dotados, desde o princípio, de propriedade<sup>97</sup> para alimentarem a si próprios, cuidarem de si mesmos, permite Aristóteles a pressuposição da existência dessa hierarquia também na comunidade política. Portanto, a consequência é a de que existirá na natureza seres que são para o homem. Alguns seres vivos subsistem para outros seres vivos. Sendo os humanos animais políticos, que superam em finalidade todos os outros animais, haverá subordinação dos seres vivos à existência humana. Tais seres pertencem – enquanto

---

<sup>96</sup> “[...]ή μὲν οὖν τοιαύτη κτήσις ὑπ’ αὐτῆς φαίνεται τῆς φύσεως διδομένη πᾶσιν, ὥσπερ κατὰ τὴν πρώτην γένεσιν εὐθύς, οὕτω καὶ τελειωθεῖσιν[...]” (*Arist. Pol.* 1256b 7-10).

<sup>97</sup> Karen Margrethe Nielsen, em seu artigo *Economy and Private Property*, publicado na *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, também conclui: “*In defending the ‘natural’ status of property, Aristotle rests his case on observations about natural teleology in the development of embryos. All animals are equipped with property from the moment of conception*” (2013, p. 71).

*propriedade natural* – aos homens para que esses atinjam a *eudaimonia* e a comunidade possa alcançar a vida boa<sup>98</sup>.

Neste sentido, Aristóteles estabelece relações entre o mundo da natureza, entendida agora como dos seres vivos e animais e a comunidade política. Dado que os animais possuem diferentes modos de vida (herbívoro, carnívoro e onívoro) (*Arist. Pol.*1256a 19-20), os humanos também devem possuir diferentes modos de vida (*Arist. Pol.* 1256a 29). O modo de vida com menor sofrimento, o mais prazeroso, é da pastorícia dado que é, segundo o Estagirita, diretamente provido pelos animais domésticos (*Arist. Pol.* 1256a 31). Visto que parte do trabalho é provido pelos animais, haverá menor sofrimento no trabalho realizado pelo homem. Há também diversos modos de caça (*Arist. Pol.* 1256a 35-36) e o modo de vida advindo do cultivo da terra. Todos esses são modos de vida cuja subsistência é provida diretamente pelo próprio trabalho, sem realizarem algum tipo de troca ou compra através do comércio. Entre eles, Aristóteles destaca não só a pastorícia, mas a agricultura, a pirataria, a pesca e a caça (*Arist. Pol.*1256a 39 – 1256b 1).

Isso já implica em uma distinção para Aristóteles: parece que há uma diferença entre esses modos que garantem a imediata subsistência e outros modos de vida como o comércio ou a troca, que não subsistem diretamente do próprio trabalho. Esses modos de vida são modos de vida *naturais*, porque guardam semelhança com o modo de vida dos animais e, ainda, porque resultam na *subsistência* a partir do próprio trabalho. Restará saber se o comércio ou a troca são naturais ou não. O fator da subsistência é então o elemento que dá a condição de *natural* ao modo de aquisição, além do *prazer*,

---

<sup>98</sup> Porém, Karen Nielsen alerta: “*the argument for the existence of property as yet tell us nothing about just distribution or proportionate equality as a principle of dividing up property among members of a political community*”.(2013, p.71). Ao dizer isso, esquece que há uma contribuição na esfera do prazer natural para a futura compreensão de *pleonexia*. Veremos no ultimo capítulo.

que também está relacionado com o caráter natural. Tal modo de aquisição, por ser natural, faz parte da economia.

Aristóteles também correlaciona o modo de vida dos animais com a comunidade política, ele diz que outros seres combinariam diversos dentre os modos de vida existentes buscando combinar aquilo que lhe desse mais prazer e suprindo a falta para suficiência própria daquilo que retiram com o trabalho menos lucrativo e incapaz para a própria subsistência (*Arist. Pol.* 1256b 1). Combinam, por exemplo, o modo de vida nômade com o modo de vida advindo da pirataria (*Arist. Pol.* 1256b 4-5).

Já é possível entender porque Aristóteles diz que a guerra, em certo sentido, é também um modo natural de aquisição (*Arist. Pol.* 1256b 21-24): O sentido da guerra que corresponde à caça, enquanto modo natural de aquisição na vida dos animais. A caça, como meio natural que os animais têm para subsistirem, por equiparação, compara-se à arte da guerra, enquanto um modo natural de aquisição de propriedade dos seres humanos. Mas não será qualquer guerra correspondente à caça entre animais, apenas a guerra que visar à subsistência do agente ou de sua comunidade política (*Arist. Pol.* 1256b 21-23), isto é, somente a guerra realizada com a finalidade única e exclusiva de sobreviver. Assim, a guerra que tem por fim a subsistência da comunidade política é uma guerra justa por natureza (*Arist. Pol.* 1256b 25)<sup>99</sup>.

No entanto, por que os outros modos de vida são naturais? Como se indicou, Aristóteles, seguindo seu método, observa que os vivíparos trazem consigo o seu próprio alimento, o leite, para alimentar seus respectivos filhotes (*Arist. Pol.* 1256b 12-

---

<sup>99</sup> Aristóteles está dizendo que tal como a caça é meio dos animais adquirirem alimento para sua própria subsistência, a guerra que os humanos estabelecem entre si pode se dar, equiparadamente, de forma natural, quando visarem à sobrevivência de determinada comunidade política. Imagine, por exemplo, que toda água potável de um Estado se esgote. E o Estado vizinho, ou órgãos internacionais competentes para isso, eximem-se de responsabilidade ou solidariedade para com este Estado em escassez. Aristóteles está dizendo que se essa comunidade política resolve travar uma guerra com um dos Estados vizinhos visando única e exclusivamente adquirir água potável para sobrevivência da comunidade política, tal guerra, enquanto permitir acesso à água, e nesse limite, será justa por natureza. A guerra com finalidade à própria subsistência da comunidade é uma guerra justa.

13), a consequência, por equiparação, será que existe o alimento dos homens dado pela própria natureza:

Assim sendo, temos de admitir manifestamente que, de modo semelhante, as plantas existem para a subsistência dos animais, quando adultos, e que os outros animais existem para o bem do homem (*Arist. Pol.* 1256b 15-17)<sup>100</sup>.

Do fato que há uma hierarquia natural que permite ao homem domesticar animais e obter alimento para subsistência, haverá na comunidade política imitação correspondente: bens e animais existem para a própria subsistência dos seres humanos. A subsistência, que garante o caráter natural, determinará que determinados modos de aquisição, justamente por serem naturais, fazem parte da economia.

Aristóteles irá então distinguir a crematística não natural, ou seja, a arte de adquirir recursos que não provêm para essa finalidade – subsistência – e que não faz parte, portanto, da economia, e a crematística não natural que ainda assim (não natural) fará parte da economia. Aferindo então outra distinção entre crematística e economia, Aristóteles dirá, ao final do capítulo VIII do livro I da *Política*, que a riqueza fruto da crematística é distinta da riqueza fruto da economia. Ele diz que só será parte da economia a riqueza enquanto recursos acumuláveis *necessários e úteis à comunidade política* (*Arist. Pol.* 1256b 24-30), ou seja, recursos que são necessários à subsistência da comunidade política e sua autossuficiência (sobre a autossuficiência falaremos mais no próximo capítulo). Uma vez que:

não é ilimitada uma propriedade deste gênero, bastando-se a si mesma, e visando a vida boa e que erroneamente o verso de Sólon faz crer que não há: “*Não existem limites para a riqueza destinada aos homens*”<sup>101</sup> (*Arist. Pol.* 1256b 31-34)<sup>102</sup>.

Aristóteles apresenta, nessa passagem, um limite natural imposto à riqueza: a subsistência e a autossuficiência da comunidade política. Logo, a arte de adquirir bens,

<sup>100</sup> “[...] ὥστε ὁμοίως δῆλον ὅτι καὶ γενομένοις οἰητέον τὰ τε φυτὰ τῶν ζώων ἔνεκεν εἶναι καὶ τὰ ἄλλα ζῶα τῶν ἀνθρώπων χάριν [...]” (*Arist. Pol.* 1256b 15-17).

<sup>101</sup> Sólon, 13, 71; in T. Bergk, Poet. Lyr, Leipzig, 1866.

<sup>102</sup> “[...] ἢ γὰρ τῆς τοιαύτης κτήσεως αὐτάρκεια πρὸς ἀγαθὴν ζωὴν οὐκ ἄπειρός ἐστιν, ὥσπερ Σόλων φησὶ ποιήσας ‘πλούτου δ’ οὐθὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κείται’ [...]” (*Arist. Pol.* 1256b 31-34).

tal como é a crematística, não tem finalidade limitada, embora os bens sejam limitados (escassos). Mas o que é a riqueza? Observa-se no capítulo anterior que o homem necessita de bens externos, tal como sorte, amigos e propriedade para alcançar a vida boa, a vida bem vivida. Na *Política*, Aristóteles diz que a riqueza é o conjunto de instrumentos, tanto da administração da casa (do domínio do *oikos*) quanto do domínio da comunidade política (do domínio da *polis*) (*Arist. Pol.* 1256b 36). Enquanto instrumento, deve *servir* para algo. Em outras palavras, a riqueza é meio. Conclui, para tanto, que deve existir então, em vista de ser a riqueza um instrumento, uma arte que lhe corresponda, própria do *oikos* e dos políticos (*Arist. Pol.* 1256b 35-39) para saber usar tal instrumento.

A riqueza é compreendida como *instrumento* para a vida boa. A riqueza, se é um meio, pode ser um fim? A vida boa implica mais do que adquirir instrumentos, implica também em ter *ponderado* uso desses instrumentos e essa é a verdadeira riqueza. Caso fosse apenas obter instrumentos, bastaria a aquisição de bens corporais e bens externos para que o homem, e a comunidade política fossem felizes, tal como os animais. Mas a razão também impõe ao homem, enquanto animal político, a necessidade de obter bens morais. As virtudes que fazem dos instrumentos um bom uso.

A finalidade de acumular riquezas, bens e propriedade, segundo diversas opiniões, exemplificadas no verso de Sólon supracitado, é finalidade não da economia, como vimos, mas parte do que se chama crematística (*Arist. Pol.* 1256b 40 – 1257a). Vimos que parte da crematística, a arte propriamente de adquirir bens materiais, faz parte em certo sentido da economia, aquela que é natural (*Arist. Pol.* 1257a 4-5). E aquela que, embora não seja natural, é útil à autossuficiência e à sobrevivência da comunidade política também fará parte da economia. A parte que se volta à subsistência do homem e à autossuficiência da comunidade política será do foro da economia. Resta

saber em que medida o acúmulo ilimitado de bens e riqueza pode ou não fazer parte da economia, em que medida o acúmulo também deve ou não ser fim da comunidade política.

No capítulo IX do livro I da *Política*, Aristóteles faz outra distinção que nos auxilia a entender porque parte dos homens e da comunidade política acreditam, tal como no verso de Sólon, que a riqueza é ilimitada e não percebem (como veremos adiante) seu limite natural. Aristóteles dirá que para todo objeto há dois usos que podem ser realizados: o uso do objeto na sua essência e o uso do objeto para trocá-lo por outro objeto (*Arist. Pol.* 1256b 5-7). A essência de algo corresponde à função específica que esse objeto tem<sup>103</sup>. O exemplo que ele utiliza é o da sandália, é possível adquirir uma sandália para calçá-la (*Arist. Pol.* 1257a 6-10). O uso, neste caso, é o da sua própria função. Sandálias servem para serem calçadas. Calçados existem para que possamos calçá-los. A finalidade é dada pela própria essência do objeto.

No caso do uso do objeto para troca (*Arist. Pol.* 1257a 6-10), tal uso não realiza a função própria desse objeto, mas antes, a prática do escambo. O objeto é só o instrumento para tal prática, poderia ser outro objeto, ele é em si mesmo algo substituível. Usa-se a sandália para trocar por outra coisa.

Visto que a subsistência (e veremos ainda a autossuficiência) é elemento que torna essa aquisição natural, o uso do objeto para troca é uma forma de uso do objeto

---

<sup>103</sup> No começo do livro I da *Política*, Aristóteles diz “*A natureza nada produz segundo o modo mesquinho dos fabricantes de facas de Delfos, mas destina cada coisa para um único uso; é que cada ferramenta será mais eficaz se servir apenas para uma função, e não para várias*”/“[...] οὐθὲν γὰρ ἡ φύσις ποιεῖ τοιοῦτον οἷον οἱ χαλκοτύποι τὴν Δελφικὴν μάχαιραν, πενιχρῶς, ἀλλ’ ἐν πρὸς ἓν· οὕτω γὰρ ἂν ἀποτελοῖτο κάλλιστα τῶν ὀργάνων ἕκαστον, μὴ πολλοῖς ἔργοις ἀλλ’ ἐνὶ δουλεῦον[...]” (*Arist. Polit.* 1252b 1-5). Aristóteles atrela à natureza uma função específica que cada coisa tem. Todo objeto é natural é tal que cumpre uma função (perspectiva teleológica). Quer dizer que a natureza não cria coisas, tais como a faca de Delfos que tem inúmeras funções e que são assim pela multiplicidade de funções que fornecem. Implica dizer que todo objeto com consistência ontológica faz bem uma determinada coisa/atividade. Não há objetos inúteis. Disso se retira que objetos que cumprem bem uma mesma função, são objetos da mesma espécie. No livro I da *Ética* a Nicômaco, Aristóteles diz aquilo que unicamente o homem faz: uso da razão. O homem se difere dos outros animais, porque tem razão (*zdoon logon ekhon*).

não natural. Decorre por consequência, assim, a exclusão do comércio da atividade econômica?

A primeira objeção a essa conclusão seria que a origem do comércio está no próprio fato natural dos homens terem mais ou menos daquilo que é necessário para sobreviver e daquilo que é suficiente. (*Arist. Pol.* 1257a 13-14). Se tal fato é natural, transações para que os excessos de uns compensem a falta de outros seriam também naturais. O comércio, não sendo inicialmente natural, traria um fim possivelmente natural. Aristóteles está dizendo algo parecido: quando há troca de produtos úteis, essa troca não é contrária à natureza ou à crematística “*mas serve para preencher lacunas na autossuficiência natural*”<sup>104</sup> (*Arist. Polit.* 1257a 30). Tendo em vista que as *poleis* cresceram em demasia para satisfazer outras carências<sup>105</sup>, carências essas secundárias em relação às primárias (de imediata necessidade: alimento, moradia, vestuário) tal crescimento também teria provocado, na visão de Aristóteles, o surgimento da moeda (*Arist. Pol.* 1257a 40 – 1257b 1) justamente para facilitar tais trocas. Com a finalidade de facilitar as transações e satisfazer as carências, e tendo inventado a moeda, surge então outra técnica de adquirir: o comércio de retalhos (*kapēlikē*)<sup>106</sup> (*Arist. Pol.* 1257b 1). Se, no início, tratava-se de simples troca, com a experiência, foram sendo aprimorados métodos que visavam maior lucro (*Arist. Pol.* 1257b 4). A moeda então passa de objeto de troca para objeto com fim próprio: o acúmulo.

<sup>104</sup> “[...]εις ἀναπλήρωσιν γὰρ τῆς κατὰ φύσιν ἀνταρκειᾶς ἦν[...]”(*Arist. Polit.* 1257a 30).

<sup>105</sup> No livro I da *República* de Platão, Sócrates atrela a origem da *polis* ao crescimento de objetos supérfluos para satisfação de necessidades que foram sendo criadas ao longo do tempo e que acabaram justificando inclusive revoltas e guerras. Em certo sentido, essa expansão das *poleis* também estaria relacionada à obsessão por luxo e acúmulo de riquezas. Tal demasiado crescimento e obsessão supérflua provocariam guerras e, em parte, isso explica a necessidade da classe dos guardiães, os verdadeiros filósofos, para proteção das *poleis*. Na modernidade, Marx considerará tais necessidades secundárias consequência do conhecido efeito denominado “*fetichismo da mercadoria*”, resumindo a ideia de que a própria mercadoria cria um fetiche nos homens que passam a atrelar aos objetos supérfluos o valor de necessidade. (Cf. *O capital*, vol 1, seção iv, cap.1).

<sup>106</sup> Tradução de Carlos Gomes de Carvalho para *καπηλική* (*kapēlikē*), no sentido de uma *téchnē* (ἡ καπηλική τέχνη/*hē kapēlikē tékhne*). Cf. Liddell;Scott; Jones; McKenzie. **Greek-English Lexicon with a Revised Supplement**. 9ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 875-876.

Aristóteles irá então distinguir a crematística comercial, cujo fundamento é a troca (e a moeda passa a ser apenas o intermediador dessa relação) da crematística contrária à natureza. A denominada crematística comercial geraria dinheiro por meio, obrigatoriamente, da troca de bens e não de outro modo (*Arist. Pol.* 1257b 21). Se, na segunda, a acumulação é ilimitada, “*porque o fim é a riqueza nessa forma*” (*Pol.*1257b 29-30)<sup>107</sup>, a primeira, que faz parte da economia, não visa à acumulação pois a função que lhe é própria não é adquirir ilimitadamente (*Arist. Pol.*1257b 30-31), mas com fim à sobrevivência e autossuficiência (*Arist. Pol.*1257b 30-31). Essa distinção está assentada naquelas duas possibilidades de usos do objeto. Fica agora compreensível porque Aristóteles diz que a riqueza não pode ser confundida com o dinheiro:

Considera-se, frequentemente, a riqueza como apenas abundância de dinheiro, pois é devido ao dinheiro que existe crematística e comércio de retalho. Mas outras vezes, o dinheiro é visto como uma ilusão ou uma convenção, algo que não é natural, tanto mais que a mudança do padrão entre aqueles que o usam faz-lhe perder valor e utilidade para satisfazer necessidades; um homem rico em dinheiro encontrar-se ia em dificuldade para satisfazer necessidades de subsistência (*Arist. Pol.* 1257b 8-14)<sup>108</sup>.

O homem encontraria dificuldade em satisfazer suas necessidades de subsistência, porque o dinheiro virou o próprio fim. Se a riqueza passa a ser compreendida como fim, deixando de ser o que é – instrumento – preenche o lugar que ocupa verdadeiro fim do homem: a felicidade, a vida boa. E as atividades que são empenhadas com vistas ao acúmulo de dinheiro certamente substituem as atividades que são necessárias para sua própria subsistência. Mas se a economia não tem como fim o acúmulo de riqueza, porque alguns homens aumentam ilimitadamente a própria riqueza?

<sup>107</sup> “[...]τέλος δὲ ὁ τοιοῦτος πλοῦτος καὶ χρημάτων κτήσις [...]” (*Arist. Pol.* 1257b 29-30).

<sup>108</sup> “[...]καὶ γὰρ τὸν πλοῦτον πολλὰκις τιθέασιν νομίσματος πλήθος, διὰ τὸ περὶ τοῦτ’ εἶναι τὴν χρηματιστικὴν καὶ τὴν καπηλικὴν. ὅτε δὲ πάλιν λήρος εἶναι δοκεῖ τὸ νόμισμα καὶ νόμος παντάπασιν, φύσει δ’ οὐθέν, ὅτι μεταθεμένων τε τῶν χρωμένων οὐθενὸς ἄξιον οὐδὲ χρήσιμον πρὸς οὐδὲν τῶν ἀναγκαίων ἐστὶ, καὶ νομίσματος πλουτῶν πολλὰκις ἀπορήσει τῆς ἀναγκαίας τροφῆς[...]”(*Arist. Pol.* 1257b 8-14).

A confusão ocorre porque as formas de adquirir algo se assemelham. E se assemelham por utilizarem o mesmo meio – a *propriedade* – (Arist. Pol.1257b 35-36). Há quem perceba que o dinheiro é instrumento, mas há quem confunda-o com o fim visado. O primeiro realiza trocas - o dinheiro não é fim, mas interlocutor da troca, o segundo acumula dinheiro, uma vez que o dinheiro é o próprio fim. Já respondemos parte da questão levantada, ao dizer que a riqueza, segundo Aristóteles, deve ser instrumento e não pode substituir o fim. Se o fim é o acúmulo, trata-se de outra atividade distinta da economia. Distinta em que sentido? O comportamento dos comerciantes é explicado da seguinte forma:

A causa desta atitude [a conclusão de que se deve acumular ilimitadamente] é a preocupação com o afã de viver [τὸ σπουδάζειν περὶ τὸ ζῆν/τὸ *spoudázdein perì tò zdēn*], mas não com o bem viver; sendo este apetite ilimitado, também desejam meios sem limites para o satisfazer (Arist. Pol. 1257b 40 – 1258a 2)<sup>109</sup>.

Quem se preocupa em apenas aumentar sua riqueza ilimitadamente não está visando mais a vida boa, mas o afã de viver (*tò spoudázdein perì tò zdēn*). Antes de adentrar na justificativa, em porque os homens buscam enriquecer ilimitadamente, já podemos ter uma visão clara da parte da crematística que não faz parte da economia, uma vez que a economia pressupõe a vida boa como fim. Essa crematística que não tem como fim a troca para subsistência ou autossuficiência, além de não natural, por ter no objeto dinheiro uso que distingue daquilo que é por essência – a troca – é contra a natureza, pois leva a confusão dos fins visados pelo homem.

Podemos então responder a questão – por que o homem toma o fim “afã de viver” no lugar do fim “vida boa” e passa a preocupar-se demasiado com o acúmulo de dinheiro? – a resposta está no prazer. Naquele prazer que inicialmente estava relacionado à própria propriedade. Todas as ações são acompanhadas de prazer ou dor,

---

<sup>109</sup> “[...] αἴτιον δὲ ταύτης τῆς διαθέσεως τὸ σπουδάζειν περὶ τὸ ζῆν, ἀλλὰ μὴ τὸ εὖ ζῆν· εἰς ἄπειρον οὖν ἐκείνης τῆς ἐπιθυμίας οὐσης, καὶ τῶν ποιητικῶν ἀπείρων ἐπιθυμοῦσιν[...]” (Arist. Pol. 1257b 40 – 1258a 2).

faz parte do animal perceber as coisas através da dor ou do prazer, pois dor e prazer são sinais da vontade (*Arist. Rh.* 1381a).

Para Aristóteles, o prazer será bom, se a ação que o acompanha é boa. E será ruim se a ação que lhe corresponde não é boa. O prazer é suscitado pelos bens possuídos:

e como os prazeres corporais parecem depender dos bens possuídos para aqueles que adquirem muitos bens, preocupam-se com o afã de viver, mas não com o bem viver, sendo este apetite ilimitado, também desejam meios sem limites para o satisfazer. Acabam por empenhar a vida toda para adquirir bens. O segundo tipo de aquisição de bens surgiu por causa disto. Ao perseguir o prazer em excesso, procuram também o que lhes pode proporcionar tal prazer. Se não podem alcançá-lo por meio da crematística, tentam fazê-lo por outros meios, usando todas as suas faculdades de uma maneira contrária à natureza (*Arist. Pol.* 1258a 2-10)<sup>110</sup>.

Aristóteles quer dizer que ao acumular dinheiro e empenhar a vida nessa tarefa, os homens que o fazem confundem o prazer com os bens que persegue.

No livro I da *Ética a Nicômaco*, capítulo 8, Aristóteles diz que é impossível viver uma vida boa sem bens externos (*Arist. EN* 1100b 26). Evidentemente que a riqueza de propriedade faz parte dos bens externos necessários à realização da vida boa. Uma vida com extrema pobreza não poderá atingir a *eudaimonia*<sup>111</sup>. Assim como os amigos, que são também bens externos, são necessários à vida boa (*Arist. Rh.* 1360a / *Rh.* 1381a-b).

<sup>110</sup> “[...] ὅσοι δὲ καὶ τοῦ εὖ ζῆν ἐπιβάλλονται τὸ πρὸς τὰς ἀπολαύσεις τὰς σωματικὰς ζητοῦσιν, ὥστ’ ἐπεὶ καὶ τοῦτ’ ἐν τῇ κτήσει φαίνεται ὑπάρχειν, πᾶσα ἢ διατριβὴ περὶ τὸν χρηματισμὸν ἐστὶ, καὶ τὸ ἕτερον εἶδος τῆς χρηματιστικῆς διὰ τοῦτ’ ἐλήλυθεν. ἐν ὑπερβολῇ γὰρ οὐσίας τῆς ἀπολαύσεως, τὴν τῆς ἀπολαυστικῆς ὑπερβολῆς ποιητικὴν ζητοῦσιν· κἄν μὴ διὰ τῆς χρηματιστικῆς δύνωνται πορίζειν, δι’ ἄλλης αἰτίας τοῦτο πειρῶνται, ἐκάστη χρώμενοι τῶν δυνάμεων οὐ κατὰ φύσιν[...]” (*Arist. Polit.* 1258a 2-10).

<sup>111</sup> Vejamos que essa é uma tese que Aristóteles irá sustentar na *Ética*, poderia não ser assim, o estoicismo de Sêneca, por exemplo, defende que para atingir a felicidade não seriam necessários bens materiais. Pelo contrário, quantidade grande de bens materiais atrapalha o homem do equilíbrio e da felicidade. Mas como a ética aristotélica está em grande parte fundada no meio-termo, na medida correta e adequada do uso das coisas, e não há momento em que se pode extinguir completamente a pobreza ou a riqueza, sendo essas características da heterogeneidade da comunidade (veremos adiante esse ponto)., Aristóteles acredita que o prazer válido é o prazer pelas coisas boas.

Pensemos em uma vida sem amigos, completamente solitária, sem apoio<sup>112</sup>. O amigo, como diz Aristóteles, é *outro si*, é aquele que deseja o bem ao outro da mesma forma que deseja para si (*Arist. Rh. 1361b / Rh. 1381a*) mas não é possível viver uma vida com muitos amigos. Ou pensemos em uma vida azarada, sem sorte. A sorte é também um bem externo (*Arist. Rh. 1360a / Rh. 1361b*). Aristóteles carrega grande tradição dos gregos, presente nas tragédias dos poetas, sobre o homem depender também da sorte. Mas não há como viver uma vida boa sem riqueza no sentido material: propriedades e bens (*Arist. Rh. 1360b / Rh. 1361a*). Na política, os amigos, a riqueza e poder são frequentemente usados como instrumentos.

Os bens externos também servem para dar uma vida abençoada.<sup>113</sup> Mas é um uso moderado dos bens externos. É preciso que o homem, diante de suas ações, tenha um comportamento correto em relação às emoções para que possa escolher por deliberação o meio termo referente a sua ação e assim se tornar um bom homem. Em oposição ao desenvolvimento das virtudes, o homem pode por suas ações ter um comportamento incorreto em relação à emoção ao escolher por deliberação o excesso (*hyperbolé*) ou a falta (*éleipsis*), agindo mal repetidas vezes e tornando-se assim um homem perverso, bestial ou sem autodomínio, incapaz para tornar o uso de bens externos moderado.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles inverte o senso comum ao dizer que não se adquire virtude através dos bens externos, erro comum entre aqueles que perseguem bens nesta busca incessante pelo prazer que advém desses bens (da propriedade, do poder). É através da virtude que se pode conservar e adquirir bens exteriores como glória, propriedade, poder, entre outros (*Arist. EN 1323a 35*).

<sup>112</sup> Em nossa sociedade contemporânea, por exemplo, pessoas que não têm uma rede de suporte social não podem ser candidatas à transplante de órgãos, correm o risco de perderem inclusive sua vida por isso. Parece raro, mas a falta de suporte social é comum. Segundo levantamento do II LENAD (Levantamento Nacional de consumo de Alcool e Drogas) 4,8% dos adultos brasileiros discorda da frase “existem pessoas na minha família ou amigos que perceberiam se eu precisasse de ajuda”. A amizade para Aristóteles, assim como para nós, é fator vital.

<sup>113</sup> Nas palavras de Karen Margrethe Nielsen “*deprivation of certain external goods, such as ‘good birth, good children and beauty’, mars our blessedness*” (Nielsen, 2013, p. 67).

No livro X da *Ética a Nicômaco*, onde discorre sobre o prazer, Aristóteles diz que o humano busca o prazer e foge do sofrimento. Faz parte de ser animal perseguir o prazer e fugir do sofrimento. O prazer é, em si, ilimitado. O prazer é repetível, os animais inclusive têm memória desse prazer. Mas os bens são limitados. Assim, por que há confusão da busca pelo prazer com a busca por bens?

É preciso, antes, explicar que, para Aristóteles, há dois tipos de prazer: o necessário (como o prazer de comer, e o prazer do sexo) e o desejável em si mesmo, agradável, mas que admite excesso (*Arist. EN, VII, 1147b 25*), se não for bem dosado. O prazer relativo à riqueza é do tipo desejável por si próprio (*Arist. EN, VII, 1147b 30*). Isso implica que “ninguém é repreendido apenas por sofrer por eles, desejá-los ou gostar deles, mas porque estas formas de se relacionar com eles são excessivas” (*Arist. EN, VII, 1148a 26-28*)<sup>114</sup>. São formas de prazer que são escolhidas pela sua própria natureza (*Arist. EN VII, 1148a 30*).

Porque o desejo nasce da falta de algo (*Arist. Rh. 1389b*) e, na medida em que se adquire esse algo e a falta está suprida, o desejo se esvai, como se nunca tivesse existido. Vem então a vontade de sentir novamente o prazer. O apetite está intimamente relacionado a essa falta. Mas nós temos memória desse prazer, memória de quando o desejo foi alcançado (Cf. *Arist. Rh. 1372b*) e isso faz com que se mova em direção às mesmas coisas que um dia deram prazer, no caso, em direção aos bens que um dia deram prazer.

O problema é que nós podemos sentir prazer com coisas boas e ruins (Cf. *Arist. Rh. 1370a*). Faz parte da educação do desejo, promovida pela parte racional da alma, tornarmo-nos seres desejantes do bem. Sentir prazer com as coisas boas. É o caso do alimento, por exemplo, o alimento é necessário para o corpo, mas em excesso, pode

---

<sup>114</sup> “[...]πρὸς ἅπαντα δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα καὶ τὰ μεταξὺ οὐ τῷ πάσχειν καὶ ἐπιθυμεῖν καὶ φιλεῖν ψέγονται, ἀλλὰ τῷ πῶς καὶ ὑπερβάλλειν[...]” (*Arist. EN VII, 1148a 26-28*).

prejudicar a saúde. O sexo é meio para o prazer e é meio também para reprodução, para ter filhos; o sexo em excesso torna *o homem em potencial para virtude em homem devasso, vicioso*.

O homem que não limita a si mesmo, que não percebe bem se aquele objeto fruto do desejo é bom em si, (os psicanalistas contemporâneos dizem daqueles que entram na *espiral do desejo*) e confunde o prazer com o instrumento de prazer. Na busca incessante pelo prazer, busca incessantemente os objetos que lhe deram prazer inicialmente, que foram instrumentos desse prazer. A confusão: a riqueza como fim e não como instrumento, transforma os homens em gananciosos, sem, portanto, o merecimento para governar bem. Confundir os fins com os meios implica estar em posição de excesso, onde o desejo supera a razão, onde o corpo se impõe à alma, contrário ao modo como se deve relacionar com a riqueza, uma vez que a razão é aquilo que unicamente o homem possui:

posto que concordamos que o moderado e o intermédio é o que há de melhor, torna-se evidente que, em relação à posse dos bens, a riqueza mediana é a melhor de todas porque é a que mais facilmente obedece aos ditames da razão. Pelo contrário, a beleza excessiva, a força extrema, a linguagem inigualável, a riqueza desmedida, ou os respectivos opostos, tais como a pobreza excessiva, a debilidade extrema, e a ausência de honrarias, têm dificuldade em seguir a voz da razão (*Arist. Pol.1295b 3-9*)<sup>115</sup>.

Não só prejudica a prática da virtude, aproxima o homem dos animais, como alimenta os vícios, torna os homens viciosos. E os vícios não são apenas individualmente ruins, mas admitem uma dimensão política: para a comunidade os vícios provocam a sobreposição do desejo privado sobre o bem comum<sup>116</sup>, ao contrário

<sup>115</sup> “[...]ἐπει τοίνυν ὁμολογεῖται τὸ μέτριον ἄριστον καὶ τὸ μέσον, φανερόν ὅτι καὶ τῶν εὐτυχημάτων ἡ κτῆσις ἢ μέση βελτίστη πάντων. ῥάστη γὰρ τῷ λόγῳ πειθαρχεῖν, ὑπέρκαλον δὲ ἢ ὑπερίσχυρον ἢ ὑπερευγενῆ ἢ ὑπερπλούσιον ὄντα, ἢ τάναντία τούτοις, ὑπέρπτωχον ἢ ὑπερασθενῆ ἢ σφόδρα ἄτιμον, χαλεπὸν τῷ λόγῳ ἀκολουθεῖν [...]” (*Arist. Polit.1295b 3-9*).

<sup>116</sup> Na contemporaneidade podemos exemplificar tal problema com a questão da saúde. O Estado social prevê que a saúde é um direito social, que exige atitude comissiva do Estado, para que o Estado promova a saúde coletiva, ele precisa distribuir riqueza visto que em geral, os direitos sociais são direitos que recaem sobre a distribuição da riqueza. Ora, se temos muitos indivíduos viciosos, que usam álcool em excesso, tabaco em excesso, açúcar em excesso, o Estado passa a ter gastos na saúde pública com

da virtude, que é sempre uma sobreposição do bem comum ao individual. Se usarmos a comparação que Aristóteles estabeleceu anteriormente entre a caça e a guerra, temos que a confusão de fins torna, por exemplo, uma comunidade política, formada por homens ambiciosos de riqueza, não mais em caçadores justos, que vivem em vista de sua própria sobrevivência, mas em caçadores injustos, com vistas não à sobrevivência, mas ao próprio prazer que representa o ato de guerrear.

Retomando a questão da diferença entre crematística e economia, temos que “nenhum instrumento de nenhuma arte é ilimitado, seja em tamanho, seja em quantidade” (*Arist. Pol.* 1256b 34-36)<sup>117</sup>. Que Aristóteles quer dizer? Quer dizer que o produto daquilo que se adquire só será parte da arte de utilizar se for natural, tal como vimos no início do capítulo nono. Se determinadas propriedades, se determinados bens passam a ser o próprio fim visado, e não a vida boa, a vida vivida com virtude, então, o homem se comporta como se tivesse um vício (*kakia*), ou, no mínimo, como se tivesse falta de autodomínio (*akrasia*).

A propriedade é instrumento na visão de Aristóteles, como já dito, a propriedade não pode ser o fim e com isso passar a exercer um papel controlador do homem. O homem na busca de prazer corporal, e que persegue bens ilimitadamente com a finalidade de obter prazer ilimitado, deixa o corpo prevalecer sobre a alma.

Adquirir riqueza depende, para Aristóteles, sobretudo, do esforço do homem (*Arist. EN* 1110b 19). São as virtudes que fazem o homem obter propriedade, honra, poder e não a propriedade que torna o homem em homem virtuoso. Antes de perseguir propriedades, o homem deve ter temperança para que possa fazer uso adequado da riqueza.

---

determinados problemas que poderiam ser evitados se as pessoas fossem mais contidas, racionais, menos viciosas.

<sup>117</sup> “[...]κεῖται γὰρ ὡσπερ καὶ ταῖς ἄλλαις τέχνησι· οὐδὲν γὰρ ὄργανον ἄπειρον οὐδεμιᾶς ἐστὶ τέχνης οὔτε πλήθει οὔτε μεγέθει[...].” (*Arist. Pol.* 1256b 34-36).

Se a riqueza é apenas o conjunto de instrumentos possuídos pela casa e pela cidade (*Arist. Pol.* 1256b 36), a verdadeira riqueza de uma comunidade política consiste em ter determinados bens externos na medida, *e somente na medida* em que auxiliam a viver uma vida completa, a vida boa, a vida abençoada. Já que é condição para a vida boa, o uso medido de propriedades e quando há excesso, quando há, por exemplo, busca sem controle por riqueza, tal atitude é má e deve ser repreendida (*Arist. EN*, VII, 1148b 1-5).

Para evitar excessos, nesse sentido, o uso adequado da riqueza depende também da determinação se a propriedade deve ser possuída privativamente pelo cidadão ou publicamente pela comunidade. Caberá aos legisladores determinarem como será adquirida, quem deverá ter e em que termos deve ser sua utilização. Abordaremos essa questão logo em seguida, antes, devemos introduzir mais um elemento importante a este debate: emoção.

### **3.2 PROPRIEDADE E EMOÇÕES**

A propriedade levanta esse aspecto sobre o prazer. Isso levanta importante questão, pois há elemento patético fundamental que facilitará futuramente a compreensão da defesa da propriedade privada. Trata-se de um aspecto emocional. Até aqui, compreendemos então que a posição aristotélica em relação ao adequado uso dos bens externos depende de ser o fim da comunidade política a vida boa e não o afã de viver. Adentremos então no aspecto emocional, não sem antes contextualizar o papel

que guardam as emoções no contexto da política, para depois confirmar a proibição da usura (e dos juros) na economia e compreender também a crítica que Aristóteles faz ao comunismo familiar no que diz respeito à questão da *philia*. .

Diferentemente do que Sócrates aponta na *República*<sup>118</sup>, não há indícios em Aristóteles para que afirmemos seguramente que a natureza humana seja ruim, ou mesmo que seja boa. Já tratamos aqui que Aristóteles compreende que os homens, enquanto animais, perseguem o prazer e fogem da dor. Mas os sentimentos, a paixão (*pathos*) não tem validação negativa ou positiva. Do ponto de vista de sua filosofia política<sup>119</sup>, depende do contexto que está inserido tal sentimento, depende do papel que o sentimento representa nas situações e de que tipo são essas situações.

No livro V da *Política*, por exemplo, quando Aristóteles analisa as causas de *staseis* na comunidade política, há inúmeros sentimentos que contribuem negativamente para o desvirtuamento da comunidade política e do homem: a ambição<sup>120</sup>, prepotência<sup>121</sup>, o medo<sup>122</sup>, o desprezo<sup>123</sup>, a negligência<sup>124</sup>. São casos em que o *pathos*

<sup>118</sup> Não é esse o objeto do trabalho, mas é possível perceber na *República* quando Sócrates transfere o governo aos verdadeiros filósofos, os guardiões, e propõe através de seu modelo ideal – *kallipolis* – um modo de organização comum para esses guardiões, parece ter por base relativo pessimismo em relação à natureza humana e o poder que o prazer, os sentimentos e as emoções tem sobre a razão. Na *República* (395b), Sócrates afirma: “a natureza humana está cunhada em moeda de pouco valor e sendo assim, é impossível imitar bem muitas coisas ou fazer as próprias coisas de que as imitações são aproximações” (tradução nossa) “[...] εἰς σμικρότερα κατακεκερματισθαι ἢ τοῦ ἀνθρώπου φύσις, ὥστε ἀδύνατος εἶναι πολλὰ καλῶς μιμεῖσθαι ἢ αὐτὰ ἐκεῖνα πράττειν ὧν δὴ καὶ τὰ μιμήματά ἐστιν ἀφομοιώματα [...]” (Pl. R. 395b).

<sup>119</sup> Essa é uma tese aristotélica. O virtuoso deseja o bem. Poderia não ser assim, na filosofia política de Kant, por exemplo, as emoções guardam aspecto negativo, as emoções estão sempre a desafiar à razão. O virtuoso age pelo dever, a razão é contraposta às emoções.

<sup>120</sup> “Na verdade, a ambição desmedida dos magistrados é sustentada quer à custa dos bens privados quer em detrimento do erário público” “[...] ἡ δὲ πλεονεξία γίνεται ὅτε μὲν ἀπὸ τῶν ἰδίων ὅτε δὲ ἀπὸ τῶν κοινῶν [...]” (Arist. Pol. 1302b 9-10).

<sup>121</sup> “A prepotência também é causa de sedição sempre que alguém (um ou vários) se dispõe a exercer um poder que exorbita das competências que lhe foram atribuídas pela cidade ou pela autoridade governamental” “[...] δι’ ὑπεροχὴν δέ, ὅταν τις ἢ τῆ δυνάμει μείζων (ἢ εἰς ἢ πλείους) ἢ κατὰ τὴν πόλιν καὶ τὴν δύναμιν τοῦ πολιτεύματος [...]” (Arist. Pol. 1302b 15-17).

<sup>122</sup> “O medo também está na base dos distúrbios. Manifesta-se não só nos que incorrem em delito (e que por isso temem um castigo), como também no que, na iminência de serem vítimas de uma injustiça, preferem tomar precauções. Assim aconteceu em Rodes quando os notáveis da cidade se aliaram contra o povo, devido às acusações de que eram objecto” “[...] διὰ δὲ φόβον στασιάζουσιν οἱ τε ἡδίκηκότες, δεδιότες μὴ δῶσι δίκην, καὶ οἱ μέλλοντες ἀδικεῖσθαι, βουλόμενοι φθάσαι πρὶν ἀδικηθῆναι, ὥσπερ ἐν Ῥόδῳ συνέστησαν οἱ γνώριμοι ἐπὶ τὸν δῆμον διὰ τὰς ἐπιφερομένας δίκας [...]” (Arist. Pol. 1302b 21-24).

comumente se apresenta com validação negativa, são casos em que há grande potência para o desvirtuamento da comunidade política.

Além desses citados há outros sentimentos também, como a intriga, a afirmação de superioridade, a soberba, a vaidade, os quais têm no decorrer da *Política* um papel relevante na formação de revoltas, reformas, revoluções e guerra. Se, por um lado, Aristóteles afirma que os homens podem ser corruptíveis (*Arist. Pol.* 1308b 12), por outro lado, ele é extremamente otimista ao acreditar na capacidade que a razão confere ao homem na educação do desejo, tarefa da *Ética*. Se esses sentimentos podem ter grande força para o conflito e desvirtuamento da comunidade política, inclusive Aristóteles chega a dizer que a própria lei é a razão sem o *pathos* (*Arist. Pol.* 1286a 17-20), é a sabedoria sem desejo (*Pol.* 1287a 28-32), há, no entanto, inúmeros sentimentos que salvaguardam a comunidade política. Entre eles, destaca-se a *philia* como o sentimento mais fundamental à comunidade política: “*Acreditamos que a amizade é o maior dos bens para as cidades porquanto pode ser o melhor meio de evitar revoltas*” (*Arist. Pol.* 1262b 7-9)<sup>125</sup>.

Não há como saber se determinada paixão tem validação negativa ou positiva por ela própria. A *Rhetorica* é o tratado onde Aristóteles explora bastante as emoções. A depender da situação que o homem se insere, emoção poderá representar papel positivo, contribuindo para a salvaguarda da comunidade política, como na passagem anterior

---

<sup>123</sup> “*O desprezo é também causador de revoltas e lutas. Surge nos regimes oligárquicos sempre que uma grande massa de cidadãos não partilha do governo da cidade e se sente mais forte; e também ocorre nos regimes democráticos onde os ricos menosprezam a desordem e a anarquia*”/ “[...]διὰ καταφρόνησιν δὲ καὶ στασιάζουσι καὶ ἐπιτίθενται, οἷον ἔν τε ταῖς ὀλιγαρχίαις, ὅταν πλείους ὦσιν οἱ μὴ μετέχοντες τῆς πολιτείας (κρείττους γὰρ οἶονται εἶναι), καὶ ἐν ταῖς δημοκρατίαις οἱ εὐποροὶ καταφρονήσαντες τῆς ἀταξίας καὶ ἀναρχίας[...].” (*Arist. Pol.* 1302b 25-29).

<sup>124</sup> “*Além disso, os regimes podem alterar-se por negligência, sempre que é permitido o acesso aos cargos superiores da magistratura daqueles que constituem uma ameaça para o regime instituído. Foi isso que aconteceu em Oreu, onde Heracleodoro, depois de se tornar um dos magistrados, substituiu a oligarquia por um regime constitucional e uma democracia*”/ “[...]καὶ δι’ ὀλιγορίας, ὅταν εἰσῶσιν εἰς τὰς ἀρχὰς τὰς κυρίας παριέναι τοὺς μὴ τῇ πολιτεία φίλους, ὥσπερ ἐν Ὀρεῶν κατελύθη ἡ ὀλιγαρχία τῶν ἀρχόντων γενομένου Ἡρακλεοδώρου, ὃς ἐξ ὀλιγαρχίας πολιτείαν καὶ δημοκρατίαν κατεσκεύασεν[...].” (*Arist. Pol.* 1303a 16-20).

<sup>125</sup> “[...]φιλίαν τε γὰρ οἰόμεθα μέγιστον εἶναι τῶν ἀγαθῶν ταῖς πόλεσιν (οὕτως γὰρ ἂν ἤκιστα στασιάζοιεν)[...]” (*Arist. Pol.* 1262b 7-9).

sobre a *philia*, ou poderá representar papel negativo, desviando a comunidade política. Uma mesma emoção, como o medo, pode impedir que a comunidade política, assim como ocorre no homem temeroso, se lance em situação por demais perigosa e evite assim uma derrota, em outra situação, pode levar a comunidade política, por demais medroso que tal homem seja, à destruição da comunidade.

Por exemplo, o brio (*thymos*) é necessário na medida em que o brio é o que produz afeto (Arist. Pol. 1328a 1). Os europeus tem dificuldade para governar, na política, na visão de Aristóteles, pois têm *thymos* em demasia (Arist. Pol. 1327b 22-26). Ter *thymos* em demasia implica em dificuldade de sua própria contenção. Como conter o ânimo? O *thymos* é justamente o que produz o ânimo, se há *thymos* em excesso, a comunidade estará demasiada animada, não tem organização ou capacidade para governar. Tal comunidade poderia, por consequência, entrar em conflito e guerras mais facilmente. Já os asiáticos têm pouco brio (Arist. Pol. 1327b 25-330) de modo que são pouco animados, apáticos e vivem na subserviência. Também não servem à política. Para Aristóteles, os gregos seriam modelo de adequada distribuição na sua disposição emocional de *thymos*, não são nem briosos demais, nem de menos além de inteligentes (Arist. Pol. 1327b 30-32). Estão mais aptos em adquirir temperança, mais capazes a governar e se alcançar a unidade política mais aptos a governar os outros povos (Arist. Pol. 1327b32-35)

Por que se preocupar com isso? Primeiro, por algo que já concluímos, há homens que colocam o afã de viver como substituto da vida boa, sem temperança, e confundem a busca incessante pelo prazer pela busca por propriedade, poder, bens (Cf. Arist. Rh. 1372b). Ao tornar-se desmedidos, buscando sempre o excesso, podem provocar guerras e revoltas pelo amor ao ato de guerrear. Aristóteles diz que os maiores crimes são provocados pelos excessos e não pela necessidade (Arist. Pol. 1267a 10-14).

A busca pela propriedade, ainda que seja uma busca válida por ser a propriedade um bem externo, instrumento à vida boa, é uma busca com limite: deve bastar para atender as necessidades internas e as ameaças externas (*Arist. Pol.* 1267a 20-25), evitando assim guerras provocadas pelos inimigos e garantindo as guerras inevitáveis e sustentando as necessárias (justas por natureza), mas também deve ser inferior à riqueza acumulada ao ponto de gerar inveja (*Arist. Pol.* 1267a 24-25) (evitando assim uma retaliação). A crematística e a economia são questões sobre a propriedade, mas também se relacionam com o aspecto emocional. E então, a fórmula do equilíbrio aristotélico<sup>126</sup>:

Talvez o melhor limite da propriedade consista em que o excesso de riqueza de uma cidade não torne mais vantajoso para os vizinhos mais fortes empreender uma luta contra a cidade do que se não tivesse tanta riqueza (*Arist. Pol.* 1267a 29-31)<sup>127</sup>.

A aquisição ilimitada de bens, além de possuir o aspecto da confusão dos fins visados, no âmbito da comunidade suscita sentimentos, como inveja, que animam os povos a guerrear entre si. Os ricos nesse sentido, se buscassem ilimitadamente a riqueza, ou o poder, teriam que se preocupar constantemente com a defesa militar, com a possibilidade de piquetes. Em que medida a questão emocional se relaciona com a questão da riqueza? Aristóteles diz:

Não é função da coragem produzir riquezas mas sim confiança; nem tão pouco produzir riquezas é função de um general ou de um médico, mas antes alcançar a vitória e a saúde, respectivamente (*Arist. Polit.* 1258a 10-12)<sup>128</sup>.

O homem virtuoso, temperado, usando bem sua riqueza, e tendo como fim o bem viver, e não o afã de viver, fará uso dessa riqueza corretamente. O homem dominado pelos prazeres corporais, o homem vicioso, que tem *pleonexia* (desejo de querer sempre mais), terá como fim a própria riqueza, confundirá os bens com o prazer produzidos por eles, e na busca intensa por prazer ilimitado, perseguirá ilimitadamente

<sup>126</sup> Tal fórmula é encontrada quando Aristóteles está no livro II, capítulo VII, analisando a constituição de Fáleas que tem organização da propriedade peculiar.

<sup>127</sup> “[...] ἴσως οὖν ἄριστος ὅρος τὸ μὴ λυσιτελεῖν τοῖς κρείττοσι διὰ τὴν ὑπερβολὴν πολεμεῖν, ἀλλ’ οὕτως ὥς ἂν καὶ μὴ ἐχόντων τοσαύτην οὐσίαν [...]” (*Arist. Polit.* 1267a 29-31).

<sup>128</sup> “[...] ἀνδρείας γὰρ οὐ χρήματα ποιεῖν ἐστὶν ἀλλὰ θάρσος, οὐδὲ στρατηγικῆς καὶ ἰατρικῆς, ἀλλὰ τῆς μὲν νίκης τῆς δ’ ὑγίαιαν [...]” (*Arist. Pol.* 1258a 10-12).

bens. Tal homem torna-se escravo da abundância de bens (*Arist. Pol.* 1334a 11-15). Isso é confundir o sentido de riqueza, enquanto abundância de bens, com a verdadeira riqueza<sup>129</sup> (*Arist. Pol.* 1256b30 / *Pol.* 1256b36-37). Vez que é parte da comunidade, o intemperado, que não se controla, prejudica a comunidade, afinal esta precisa de homens corajosos e vitoriosos para uma batalha, que se empenhem nas virtudes, como a coragem, a saúde, homens que se dedicam à vida boa, e não perdem tempo visando o afã de viver, homens que não provocam guerras mas se protegem delas.

Tem-se que não é função da coragem produzir riquezas: um homem rico não é necessariamente um homem corajoso<sup>130</sup>. A preocupação em demasia com a riqueza retira a atenção necessária para a coragem, ou outras virtudes, que o homem tem em potencial de adquiri-las. Se também não é função de um general produzir riquezas, ou seja, guerrear com outro povo a fim de obter ilimitadamente mais riquezas, implica em retirar tempo e empenho para vitória em batalhas que sejam efetivamente justas, que tenham por finalidade atingir a vida boa. Tal preocupação também se retira do médico, caso este confunda os prazeres com os bens, o tempo e empenho para realizar atividade que lhe é própria: a saúde.

O acúmulo ilimitado de riquezas desvia as atividades de suas funções naturais, além de estimular prazeres corporais em excesso e produzir sentimentos que dificultam os homens e as comunidades a realizarem boas ações. Podemos retomar agora o que Aristóteles, no final do capítulo X do livro I da *Política*, conclui:

A arte de adquirir bens, conforme dissemos, tem duas formas, uma mercantil e a outra doméstica. Esta última é necessária e recomendável, enquanto a primeira é censurável devido a não estar de acordo com a natureza, por ser

---

<sup>129</sup> Nas palavras de Scott Meikle: “*The distinction between the two forms of wealth is not fortuitous. It derives from the distinction between use value and exchange value which he was the first to draw (Pol. I, 1257a6-13), and which is the foundation of modern economic thought. The term ‘use value’ as a collective term collects substances as substances, that is, as the things they are by nature, and so use value is necessarily qualitatively differentiated, heterogeneous and particular.*” (Meikle, 1996, p.139)

<sup>130</sup> Em tempos modernos, falaríamos que um homem empreendedor não é necessariamente um homem corajoso, embora tal característica hoje, seja atribuída pelos meios em massa de comunicação como ato de coragem do indivíduo.

praticada por uns a expensas de outros. Com muito mais razão se detesta a prática de cobrar juros, porque nela o ganho resulta do dinheiro propriamente dito e não da finalidade para a qual o dinheiro foi instituído. Ora o dinheiro foi instituído para a troca, enquanto o juro multiplica a quantidade do próprio dinheiro. É essa a origem do termo juro: os seres gerados assemelham-se aos seus progenitores e o juro é o dinheiro nascido do dinheiro. Assim, de entre todos os modos de adquirir bens, este é o mais contrário à natureza (Arist. Polit. 1258a 38 – 1258b 8)<sup>131</sup>.

Se a função de algo é produzir outro algo que não seja igual em sua função (já que dois objetos que têm mesma função para Aristóteles são os mesmos e deveriam receber o mesmo nome) e se é justamente essa a ilusão provocada pelo dinheiro que cria dinheiro (o juro), ou seja, não tem função própria a não ser se autorreproduzir. Não cumprem função com vistas à subsistência, ou autossuficiência, não produzem exercício de virtudes morais, mas provoca os prazeres da vida esbanjada, estimula a *pleonexia*. Tal modo, a aquisição ilimitada fruto desse tipo de comércio (*kapēlikē*), é o modo mais contrário à natureza<sup>132</sup>. Retomando, para Aristóteles, o juro é contra a natureza, devendo ser proibido<sup>133</sup> porque provoca confusão de fins, e porque é uma corrupção da função que lhe era própria enquanto favorecia a comunidade poética, enquanto a atividade comercial não natural supria as faltas que a subsistência dessa mesma comunidade poética geravam.

<sup>131</sup> “[...]διπλῆς δ’ οὔσης αὐτῆς, ὥσπερ εἶπομεν, καὶ τῆς μὲν κατηλικῆς τῆς δ’ οἰκονομικῆς, καὶ ταύτης μὲν ἀναγκαίας καὶ ἐπαινουμένης, τῆς δὲ μεταβλητικῆς ψεγομένης δικαίως (οὐ γὰρ κατὰ φύσιν ἀλλ’ ἀπ’ ἀλλήλων ἐστίν), εὐλογώτατα μισεῖται ἢ ὀβολοστατικῆ διὰ τὸ ἀπ’ αὐτοῦ τοῦ νομίσματος εἶναι τὴν κτήσιν καὶ οὐκ ἐφ’ ὅπερ ἐπορίσθη. μεταβολῆς γὰρ ἐγένετο χάριν, ὃ δὲ τόκος αὐτὸ ποιεῖ πλέον (ὅθεν καὶ τοῦνομα τοῦτ’ εἴληφεν: ὅμοια γὰρ τὰ τικτόμενα τοῖς γεννῶσιν αὐτὰ ἐστίν, ὃ δὲ τόκος γίνεται νόμισμα ἐκ νομίσματος) ὥστε καὶ μάλιστα παρὰ φύσιν οὗτος τῶν χρηματισμῶν ἐστίν. [...]” (Arist. Polit. 1258a 38 – 1258b 8).

<sup>132</sup> Há uma passagem interessante na comédia “As Nuvens” de Aristófanes que ilustra o problema dos juros, trata-se de momento em que o principal personagem, Estrepsíades, está com medo da chegada do vigésimo dia do mês [no calendário lunar ateniense], que inicia a terceira dezena de dias que compõe o mês no calendário ático, dia do acerto dos juros devidos, ele diz, na tradução de Gilda Maria Reale Starzynski (1962): “*Eu, eu morro, vendo que a lua vai carregando o dia vinte; pois os juros correm... (Desperta um escravo.) Escravo, acenda a lamparina e traga-me o livro de contas para eu ver a quantas pssoas estou devendo e calcular os juros*” / “[...]ἐγὼ δ’ ἀπόλλυμαι/ ὀρῶν ἄγουσαν τὴν σελήνην εἰκάδας/ οἱ γὰρ τόκοι χωροῦσιν. ἅπτε παῖ λύχνον./ κάκφερε τὸ γραμματεῖον, ἴν’ ἀναγνῶ λαβῶν/ ὅποσος ὀφείλω καὶ λογίσωμαι τοὺς τόκους. [...]” (Ar. Nu. vv. 16-20).

<sup>133</sup> Contraindo-se a visão de D. Ross, Meikle afirma: “*his criticism of usury is a criticism of its end, and there is no difference of end between usury and iniquitous usury, only one of degree. This would be one of those actions, like adultery, which does not admit of a mean, and which 'are themselves bad, and not the excess or deficiencies of them'* (N.E. II, 1107a9-26).” (Meikle, 1996, p.139).

Sabemos até agora que a propriedade é algo natural, para Aristóteles, que no caso da propriedade dos bens, enquanto bens externos, ela deve ser dosada, visto que há uma limitação natural para sua aquisição, mas e quanto a sua disposição? A propriedade deve ser titularizada privativamente pelo cidadão ou publicamente pela comunidade? Para responder tal questão entramos no que deve ou não ser compartilhado na comunidade política.

### 3.2.1 O QUE DEVE SER COMPARTILHADO?

Aristóteles parte, no início do livro II, da *Política* com a pergunta pelo que deve ou não ser comum (*koinonein*) na comunidade (*koinonia*) política: “Devemos começar esta pesquisa pelo início natural: ou todos os cidadãos partilham todas as coisas ou nenhuma, ou partilham algumas coisas e outras não” (*Arist. Pol.* 1260b 34-37)<sup>134</sup>. Aristóteles procurará responder essa questão através da crítica ao Sócrates da *República* e seu modo de organização comum da propriedade de bens, de forma separada (*Arist. Pol.* 1262b 25-40) da crítica que faz também ao modo de organização da propriedade comum de filhos e mulheres (Cf. *Pl. R.* IV, 423e, V, 457a – 466d), já mencionado.

O Estagirita abriu, como supracitado, a discussão introduzindo três possibilidades, sendo que a segunda, que os cidadãos não compartilham nenhuma coisa, é logo descartada já que os eles têm que partilhar ao menos um mesmo território na *polis* (*Arist. Pol.* 1260b 36-37).

Sócrates, na *República* (*Pl. R.* 462a – c), afirma que uma das coisas que divide a cidade é o fato de que, das mesmas experiências, parte dos cidadãos sofrem e outra

<sup>134</sup> “[...]ἀρχὴν δὲ πρῶτον ποιητέον ἥπερ πέφυκεν ἀρχὴ ταύτης τῆς σκέψεως. ἀνάγκη γὰρ ἦτοι πάντας πάντων κοινῶν εἶν τοὺς πολίτας, ἢ μηδενός, ἢ τινῶν μὲν τινῶν δὲ μή[...].” (*Arist. Pol.* 1260b 34-37).

parte dos cidadãos se alegra, e que é possível verificar isso por conta de expressões como “*Isso é meu!*” e “*Isso não é meu!*” serem atribuídas às mesmas coisas, aos mesmos objetos. Sócrates está se referindo a uma desintegração sentimental que há na *polis* provocada pela disputa por propriedade. Essas expressões simbolizariam grande conflito que há na comunidade política pela distribuição *desigual* de propriedade de bens<sup>135</sup>. Não é irrelevante perceber que a disputa por propriedade advém do fato de haver desigualdade na comunidade. Muito menos irrelevante que tal desigualdade gera sentimentos diversos e conflitantes na *polis*.

Vimos, no capítulo anterior, que Aristóteles reconhece também a desigualdade na distribuição de bens como um fato de toda comunidade política provocador de tensão, de disputa, de *stasis*. Na *República*, Sócrates enfrenta o problema dessa desigualdade econômica e descrevendo a *kallipolis*, propondo um ideal regulador que trás na forma de organização da propriedade uma solução ao problema.

Na visão de Aristóteles, Sócrates propõe um modo de organização comum da propriedade de bens<sup>136</sup>, mulheres e filhos<sup>137</sup> de forma que, na cidade ideal – *kallipolis* –

<sup>135</sup> Há várias passagens que sucitam a propriedade como objeto de apetite (Cf. *Pl. Rep.* IV, 436a 1-3; *Rep.* VIII, 553c 5, *Rep.* IX, 580e 5-6).

<sup>136</sup> “*Inicialmente, nenhum deverá possuir nada, a não ser o estritamente necessário. Depois, ninguém terá moradia própria nem celeiro, onde qualquer pessoa não possa entrar quando quiser. No que respeita à provisão de boa de que necessitam guerreiros exercitados, temperantes e corajosos, receberão dos outros cidadãos a quantidade certa de cada vez, à guisa de recompensa pelos serviços prestados, a conta exata para um ano, de forma que nem sobre nem venha a faltar nada. Tomarão parte nas refeições públicas e viverão em comunidade, como soldados em campanha. Dir-lhes-emos que abrigam ouro e prata na alma, permanentemente, como dádiva superior da divindade, razão por que não tem necessidade dos de origem humana, além de constituir impiedade macular a dádiva divina com a mistura do ouro terreno, pois um sem número de ações ímpias já foram praticadas por causa do ouro*”/ “[...]πρῶτον μὲν οὐσίαν κεκτημένον μηδεμίαν μηδένα ἰδίαν, ἂν μὴ πᾶσα ἀνάγκη ἔπειτα οἴκησιν καὶ ταμειῶν μηδενὶ εἶναι μηδὲν τοιοῦτον, εἰς ὃ οὐ πᾶς ὁ βουλόμενος εἴσεισι τὰ δ’ ἐπιτήδεια, ὅσων δέονται ἄνδρες ἀθληταὶ πολέμου σώφρονές τε καὶ ἀνδρεῖοι, ταξαμένους παρὰ τῶν ἄλλων πολιτῶν δέχεσθαι μισθὸν τῆς φυλακῆς τοσοῦτον ὅσον μήτε περιεῖναι αὐτοῖς εἰς τὸν ἐνιαυτὸν μήτε ἐνδεῖν φοιτῶντας δὲ εἰς συσσίτια ὡς περ ἐστρατοπεδευμένους κοινῇ ζῆν χρυσίον δὲ καὶ ἀργύριον εἰπεῖν αὐτοῖς ὅτι θεῖον παρὰ θεῶν αἰεὶ ἐν τῇ ψυχῇ ἔχουσι καὶ οὐδὲν προσδέονται τοῦ ἀνθρωπέου, οὐδὲ ὅσα τὴν ἐκείνου κτῆσιν τῇ τοῦ θνητοῦ χρυσοῦ κτήσει συμμειγνύντας μαίειν, διότι πολλὰ καὶ ἀνόσια περὶ τὸ τῶν πολλῶν νόμισμα γέγονεν[...]” (*Pl. R.* 416d – 417a).

<sup>137</sup> “*Que as mulheres devem pertencer em comum a todos os homens, sem que nenhuma venha a formar com ninguém um casal particular. Os filhos, também, serão comuns, e nem o pai conhecerá o filho, nem o filho, seu pai*”/ “[...]τὰς γυναῖκας ταύτας τῶν ἀνδρῶν τούτων πάντων πάσας εἶναι κοινάς, ἰδίᾳ δὲ μηδενὶ

na cidade justa, grande parte dos cidadãos poderá dizer, e dirá, “*isso é meu*” e “*isso não é meu*”, ao mesmo tempo, ou sob o mesmo ponto de vista<sup>138</sup>. Sócrates parece querer com isso atingir a unidade política<sup>139</sup>, e tal unidade consiste no máximo de compartilhamento de sentimentos<sup>140</sup> entre os concidadãos<sup>141</sup>. Isso implicaria em resolver de vez essas questões de disputa por propriedade para Sócrates, já que na *kallipolis* não haveria mais disputas pela mesma propriedade, porque já não haveria propriedade privada<sup>142</sup>. Tal organização provocaria determinados sentimentos como o medo e o respeito, em relação aos mais velhos, pois os filhos imaginariam que poderiam estar diante do pai, e essa situação desertaria maior preocupação e contenda.

Sócrates parece querer que a amizade (*philia*) familiar seja transplantada para comunidade política de forma que a *polis* seja completamente una (justa) (*Arist. Pol.* 1261b 16-20).

---

μηδεμίαν συνοικεῖν' καὶ τοὺς παῖδας αὐτῶν κοινούς, καὶ μήτε γονεῖα ἕκγονον εἰδέναι τὸν αὐτοῦ μήτε παῖδα γονεῖα [...]" (*Pl. R.* 457c – 457d).

<sup>138</sup> As traduções referente ao comunismo socrático, em português, foram retiradas da recente tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado (Prado, 2014).

<sup>139</sup> A unidade política em Sócrates, na *República*, embora não seja o objeto dessa dissertação, relaciona-se com a unidade encontrada na alma. Em resumo, a alma tripartida será justa, se suas três partes estão funcionando cada uma sua função, se estão harmônicas. Do mesmo modo, a comunidade política, reflexo extensivo da alma de seus cidadãos, será justa com cada uma das três classes (artesãos, guerreiros e verdadeiros filósofos) cumprindo bem sua função. Em contrapartida a alma será injusta, quando as suas partes não realizam bem sua função, por ex. a parte racional não domina a parte apetitiva, e de mesmo modo a comunidade política será injusta com suas classes não realizando bem sua função, ou realizam funções diversas. A *pleonexia* i.e a injustiça é justamente identificada com a noção de *polupragmonein*.

<sup>140</sup> Sócrates diz: “Desse modo, mais do que alhures, participarão em comum os nossos cidadãos de tudo o que for por eles denominado meu, participação que irá intersificar-lhes a vivência em comum dos prazeres e das dores” (*Pl. R.* 464a).

Em grego: “οὐκοῦν μάλιστα τοῦ αὐτοῦ κοινωνήσουσιν ἡμῖν οἱ πολῖται, ὃ δὴ ἐμὸν ὀνομάσουσιν; τούτου δὲ κοινοῦντες οὕτω δὴ λύτης τε καὶ ἡδονῆς μάλιστα κοινωνίαν ἔξουσιν” (*Pl. R.* 464a).

<sup>141</sup> Nas palavras de Robert Mayhew: “*All middle-aged adult males, for instance, will share, or say ‘mine’ off, all young males. The latter will be ‘sons’ to these ‘fathers’ in common. And the affection felt will be that which is usually felt between fathers and sons. Plato believes such intense feelings in all for all will produce the most unity possible in the city, and this he says is good (Pl. R. 457c – 464d)*” (1997, p.60)

<sup>142</sup> Aristóteles acredita que não está claro, na *República*, se a propriedade comum é apenas para a classe governante, dos guardiões, ou para outras classes também. Ele acredita que faria mais sentido inclusive esse tipo de organização para a classe dos lavradores do que para os guardas (Cf. *Arist. Pol.* 1262a 35-1262b1). Mas a maioria dos comentadores, com exceção de Robert Mayhew, que defende Aristóteles como uma extensão do comunismo platônico (Cf. Mayhew, 1997), acredita que Aristóteles interpretou para além do que Sócrates defendeu, i.e que estaria claro que o comunismo é restrito aos guardiões. Embora a maioria dos comentadores defendam que pelo menos para a classe dos guardas, Sócrates elimina a propriedade privada, sobre visão oposta Cf. Garnsey, 2008. De todo modo, para nossa proposta, essa questão é tangencial à relação que a crítica de Aristóteles tem com seu ponto de vista sobre a unidade. Para isso, pressupõe nesse trabalho que a visão de Mayhew (1997) é a mais adequada.

Com a proposta de propriedade comum dos bens, filhos e mulheres, Sócrates pretende minimizar ou por um fim as disputas que ocorrem no seio da comunidade política e que causam injustiça. Não havendo desigualdade de propriedade, não haveria sentimento de cobiça e a mais profunda amizade se engendraria na comunidade política. Todos sentiriam a mesma afeição por todos. Aristóteles, no livro X da *Ética*, sobre a amizade, já nos trás indícios de que a amizade cívica, ou seja, a afeição que existe e deve existir entre concidadãos, mais próxima da amizade *pelo bem* é a mais perfeita amizade que pode existir na comunidade política. A amizade mais perfeita, a amizade pelo próprio caráter (mais própria entre amigos e entre familiares), como depende de intimidade, e longa duração conhecimento e reciprocidade entre os homens, não é possível ser sentida por muitas pessoas, muito menos por todas as pessoas da comunidade. Aristóteles irá defender na *Ética* que não há como ter tal sentimento por todas as pessoas, porque não há nem como conhecer todas as pessoas. Tal concepção aristotélica de *philia* difere e vai de encontro com a *philia* cívica descrita por Sócrates na República.

No livro III da *Política*, Aristóteles apresenta as condições para seus dois argumentos (contidos no livro II da *Política*) contra essa concepção de unidade da *kallipolis* que está pressuposta a partir do comunismo total da propriedade de bens, filhos e mulheres.

Em primeiro lugar, para Aristóteles existe uma incoerência do argumento socrático dada pelo duplo significado da palavra “todos” (*Arist. Pol.* 1261b 20). O primeiro significado que se afere do texto é: “*pois então cada um chamaria à mesma criança o seu próprio filho e à mesma mulher a sua própria esposa, sucedendo o mesmo com a propriedade e tudo o mais*” (*Arist. Pol.* 1261b 22-24)<sup>143</sup>. Isto é, cada

---

<sup>143</sup> “[...] ἕκαστος γὰρ υἱὸν ἑαυτοῦ φήσει τὸν αὐτὸν καὶ γυναῖκα δὴ τὴν αὐτήν, καὶ περὶ τῆς οὐσίας καὶ περὶ ἑκάστου δὴ τῶν συμβαινόντων ὡσαύτως[...]” (*Arist. Polit.* 1261b 22-24).

cidadão pensará que o próximo pode ser mesmo seu pai (natural<sup>144</sup>), ou seu irmão. Na *República*, Sócrates acha essa condição fundamental para dar unidade à *polis*. Uma vez que todos podem ser parentes, não há diferença de tratamento na *polis* justa. Poderíamos imaginar que na *kallipolis*, por tais sentimentos, não haveria, por exemplo, favoritismo na política.<sup>145</sup>

O outro sentido que a palavra “todos” assume, segundo Aristóteles, é compreendido “meu” e “não meu” coletivamente, não mais individualmente (*Arist. Pol.* 1261b 24-27): cada cidadão chamaria o próximo de irmão, ou pai, mas não pensaria ser mesmo ele um pai, ou um irmão (natural). Como não teria esse aspecto natural, os sentimentos próprios familiares (os quais surgem dessa relação mais íntima que a relação característica das relações políticas [cidadãos]), não estariam presentes<sup>146</sup>. Se não estão presentes então não tornam *efetivamente* a *polis* mais unitária, mais justa.

Mas por quê?

Primeiro, porque “*Quanto mais uma coisa é comum a um maior número, menos cuidado recebe*” (*Arist. Pol.* 1261b 33-34)<sup>147</sup>, portanto, Aristóteles está dizendo que ao instituir a propriedade comum e dar um fim a propriedade privada, haverá como consequência sentimento generalizado de *negligência* entre os cidadãos pais com seus filhos (*Arist. Pol.* 1262a1). Tendo em vista não mais que são filhos de “todos”, e, por sua vez, os pais são pais de “todos”, não há sentimento especial decorrente do laço familiar,

<sup>144</sup> Natural aqui poderia ser compreendido como biológico.

<sup>145</sup> O argumento não é irrelevante, vejamos na política contemporânea grande parte do problema tanto da esfera pública quanto da esfera privada é o nepotismo. E o nepotismo só existe, pois, de fato, as pessoas costumam tratar seus parentes de forma privilegiada em relação aos concidadãos. Uma vez que um dono de grande empresa, ou um gestor público que avalia mérito para determinado cargo de confiança não tem sentimentos distintos entre familiares e concidadãos não familiares, chances de uma livre concorrência e obtenção pelo mérito acontecer é maior.

<sup>146</sup> Contemporaneamente, o cristianismo é um grande exemplo do problema que aqui se coloca. De certa forma, máximas como “Ame o outro como ama ti mesmo” ou “Trate o outro como gostaria de ser tratado” são máximas cristãs que reformam esse argumento platônico. Todos cristãos são irmãos, enquanto filhos de Deus. E o que Aristóteles vai dizer, em linguagem contemporânea é: ainda que evangélicos e cristãos chamem o próximo de irmãos, não sentem de fato mesma amizade (*philia*) que sentem por seus irmãos familiares.

<sup>147</sup> “[...]ήκιστα γὰρ ἐπιμελείας τυγχάνει τὸ πλείστον κοινόν[...]

não haverá também cuidado próprio de um pai por seu filho. Aristóteles compara a situação com o serviço de empregados domésticos. Se há muitos empregados trabalhando para uma determinada ocasião, o serviço peca em qualidade em relação a se tivessem poucos empregados na mesma ocasião. Isso ocorre, pois, cada um tende a transferir a responsabilidade, ou o *cuidado*, nas palavras de Aristóteles, para com o outro (*Arist. Pol.* 1261b 35-38). Ele quer dizer com isso que um pai poderia descuidar de seu filho caso supusesse ter outro pai cuidando dele no mesmo momento, porquanto tal transferência do cuidado e, deste modo, da responsabilidade, provocaria uma fragmentação<sup>148</sup> da *philia* (*Arist. Pol.* 126<sup>a</sup> 1-5).

No capítulo V, do livro IX da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles diz que “o amor nasce com a familiaridade” (*Arist. EN*, IX, 1166b 34-35)<sup>149</sup>, e a propriedade é algo que gera prazer, como dissemos no começo deste capítulo, não é possível ter familiaridade com todos os possíveis filhos da comunidade e, por conseguinte, perde-se o amor que nasce dessa familiaridade, enfraquece a *philia*, oposto do projeto desejado por Sócrates: a ampliação da *philia* típica familiar para toda a comunidade política, ou, ao menos, o fortalecimento da *philia* da comunidade política.

A *philia* cívica, que não tem a mesma característica da *philia* familiar, uma vez que se trata de relação entre iguais, e na família, a relação é entre desiguais, pode ser fragmentada, no entender de Aristóteles, com a proposta de organização comum de Sócrates. Sócrates não percebeu os diferentes tipos de amizade, e quis estabelecer uma única *philia*, parental, para comunidade política, criando, na visão de Aristóteles,

---

<sup>148</sup> Segundo Robert Mayhew: “Aristotle wants to say something like the following: Each citizen (of a certain age group) says of each younger male citizen (also of a certain age group): he is my son or A’s son or B’s son or C’s son... or, finally, n’s son (where n is the total number of ‘fathers’). Therefore he is 1/nth my son, and thus I am concerned with (at most) only 1/nth of his well-being (i.e., whether he is doing well or badly). And the same is true of the other relations between citizens. Affection, Aristotle is saying, has not been multiplied, but divided. And from this fragmentation of affection comes a decrease in concern or care.” (1997, p.62)

<sup>149</sup> “[...]καὶ ἡ μὲν φίλησις μετὰ συνηθείας, ἡ δ’ εὐνοια καὶ ἐκ προσπαίου[...].” (*Arist. EN*, IX, 1166b 34-35).

desafeto. Não só a *philia* é a base da comunidade como está também em sua origem: “*Estas instituições [família, frátrias] são obra da amizade - já a amizade é condição de escolha de uma vida em comum*” (Arist. Pol. 1280b 38-39)<sup>150</sup>. O fato de ser condição de escolha, também se contrapõe à obrigação imposta pela comunidade política. Mas a *philia* também pode assumir conotação negativa, quando, por exemplo, contribui para o nepotismo político. Só que, na visão de Aristóteles, o nepotismo poderia continuar ocorrendo, pois as semelhanças físicas impedem que os homens ignorem por completo a paternidade biológica. É difícil não reconhecer tais semelhanças (Cf. Arist. Pol. 1262a14-18).

Há casos que as leis de determinadas *poleis*, que contêm comunismo familiar, diferenciam de acordo, inclusive, com a semelhança física (Cf. Arist. Pol. 1262a 18-21). Essa parcialidade dada pelo aspecto natural da *philia* somada à obrigação de todos sentirem mesmo sentimento por todos, pode prejudicar certos prazeres essenciais à vida boa.

Sabemos até agora que a propriedade é algo natural, para Aristóteles, esse fato guarda relação com os prazeres, mas em certo sentido é ainda mais profunda essa relação. No livro II, ele diz:

Além disso, no que se refere ao prazer, não há palavras para exprimir a importância de considerar uma coisa como sua; **não é vão que cada um goste de si próprio; pelo contrário, é uma coisa natural** [grifo nosso] O egoísmo é justamente condenável, embora o egoísmo não consista em amar-se a si próprio, mas em amar-se mais do que se deveria, tal como no caso do amor ao dinheiro; porque todos gostam, com certeza, de coisas deste tipo. Por outro lado, é um grande prazer ajudar e obsequiar os amigos, estrangeiros e companheiros; e isto só é possível se a propriedade for privada (Arist. Pol. 1263a 40 – 1263b 7)<sup>151</sup>.

<sup>150</sup> “[...] τὸ δὲ τοιοῦτον φιλίας ἔργον ἢ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία[...]” (Arist. Pol. 1280b 38-39).

<sup>151</sup> “[...] ἔτι δὲ καὶ πρὸς ἡδονὴν ἀμύθητον ὅσον διαφέρει τὸ νομίζειν ἰδίον τι. μὴ γὰρ οὐ μάτην τὴν πρὸς αὐτὸν αὐτὸς ἔχει φιλίαν ἕκαστος, ἀλλ’ ἔστι τοῦτο φυσικόν. τὸ δὲ φίλον εἶναι ψέγεται δικαίως· οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο τὸ φιλεῖν ἑαυτόν, ἀλλὰ τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ φιλεῖν, καθάπερ καὶ τὸ φιλοχρήματον, ἐπεὶ φιλοῦσιν γε πάντες ὡς εἰπεῖν ἕκαστον τῶν τοιούτων. ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ χαρίσασθαι καὶ βοηθῆσαι φίλοις ἢ ξένοις ἢ ἐταίροις ἤδιστον· ὃ γίνεται τῆς κτήσεως ἰδίας οὐσῆς[...]” (Arist. Pol. 1263a 40 – 1263b 7).

Há dois pontos interessantes nessa passagem, começaremos pelo final. A generosidade (*philantropia*)<sup>152</sup> só é possível se a propriedade for privada.. Aristóteles está dizendo que algumas virtudes, entre elas a generosidade, mas o mesmo raciocínio é válido para magnificência, dependem da propriedade ser privada, i.e é condição para o exercício da virtude. Dado que a desigualdade na distribuição é fato de todas as comunidades políticas, é um problema que gera tensão em todas as comunidades, a virtude da generosidade é justamente uma virtude que compensa, ou se não compensa, ameniza tal fato. Com isso, poderíamos concluir antecipadamente que Aristóteles vê dificuldades em encontrar uma comunidade política que não tenha esse problema. Não há proposta ideal reguladora, tal como vimos em Sócrates. Se tal fato existe, e a generosidade ameniza essa situação. A propriedade sendo privada é o que garante tal virtude. Poderíamos concluir que qualquer teoria que interprete Aristóteles como um filósofo *igualitarista* é, no mínimo, otimista, pois não há indícios que possam fortalecer uma defesa total do fim da má distribuição de bens (veremos mais no próximo capítulo a respeito da importância da desigualdade para heterogeneidade e autossuficiência).

Mas Aristóteles vai além, passando ao primeiro ponto importante da passagem, a propriedade privada é natural, justamente por estar relacionada ao amor próprio que cada um sente por si. Tal ideia é defendida também na *Rhetorica*: todos somos um pouco *amantes de si mesmos* (Cf. *Arist. Rh.* 1371b).

Sendo o prazer um movimento da alma e retorno ao estado natural, e a dor o contrário, portanto o que produz prazer é agradável e o que destrói o prazer desagradável (*Arist. Rh.* 1370a). Sentir prazer em determinada ação, como vimos, não implica imediatamente em ser esta ação uma boa ação, já que o desejo é apetite do agradável (*Arist. Rh.* 1370b), mas também não sentir nenhum prazer é um impeditivo de

---

152

viver uma vida boa, realizável, pois a vida boa também produz prazer. Aristóteles está nos dizendo nessa passagem é que a propriedade privada, por ser sentida exclusivamente, considerada “como sua”, é fonte de prazer. Não qualquer prazer, um prazer qualificado. O prazer por si mesmo<sup>153</sup>. Experienciar esse prazer, condicionando-o à propriedade, é algo bastante importante em sua filosofia política. E qualquer intervenção da comunidade política que impeça esse prazer será falho, não terá sucesso pois não é irrelevante que os homens gostem si mesmo. Assim como não é tarefa fácil impedir estabelecer condições que impeça virtudes como a generosidade – obsequiar os amigos, estrangeiros e companheiros.

Aristóteles guarda ainda essa exclusividade como característica da propriedade:

Existem duas coisas que fazem com que os seres humanos sintam solicitude [*kédesthai*] e amizade [*phileîn*] exclusivas: a propriedade [*ídiôn*] e a afeição [*agapēton*] (*Arist. Pol.* 1262b 20)<sup>154</sup>.

Já fora dito que Aristóteles considera a propriedade natural, pois os seres vivos foram dotados de propriedade desde seu nascimento até o desenvolvimento (*Arist. Pol.* 1256b 6-10). Mas agora o que Aristóteles complementa é que a propriedade é algo que faz o homem sentir solicitude – interesse – de forma exclusiva. A propriedade privada, e somente por ser privada e não compartilhada, promove esse interesse.

Retomando então que ao perguntar Aristóteles se a propriedade deve estar organizada de modo privativo aos cidadãos ou se deve estar organizada de modo comum (tal como na *República*, Sócrates estabeleceu para os guardiões), na melhor constituição (*Arist. Pol.* 1262b 37-40), e tratar a questão da propriedade comum dos bens separadamente (*Arist. Pol.* 1263a 3) da propriedade comum dos filhos e mulheres, temos que por ser natural a propriedade e por provocar, quando disposta privativamente,

<sup>153</sup> Contemporaneamente, o que mais se aproxima desse prazer por si poderia ser chamado de auto-estima ou, amor próprio, mas é frequentemente traduzido como auto-respeito. Considera-se auto-respeito um termo fraco, do ponto de vista emocional exposto na *Rhetórica* (1371b) e na *Política* (1262b20) na passagem supramencionada, por isso amor próprio ou auto-estima.

<sup>154</sup> “[...] δύο γάρ ἐστιν ἡ μάλιστα ποιεῖ κήδεσθαι τοὺς ἀνθρώπους καὶ φιλεῖν, τό τε ἴδιον καὶ τὸ ἀγαπητόν[...].” (*Arist. Pol.* 1262b 20).

sentimento de interesse por si e prazer, a propriedade guarda relação também com a questão dos afetos. Tal crítica enseja uma visão particular de Aristóteles acerca da *philia* cívica e da manutenção dos laços cívicos na *polis*.

Aristóteles como vimos no início do capítulo V, livro II da Política, apresenta três possibilidades em relação ao modo como as constituições podem organizar a propriedade de bens: o primeiro seria considerar a propriedade privada e o uso comum; o segundo seria considerar a propriedade comum e o uso privado e o terceiro modo seria considerar a propriedade comum e o uso, ambos, comum<sup>155</sup> (*Arist. Pol.* 1262b 36 – 1263a).

Os gregos antigos reconheciam a distinção jurídica entre a posse de um objeto e a propriedade do mesmo. As três possibilidades que Aristóteles elenca sugerem que Aristóteles participa de tal distinção ao introduzir a pergunta se será melhor que a propriedade seja comum e também o seu uso (*Arist. Pol.* 1263a 1). O Estagirita está preocupado com a divisão dos frutos do trabalho (uma vez que quem trabalha na terra e quem é proprietário não formam classes distintas)<sup>156</sup>:

Se, com efeito, os benefícios e o trabalho não forem repartidos de modo igual, surgirão necessariamente reclamações contra os que aproveitam e recebem muito, em troca de pouco trabalho, por parte dos que recebem menos, mas trabalham mais (*Pol.* 1263a 11-15)<sup>157</sup>.

---

<sup>155</sup> Robert Mayhew (1997), contrapondo-se à tese de Fred Miller (1991), diz que Aristóteles não cogitou possível quarta possibilidade - propriedade privada e uso privado - pois: “*As we come to find out, one friend giving something to another, or in fact any act of generosity, falls under private property, common use. For instance, this horse is mine, but I share it with – i.e., make it common to – my friend. Thus, this fourth ‘option’ – private property, private use – is no option at all, for it would be a property arrangement that systematically ruled out any kind of giving or sharing of one’s private property.*” A tese de Miller (1991, p.237) era a seguinte: “*He omits from discussion another option: (iv) private property, private use. He is not defending a system of unqualified privatization (cf. Grunebaum 1987, 35-46). Hence, we should take careful note of the proviso he adds when he expresses a preference for the “present mode, if improved by custom and correct legal order” (1263a 22- 23; cf. 2.1.1261a 8 where there is no proviso).*” Nossa posição é de que a crítica de Robert Mayhew se deve a uma visão libertária da defesa de Aristóteles em que a propriedade privada tem aspecto central na regulação pela comunidade política, já a visão de Fred. Miller é mais amena em relação a tal defesa, já que estão não implica em sistema de privatização total.

<sup>156</sup> Cf. *Arist. Pol.* 1263a 8-9.

<sup>157</sup> “[...]καὶ γὰρ ἐν ταῖς ἀπολαύσεσι καὶ ἐν τοῖς ἔργοις μὴ γινομένων ἴσων ἀλλ’ ἀνίσων ἀναγκαῖον ἐγκλήματα γίνεσθαι πρὸς τοὺς ἀπολαύοντας μὲν ἢ λαμβάνοντας πολλά, ὀλίγα δὲ πονοῦντας, τοῖς ἐλάττω μὲν λαμβάνουσι, [15] πλείω δὲ πονοῦσιν[...].” (*Arist. Pol.* 1263a 11-15).

Aristóteles reconhece, pelo menos como *possibilidade*<sup>158</sup> estabelecer a propriedade comum como meio para diminuir ou por fim as disputas e reclamações na comunidade política. Resta saber se, enquanto uma possibilidade, será a propriedade comum a melhor dentre as possíveis. A primeira forma de objetar tal possibilidade é dizer que é impraticável, afinal entre homens que compartilham todas as coisas surgem divergências e desentendimentos por razões fúteis (*Arist. Pol.* 1263a 15-20). Em seguida, Aristóteles dirá que é também mais comum entrar em conflito com aqueles os quais mais necessitamos e convivemos (*Arist. Pol.* 1263a 20-21). Estes exemplos que demonstram a impraticabilidade da propriedade comum acontece, segundo Aristóteles, por não estar definido claramente o limite de pertencimento das coisa.

Além disso, a ausência de propriedade comum não é causa para as disputas que ocorrem na comunidade política. Disputas que Aristóteles exemplifica através de processos judiciais, julgamentos por falsos testemunhos são causados mais pela perversidade (*mokhthēria*) humana (Cf. *Arist. Pol.* 1263b 19-25), pelo contrário, para ele a própria comunidade de bens da razão para tais disputas em comparação com a separação de bens. O ideal, para Aristóteles, será:

É claramente preferível que a propriedade seja privada, mas que a sua utilização seja comum, cabe ao legislador definir o modo específico de conseguir isso (*Arist. Pol.* 1263a 37-40)<sup>159</sup>.

O uso depende da posse, mas não depende da propriedade. A propriedade garante certos direitos, ou possibilidades, como o poder de alienar, de doar, poder de participar ou não dos frutos do trabalho nessa propriedade. O que Aristóteles parece querer garantir são justamente todas essas possibilidades que garantem segurança (*asphaleia*) e também autossuficiência (*autarkeia*) na comunidade política, já que a

<sup>158</sup> A impossibilidade não será portanto *topoi* para descartar a proposta socrática, pelo menos não em um primeiro momento, já que a propriedade de bens pode ter como consequência estabelecer diversas situações que enseja em uma vida impossível (*Arist. Pol.* 1263a30)

<sup>159</sup> “[...]φανερὸν τοίνυν ὅτι βέλτιον εἶναι μὲν ἰδίας τὰς κτήσεις, τῇ δὲ χρήσει ποιεῖν κοινάς: ὅπως δὲ γίνονται τοιοῦτοι, τοῦ νομοθέτου τοῦτ’ ἔργον ἰδίον ἐστίν [...]” (*Arist. Pol.* 1263a 37-40).

propriedade é também riqueza e riqueza é recurso para vida boa, ou seja, condição para atingir *eudaimonia*.

Não é possível esquecer que os bens externos, como a riqueza, para Aristóteles, é instrumento e como todo instrumento é limitado (*Arist. Pol.* 1323b 5-10). Enquanto condição da felicidade (*eudaimonia*), não se confunde com ela:

Assim, o facto de as cidades necessitarem de recursos não significa que os recursos, apesar de terem muitas partes animadas, sejam parte da cidade. (*Pol.* 1328a 33-35)<sup>160</sup>.

O que está implicado na busca pela felicidade é justamente a sobreposição da virtude sobre os bens externos, tais como a riqueza, e se há essa sobreposição então é possível que a comunidade política seja feliz e próspera concomitantemente:

Convenhamos, portanto, que cada um participa da felicidade na mesma medida em que participa da virtude e do discernimento, agindo em conformidade com ambos. Testemunho disso são as divindades: são felizes e ditosas não devido a qualquer bem exterior, mas por si mesmas, e por um certo modo de ser da natureza. Deve, portanto, distinguir-se sorte da felicidade. Os bens exteriores à alma dependem do acaso e da sorte; ninguém, pelo contrário é justo ou prudente por sorte ou por causa da sorte. A partir deste argumento segue que a cidade melhor é simultaneamente feliz e próspera (*Arist. Pol.* 1323b 21-31)<sup>161</sup>.

É a justificação da busca pela felicidade o que determina o modo de organização da propriedade. A propriedade comum ensejaria, na visão de Aristóteles, conflitos por não ter os interesses bem separados, bem delimitados. Tais conflitos adviriam de reclamações recíprocas, suscitadas por não ser possível saber que coisa é própria (*idion*) (Cf. *Arist. Pol.* 1263a 25-30). Já dissemos também que parte do que justifica a crítica à propriedade comum dos bens tem relação com o aspecto emocional. O prazer daquilo que é próprio é algo natural (Cf. *Arist. Pol.* 1263b), e tal prazer não pode ser impedido

<sup>160</sup> “[...]διὸ κτήσεως μὲν δεῖ ταῖς πόλεσιν, οὐδὲν δ’ ἐστὶν ἢ κτήσις μέρος τῆς πόλεως’ πολλὰ δ’ ἔμψυχα μέρη τῆς κτήσεώς ἐστιν[...]” (*Arist. Pol.* 1328a 33-35).

<sup>161</sup> “[...]ὅτι μὲν οὖν ἐκάστῳ τῆς εὐδαιμονίας ἐπιβάλλει τοσοῦτον ὅσον περ ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ τοῦ πράττειν κατὰ ταύτας, ἔστω συνωμολογημένον ἡμῖν, μάρτυρι τῷ θεῷ χρωμένους, ὃς εὐδαίμων μὲν ἐστὶ καὶ μακάριος, δι’ οὐθὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν ἀλλὰ δι’ αὐτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν, ἐπεὶ καὶ τὴν εὐτυχίαν τῆς εὐδαιμονίας διὰ ταῦτ’ ἀναγκαῖον ἕτεραν εἶναι (τῶν μὲν γὰρ ἐκτὸς ἀγαθῶν τῆς ψυχῆς αἴτιον ταυτόματον καὶ ἡ τύχη, δίκαιος δ’ οὐδεὶς οὐδὲ σῶφρων ἀπὸ τύχης οὐδὲ διὰ τὴν τύχην ἐστίν) ἐχόμενον δ’ ἐστὶ καὶ τῶν αὐτῶν λόγων δεόμενον καὶ πόλιν εὐδαίμονα τὴν ἀρίστην εἶναι καὶ πράττουσαν καλῶς[...]” (*Arist. Pol.* 1323b 21-31).

por uma má organização da propriedade pela comunidade política. Aristóteles, quando trata do regime democrático garante a existência da propriedade privada tanto para os ricos, como para os pobres.

Se no livro VI da *Política*, o Estagirita diz que é função de um democrata garantir ao menos um terreno próprio para os pobres, para isso, defende que seja distribuído aos pobres o produto das receitas públicas (Cf. *Arist. Pol.* 1320a 35), por outro lado, e com o mesmo objetivo de preservar a propriedade privada, Aristóteles critica o confisco de propriedade da minoria rica, pela maioria de pobres (Cf. *Arist. Pol.* 1318a 25). A propriedade privada, enquanto condição necessária para atingir a vida boa, deve ser garantida na *polis*. Além da questão do prazer que ela pode propiciar e da autoestima, já tratada aqui, a propriedade privada é condição para que virtudes sejam realizadas, tais como a generosidade (*philanthrôpia*) – em contexto individual – e a magnificência – em contexto público (*Arist. Pol.* 1263b 10). Também a temperança em relação às mulheres, mas deixemos está última de lado.

Aristóteles está dizendo que tornar ‘os bens comuns aos amigos’, como no dito popular (Cf. *Arist. Pol.* 1263a 25-30), ou exercitar o prazer de doar aos amigos os bens que lhe são próprios (*Arist. Pol.* 1263b 5) depende, em última instância, da propriedade ser privada<sup>162</sup>. Dito de outro modo, se para Sócrates é a propriedade comum o que

---

<sup>162</sup> Para Fred Miller Jr (1991), Aristóteles dá as base para defender direitos de propriedade uma vez que fornece um teoria que dá respostas a uma série de perguntas centrais como, por ex, quem deve ter direitos de propriedade? que tipos de objetos são passíveis desses direitos? Que tese justifica tais direitos?, tais respostas conjuntamente formam um núcleo organizado de uma teoria política que fornece tal defesa (Cf. Fred Miller Jr., 1991, p.228). Mas disso não decorre, para Miller, que Aristóteles impõe o uso comum como cláusula necessária para que a propriedade seja privada. Apenas que a propriedade privada é a melhor forma de organizar os bens na comunidade política, e que a educação promovida pela legislação vai tornar os homens virtuosos de tal modo que tornarão espontaneamente o uso dessa propriedade de posse comum. Em tese contrário e anterior, Irwin (1990) havia argumentado em resumo que Aristóteles é incoerente em tais passagens, que poderia defender a generosidade sem precisa apelar à propriedade privada, por seus próprios princípios e ainda argumentou que quem defendesse a tese do direito à propriedade privada dependeria, em última instância, de um argumento deontológico, o qual não se sustentaria pela filosofia de Aristóteles. Nosso trabalho parece reconhecer a tese de Miller como provável uma vez que não relaciona a defesa da propriedade privada com a necessidade do argumento deontológico mas sim por responder a diversas questões que juntas satisfazem bases para uma teoria da propriedade privada. Isso porque nos parece essencial em Aristóteles tal defesa, justamente pelos aspectos

facilita a amizade (*philia*) de uns para com os outros<sup>163</sup>, para Aristóteles, a propriedade comum dificulta a amizade (*philia*) uma vez que impede determinadas virtudes.

E não só é possível como praticável que seja mesmo assim, visto que, por exemplo, em Esparta todos utilizam escravos, cães e cavalos, uns dos outros, uma vez que apesar de cada indivíduo ter sua propriedade privada o usufruto é comum aos amigos (*Arist. Pol.* 1263b 30-35).

Concluimos então que Aristóteles defenderá que a melhor forma de organizar a propriedade é adotar a possibilidade *propriedade privada e uso comum*. Ele utiliza para essa defesa alguns critérios como, por exemplo, garantir prazer natural, a autoestima, garantir também a prática de virtudes como a generosidade, a amizade, e o fato de dificulta conflitos e disputas<sup>164</sup>. Foi possível observar, na *Política*, que Aristóteles considera a propriedade privada como modo de organização necessário para garantir *eudaimonia* como fim da comunidade política, já que a *eudaimonia* implica em partes e a condição para alcançar uma dessas partes é obter riqueza, recursos. Também a propriedade advém *naturalmente* pelo fato dos animais serem dotados desde seu nascimento até o desenvolvimento completo, e haver uma ordem natural que permite o homem, superior a todos os outros animais usar de recursos naturais que implicam na existência de propriedade.

Se, por um lado, a decisão extrema de abolir a propriedade privada para os guardas, na *República*, busca resolver problemas relacionados às disputas dentro da *polis*, justamente por tal decisão ser *extrema*, segundo Aristóteles, impede que outras circunstâncias boas ocorram na *polis* como as que foram aqui elencadas. Se com a

---

emocionais que a propriedade privada suscita e serem eles fundamentais à visão de unidade política para Aristóteles.

<sup>163</sup>Cf.*Pl. R.* 464a.

<sup>164</sup> Segundo Fred Miller Jr, esses critérios que levaram adotar organização *propriedade comum, uso privado* não se conflitam, na visão de Aristóteles, o que é criticável, uma vez que, por exemplo, poderia se dizer que o uso comum de escravos pode trazer os mesmos conflitos que a propriedade comum (Miller, 1991, p.238 e ss.).

finalidade de resolver tais disputas relacionadas à má distribuição de bens é necessário impor condições outras que impeçam o prazer, a amizade, a generosidade, a magnificência, Sócrates evita um mau, porém, concomitantemente estabelece condições ainda mais más na comunidade política.

No entanto, Aristóteles, ao contrário da tentativa socrática, não busca fornecer solução definitiva para a questão da má distribuição de bens. A legislação estabelecerá certas balizas, mas não fica claro que balizas serão essas que evitarão os problemas suscitados pela desigualdade de distribuição de riqueza. Não busca com sua fórmula, ou não é possível provar, tornar a propriedade privada *se*, e somente *se* for utilizada de forma comum<sup>165</sup>, e aí teríamos que somente essa propriedade utilizada de forma comum estaria protegida da interferência da comunidade política (*i.e.* seria *privada*). Aristóteles não está dizendo que há uma função social inerente e que só obedecendo a tal função social a própria propriedade estará garantida. E se isso é mesmo procedente, há que se investigar porque há na filosofia política de Aristóteles tal vazio, ou, ao menos, uma contradição oculta entre o princípio da justiça distributiva e o princípio da *eudaimonia*. Por que Aristóteles não dá a solução total para as disputas e conflitos advindos da má distribuição de bens?

Em parte, isso se dá pelo que já fora exposto: Aristóteles confia que, primeiro, a aquisição ilimitada de propriedade estará limitada *naturalmente*. E tal limite coibiria a pela legislação e educação, segundo, que eventuais desigualdades são necessárias à autossuficiência. Passaremos então a compreender melhor o que dá o limite: a questão da *autossuficiência*. A hipótese aqui será que a diferença entre ricos e pobres que subsiste ao limite é, por conta do próprio limite, marca da heterogeneidade na

---

<sup>165</sup> Contemporaneamente, seria como instituir que toda propriedade fosse uma grande servidão coletiva (instituto de direito civil que serve para tornar utilização comum algo que é privado). E não há indícios de que é esse o desejo de Aristóteles.

comunidade política. E como constitutiva dessa heterogeneidade, impossível de superar completamente, ou seja, para além do próprio limite natural.



#### 4 UNIDADE POLÍTICA, DIVERSIDADE E AUTOSSUFICIÊNCIA

Vimos que a igualdade política convive com uma desigualdade social e desigualdade na distribuição dos recursos. Parte dessa desigualdade de propriedade e riqueza é injustificável, na medida em que pode promover perturbação na *polis* de tal forma que ameace a existência da comunidade política. A comunidade política, ao estabelecer leis ruins frente ao modo de organização da propriedade, por exemplo, pode ao invés de acabar com as disputas, suscitar outros conflitos que não existiam com a separação dos interesses promovida pela propriedade ser privada.

Vimos também que parte da desigualdade social é justificável por Aristóteles como decorrência da natureza, por exemplo, a exclusão dos escravos da comunidade política. Parte da desigualdade social é justificável em decorrência das diferentes funções e participação na virtude que a mulher e o homem têm. O reconhecimento de falta de autoridade na mulher leva ao impedimento das mulheres de governarem, o que explica a crítica que ele lança a Sócrates, da *República*. Também justifica as posições ocupadas pelas mulheres na sociedade grega. Ao que parece, tal desigualdade entre homens e mulheres é justificável na medida em que colabora com os diferentes papéis que os homens e as mulheres têm. Há ainda desigualdade na distribuição de recursos como propriedade de bens, honras e cargos públicos que, segundo Aristóteles, contribuem com a manutenção da comunidade política, se tal desigualdade estiver relacionada à virtude. Focamos na questão da riqueza enquanto propriedade de bens.

Aristóteles pareceu-nos otimista ao defender que há um limite natural da riqueza: ela deve atingir o grau em que a comunidade política possa ser autossuficiente. Mas a questão relativa à *autossuficiência* (*autárkeia*) da comunidade política resta ainda por ser explorada. Se é a autossuficiência aquilo que mantém a comunidade política com uma desigualdade

social justificável, devemos agora compreender esse limite – a *autossuficiência* da *polis* – e em que medida ele se relaciona com a questão da unidade política.

#### 4.1 IGUALDADE, HOMOGENEIDADE E HETEROGENEIDADE

Discutimos no capítulo dois que toda comunidade política é um tipo de associação que se funda na igualdade dos membros que se associam. Essa igualdade (*íson*) necessariamente implica em homogeneidade (*homoíon*)?

No início do livro II da *Política*, Aristóteles diz:

Não só a cidade [*polis*] consiste em uma pluralidade de indivíduos [*pleiónōn anthrōpōn*], como estes também diferem em espécie, uma cidade [*polis*] não nasce de indivíduos idênticos [*homoíon*] (*Arist. Pol.* 1261a 21-23)<sup>166</sup>.

Aristóteles diz que a *polis* consiste em uma multidão de membros (*pleiónōn anthrōpōn*). E que essa multidão de indivíduos não é formada por membros homogêneos (*homoíon*), pois tais membros diferem em espécie. Tal diversidade implica que há diferença entre as partes da comunidade política e que essa diferença não é apenas acidental, mas essencial ao tipo de associação que marca a *polis*. A associação política tem características tais que a diferença é um elemento constitutivo dela. Tal diferença, se existe, contribui para assegurar algo necessário à comunidade.

Esses membros que formam a comunidade política, embora sejam considerados iguais (*íson*), não são membros idênticos (*homoíon*), pois como ele disse, são membros que se diferem em espécie. Disso decorre que a igualdade não pode ser confundida com a homogeneidade. Para explicar o que Aristóteles compreende como idêntico, isto é, homogêneo,

<sup>166</sup> “[...] οὐ μόνον δ’ ἐκ πλείονων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων. οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων.[...]” (*Arist. Pol.* 1261a 21-23).

ele se utiliza da distinção entre duas associações: a comunidade política (*polis*) e a aliança militar (*symmakhía*). Depois, difere também a maneira como a comunidade política se dispõe da maneira dos Arcádios<sup>167</sup>. A *polis*, para ele, é uma associação composta por partes que necessariamente se diferem em espécie, enquanto a aliança é composta por partes que são iguais, e de mesma espécie, de mesmo tipo: são homogêneas (*Arist. Pol.* 1261a 20-25). Na aliança, a finalidade é a assistência mútua (*Arist. Pol.* 1261a 25) e por esse motivo o tipo de amizade (*philia*) que há entre os que se associam é aquela pela *utilidade*. Na *Ética a Nicômaco*, livro IX e X, Aristóteles discorre sobre os três tipos de amizade: a amizade pelo prazer, a amizade pela utilidade e a mais perfeita amizade, a amizade pelo bem.

Isso implica que a quantidade de membros que estão nessa associação típica da aliança militar importa mais do que a qualidade desses membros associados: quanto maior o número de membros, mais forte será essa associação<sup>168</sup>. Na comunidade política, a quantidade de membros não é essencial para manter a associação<sup>169</sup>, não necessariamente uma *polis* que cresce em quantidade de membros se tornará mais forte ou poderosa, depende de que tipo de partes está crescendo na comunidade política, e não necessariamente tal crescimento implica em melhora do todo (Cf. *Arist. Pol.* 1326b 20-25).

A maneira como a comunidade política se organiza também é objeto compreensão da diferença em espécie. A comunidade política está agrupada em aldeia, não está disposta à

---

<sup>167</sup> Os Arcádios viviam dispersos no território, ao invés de se agruparem em aldeias (Cf. NEWMAN II, 231-232).

<sup>168</sup> Se pensarmos nas organizações militares contemporâneas, como a Aliança Militar Islâmica (IMAFT), formada por países de cultura islâmica, quanto maior o número de países que se identificam e passa a se tornar parte dela, maior força essa organização exercerá para garantir seu propósito: lutar contra o terrorismo e garantir segurança. O aumento de membros necessariamente melhora o seu propósito.

<sup>169</sup> A finalidade da comunidade política é a vida boa, e não a simples assistência mútua, as instituições sociais e os membros que dela fazem parte importam para a associação. O aumento de membros não necessariamente melhora esse propósito. Se a vida boa implica em uma vida vivida com virtude, com lazer, com filosofia, o aumento do número de homens viciosos, ou mal-nascidos, ou muito pobres, por exemplo, pode prejudicar essa associação. Diferentemente, temos que a finalidade da aliança é garantir a segurança ou alguma troca comercial. Segundo Sandel: “*Organizações como a Otan, o Nafta e a OMC só se preocupam com a segurança ou o intercâmbio econômico; não pressupõem um modo de vida em comum que molde o caráter dos participantes. E pode-se dizer o mesmo de uma cidade ou estado que só se preocupe com a segurança e com o comércio, mostrando-se indiferente à moral e à educação cívica de seus membros*” (2012, p.241/242).

maneira dos Arcádios (*Arist. Pol.* 1261a 28-29). A *polis* se difere por possuir partes diferentes em espécie até atingir um determinado grau de multiplicidade.

Dissemos que a pergunta que direciona a investigação de Aristóteles, no livro II da *Política*, é verificar o que há de comum, o que deve ser compartilhado entre os cidadãos. Há relação entre o que há de comum na realidade verificada por Aristóteles nas *poleis* analisadas e suas constituições<sup>170</sup>. O que os cidadãos compartilham fazem deles iguais, em certo sentido. O que os cidadãos não compartilham fazem deles desiguais, em certo sentido. Porém, essa desigualdade é justificada se, e somente se, contribui para atingir a vida boa na comunidade política, e injustificada se, de alguma maneira, não leva a comunidade política atingir seu fim: vida boa. Se a primeira desigualdade não fere necessariamente à igualdade política, a última a destrói.

Vimos no capítulo anterior que não compartilhamos de mesma propriedade e essa desigualdade, se obedecida seu limite natural, permite que homem seja liberal (generoso) com os outros, no âmbito das relações privadas, e magnificente com a comunidade política no âmbito das relações públicas. Os membros ricos, portanto, são os que contribuem com o serviço público em decorrência de sua riqueza (*Arist. Pol.* 1291a 30-35). Os governantes, para exercerem sua autoridade política, precisam de mais recursos do que os governados. Portanto que os governantes tenham bastante riqueza não é problema, desde que ela esteja atrelada à virtude. Os governados também participam da vida boa e não precisam de mesma quantidade de recursos. Mas por que se faz necessária essa diversidade?

A diversidade surge da necessidade de **troca** (*allagḗ*). É preciso que haja diferença para haver troca:

Se, portanto, em primeiro lugar for estabelecida a igualdade proporcional, assim também haverá uma retribuição recíproca e o resultado será o mencionado. (...) Não há uma associação de troca de serviços entre dois médicos, mas entre um médico e

---

<sup>170</sup> Nas palavras de Marquerite Deslauriers: “*This suggests that what, and how much, is shared by citizens is a measure of the quality of the political community in which they live, and a measure of the quality of the constitution that governs that community*” (2013, p.120).

um agricultor, isto é, em geral entre associados que têm atividades diferentes, porque apesar da diferença o equilíbrio pode ser estabelecido (*Arist. EN 1133a 10-19*)<sup>171</sup>.

Aristóteles quer dizer com isso que embora haja diferença de profissões, tal diferença tem a finalidade de atender as necessidades da comunidade política. Se há diferentes modos de participar na virtude é porque diferentes modos de virtude podem ser equacionados para alcançar a vida boa (vimos que as virtudes dos membros da casa são distintas e que as virtudes do governante e do governado também).

Com várias classes exercendo funções distintas, com o fim comum de viver conjuntamente uma vida boa, tal diferença pode ser equacionada. A diversidade, então, não é limite para a igualdade, mas é garantia da igualdade de reciprocidade: “*Os elementos que constituem a cidade tem que diferir em espécie pelo que a igualdade na reciprocidade é a salvaguarda das cidades*” (*Arist. Pol. 1261a 28-30*)<sup>172</sup>. Isto é, do fato dos membros associados não serem homogêneos, não decorre que não possam ser iguais. Pelo menos não entre os que são *naturalmente* iguais e possuem autoridade (estão excluídos da igualdade o escravo e a mulher).

A hierarquia existente e desejável por Aristóteles na comunidade política é sempre uma hierarquia que depende do fim visado pela comunidade política<sup>173</sup>. Diz-se que há vários tipos de bens, alguns bens são hierarquicamente superiores, como a vida boa é superior à riqueza material. O domínio da virtude intelectual, como a *phrónēsis*, principal virtude dos governantes, sobre a riqueza, por exemplo, decorre do fato que a virtude é um bem hierarquicamente superior ao bem externo que é a riqueza. Decorre também do fato que não

<sup>171</sup> “[...]ἐάν οὖν πρῶτον ἢ τὸ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἴσον, εἶτα τὸ ἀντιπεπονηθὸς γένηται, ἔσται τὸ λεγόμενον. εἰ δὲ μή, οὐκ ἴσον, οὐδὲ συμμένει· οὐθὲν γὰρ κωλύει κρεῖττον εἶναι τὸ θατέρου ἔργον ἢ τὸ θατέρου: δεῖ οὖν ταῦτα ἴσασθῆναι. ἔστι δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν· ἀνηροῦντο γὰρ ἄν, εἰ μὴ ὁ ἐποίει τὸ ποιῶν καὶ ὄσον καὶ οἶον, καὶ τὸ πάσχον ἔπασχε τοῦτο καὶ τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον. οὐ γὰρ ἐκ δύο ἰατρῶν γίνεται κοινωνία, ἀλλ’ ἐξ ἰατροῦ καὶ γεωργοῦ, καὶ ὅλως ἐτέρων καὶ οὐκ ἴσων· ἀλλὰ τούτους δεῖ ἴσασθῆναι[...].” (*Arist. EN 1133a 10-19*).

<sup>172</sup> “[...]ἐξ ὧν δὲ δεῖ ἔν γενέσθαι εἶδει διαφέρει. διόπερ τὸ ἴσον τὸ ἀντιπεπονηθὸς σώζει τὰς πόλεις[...].” (*Arist. Pol. 1261a 28-30*).

<sup>173</sup> “Sempre que existe uma combinação de elementos, contínua ou descontínua, para produzir uma realidade com unidade de composição, manifesta-se a dualidade do que governa e do que é governado, e isto, que acontece nos seres vivos, releva de uma lei universal da natureza, porque mesmo entre as coisas inanimadas existe, com efeito, algum autoridade, como sucede por exemplo com a harmonia” (*Arist. Pol. 1261a 28-35*)

se pode confundir *eudaimonia* com riqueza. E é deste modo para que os homens possam ser racionais e educarem o desejo de modo a desfrutar da riqueza moderadamente.

Os que governam o fazem para todos, e não para si mesmos. Mas para que Aristóteles pudesse justificar a desigualdade na distribuição de autoridade, tal como a desigualdade de recursos e demonstrar sua tese a respeito da unidade política foi necessária uma análise crítica de Sócrates na *República*. Em especial, tratou-se sobre as críticas referentes à questão de como se deve organizar a propriedade e a crítica com relação às mulheres poderem governar. No caso desta última, desconsiderar tal diferença entre membros, para Aristóteles, prejudica a comunidade política uma vez que considera essa diversidade como propiciadora de troca e autossuficiência.

O ponto de equilíbrio será a combinação da diversidade com a autossuficiência (*autarkheia*): “além disso, a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e a autossuficiência é, simultaneamente, um fim e o melhor dos bens” (Arist. Pol. 1252b 34 – 1253a 1)<sup>174</sup>. A melhor comunidade política será aquela que atingir o grau maior de autossuficiência, bastando a si mesma (Arist. Pol.1252b30). O limite superior é a autossuficiência. Porém, não deve se tornar a comunidade política unitária ao ponto de deixar de ser autossuficiente:

A casa e a cidade devem ser unitárias mas só até certo ponto e não em absoluto. Na busca para a unidade, a cidade atinge um ponto em que deixa de ser cidade, e um outro que continua a ser cidade mas à beira de não ser, ou seja, uma cidade inferior: é como se transformássemos uma sinfonia em uníssono [*homōnian*] e o ritmo num único batimento (Arist. Pol.1263b 31-35)<sup>175</sup>.

Dissemos que o homem sozinho não é autossuficiente (*autarkês*), não basta a si mesmo, dissemos também que Aristóteles compartilha de grande tradição – incluindo Sócrates – a qual concebe que pessoas separadas de uma *polis*, não são autossuficientes. Só na *polis* as pessoas podem ser autossuficientes. Só na *polis* é possível ser plenamente humano,

<sup>174</sup> “[...]ἔτι τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον ἢ δ’ αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον[...]” (Arist. Pol. 1252b 34 – 1253a 1).

<sup>175</sup> “[...]δεῖ μὲν γὰρ εἶναί πως μίαν καὶ τὴν οἰκίαν καὶ τὴν πόλιν, ἀλλ’ οὐ πάντως. ἔστι μὲν γὰρ ὡς οὐκ ἔστι προϋούσα πόλις, ἔστι δ’ ὡς ἔστι μὲν, ἐγγὺς δ’ οὐσα τοῦ μὴ πόλις εἶναι χείρων πόλις, ὥσπερ κἂν εἴ τις τὴν συμφωνίαν ποιήσειεν ὁμοφωνίαν ἢ τὸν ῥυθμὸν βάσιν μίαν[...]” (Arist. Pol.1263b 31-35).

adquirir os recursos necessários e exercer as virtudes que fazem o homem e a comunidade alcançar a vida boa. Mas é possível perceber por essa passagem não é qualquer autossuficiência, mas sim certo grau de autossuficiência.

No início do capítulo II, do livro da *Política*, onde Aristóteles atacará o maior objetivo da *kallipolis* de Sócrates:

“Todavia, é evidente que uma cidade que se torna cada vez mais unitária deixaria de ser cidade [*polis*]. Uma cidade é, por natureza, uma pluralidade [*plêthos*<sup>176</sup>] e ao tornar-se ainda mais unitária, passará de cidade a casa, e de casa a homem individual, já que podemos afirmar que a casa é mais unitária do que a cidade, e o indivíduo mais do que a casa. Assim, mesmo que alguém pudesse conseguir isso, não o deveria fazer, dado que destruiria a cidade (Arist. Pol.1261a 16-21)<sup>177</sup>.”

Diz-se que a unidade política é reconhecida como um bem político para Aristóteles em vista das intensas disputas e facções que ocorrem no seio da comunidade política. Mas agora podemos perceber que não é qualquer unidade política, é certo grau de unidade política o grau desejável para a comunidade política<sup>178</sup>. É a unidade<sup>179</sup> que permite a diferença entre os membros. A comunidade política não pode alcançar o grau de unidade que há no indivíduo, porque o indivíduo não é autossuficiente. Aristóteles critica o objetivo de uma *polis* se esse objetivo for atingir o maior grau de unidade<sup>180</sup>. A comunidade política que visa ser mais uma

<sup>176</sup> Cf. as acepções unidade na *Metafísica* (Arist. *Metaph.* 1004a 10), em uma das acepções “*plêthos*” assume para Aristóteles concepção de multiplicidade e está oposta à concepção de unidade.

<sup>177</sup> “[...]καίτοι φανερόν ἐστὶν ὡς προϊούσα καὶ γινομένη μία μᾶλλον οὐδὲ πόλις ἔσται· πλῆθος γὰρ τὴν φύσιν ἐστὶν ἢ πόλις, γινομένη τε μία μᾶλλον οἰκία μὲν ἐκ πόλεως ἄνθρωπος δ’ ἐξ οἰκίας ἔσται· μᾶλλον γὰρ μίαν τὴν οἰκίαν τῆς πόλεως φαίμεν ἄν, καὶ τὸν ἕνα τῆς οἰκίας ὥστ’ εἰ καὶ δυνατός τις εἴη τοῦτο δρᾶν, οὐ ποιητέον ἄναρῆσαι γὰρ τὴν πόλιν [...]” (Arist. Pol.1261a 16-21).

<sup>178</sup> Nas palavras de Marguerite Deslauriers: “*This passage [Pol 1261a16-22] suggests that there are degrees of unity along some continuum on which the individual, the household, and the city are situated – a continuum of social wholes. Aristotle believes that there is a single kind of unity appropriate to these social wholes, a kind that distinguishes them from wholes in which the parts are all the same. Social wholes should have the kind of unity that organisms have – the unity of, say, a Wolf, which depends on differences in kind in the parts; they should not have the unity of, say, wine, which depends on the parts being identical in kind. At the same time, Aristotle thinks that the degree of unity appropriate for each of these social wholes is different – so a city should be less unified than a household, which in turn should be less unified than an individual.*” (2013, p.125).

<sup>179</sup> Tal comunidade não pode ser uma unidade na acepção primeira descrita na *Metafísica* (Arist. *Metaph.* 1004a10) – a unidade da substância. Nas palavras de Robert Mayhew: “*a community can only be a unity in a secondary or derivative manner (as described in Met. V, 6)*” (1997, p.20).

<sup>180</sup> Para compreender um pouco a visão de justiça de Sócrates, temos que lembrar que o grau maior de unidade corresponde à noção de justiça socrática na *kallipolis*. Tal noção implica em total harmonia das partes da *polis*. Cada membro exercendo sua função, nenhum deles exercendo mais de uma função (*polupragmonein*). Para ilustrar um pouco a visão de Platão, Cornelius Castoriadis diz: “*E é finalmente Platão que inverte completamente a concepção grega da justiça como questão constantemente aberta na cidade-estado: quem deve dar o quê, e quem deve ter o quê?, o que põe constantemente o problema da distribuição entre os cidadãos e ao mesmo*

já não será uma comunidade política. O grau maior de unidade pressuposto na *kallipolis* de Sócrates não é o ideal desejável pelo Estagirita. A *polis* deve ter menos unidade do que a família e do que o indivíduo:

Também noutra perspectiva se nota que tentar unificar absolutamente a cidade não é, certamente, o melhor procedimento: uma casa é mais autossuficiente do que um indivíduo, a cidade mais do que a casa; e uma cidade apenas existirá quando a comunidade atingir um quantitativo suficiente. Portanto se é preferível o mais autossuficiente, também deve preferir-se o menos unitário ao mais unitário (*Arist. Pol.* 1261b 10-13)<sup>181</sup>.

Há diferentes graus de autossuficiência, a família é menos autossuficiente do que a comunidade política, e o indivíduo não é autossuficiente. A comunidade política também não pode alcançar o grau de unidade da família porque na família, o que Aristóteles está dizendo é que ainda não há grau suficiente de autossuficiência, não há diferença na medida que a comunidade política precisa. Para Aristóteles, o objetivo da comunidade política é a vida boa, e a vida boa implica no homem poder realizar boas ações, ações nobres, o que demanda o agir com virtude e demanda a autossuficiência. Já vimos que o maior grau de unidade atingido pela propriedade comum impede que certas virtudes sejam exercidas, como a generosidade (*philântropia*<sup>182</sup>) em relação à propriedade e a temperança em relação às mulheres. A unidade necessária é *certo grau* de unidade que não transforme a comunidade política em uma grande família.

---

*tempo uma interrogação. Ele inverte portanto essa definição e faz da justiça o que poderia ser chamado de e que, além disso, foi chamado nos Tempos modernos de uma propriedade holista, ou holística, uma propriedade do todo. Para Platão, a justiça é o fato que o conjunto da cidade – é a concepção da República, é a concepção das Leis – está bem dividido, bem articulado, e que nesse conjunto da cidade cada um tem o seu lugar e não tenta tomar o lugar de outro. Seguindo a conhecida frase da República, a justiça consiste em τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν [grifo nosso](República, 433a), em fazer seus negócios, em fazer o que diz respeito a cada um, o que pertence a cada um, o que é próprio de cada um, o que corresponde ao lugar de cada um, sem tentar-se ocupar de tudo, ser um busybody [grifo do autor], esta é, aliás, a melhor tradução de polupragmonein. Mas, ao mesmo tempo, é em Platão que aparecerá pela primeira vez uma tentativa de fundar em direito e em razão a hierarquia na cidade. Na cidade grega, a existência dos livres e dos escravos ou dos ricos e dos pobres é um fato. Com Platão, isso supostamente se torna um direito” (Sobre o Político, Cornelius Castoriadis, 2004, p.24-25). É possível ao menos perceber que a pleonexia, como injustiça na comunidade política, em Platão, assume esse caráter de polupragmonein. Veremos que a pleonexia como injustiça em Aristóteles tem forma distinta.*

<sup>181</sup> “[...]ἔστι δὲ καὶ κατ’ ἄλλον τρόπον φανερόν ὅτι τὸ λίαν ἐνοῦν ζητεῖν τὴν πόλιν οὐκ ἔστιν ἄμεινον. οἰκία μὲν γὰρ αὐταρκέστερον ἐνός, πόλις δ’ οἰκίας, καὶ βούλεται γ’ ἤδη τότε εἶναι πόλις ὅταν αὐτάρκη συμβαίῃ τὴν κοινωνίαν εἶναι τοῦ πλήθους[...].” (*Arist. Pol.* 1261b 10-13).

<sup>182</sup> Cf. *Ret.* II 13. 1390a18-23 para *philanthropia*. Para ver mais sobre a tradução de *philanthropia*, ler comentário de Irwin in *Aristotle’s Defense of Private Property in Companion to Aristotle’s Politics*.

Pois a unidade de partes que formam a comunidade política é uma unidade de partes que se diferem entre si. A família é, portanto, um limite superior de unidade. Já dissemos quais as partes que constituem uma família, a autoridade exercida pelo homem na família difere da autoridade que um governante livre exerce sobre governado livre, afinal ambos são iguais. O que mantém a família unida? O tipo de amizade (*philia*) que há entre seus membros. A amizade entre pai e filho, entre homem e mulher é uma amizade entre desiguais. Aristóteles chega a falar inclusive de uma *philia* que decorre da relação senhor-escravo (*Arist. Pol.* 1255b 10-15). Isso porque embora o escravo seja visto como uma propriedade, um instrumento, ele é instrumento da ação. Se a vida é ação, o escravo é instrumento da para vida (*Arist. Pol.* 1254a 5-10).

É possível perceber que a unidade da família é de tal forma “apertada”<sup>183</sup> que os membros são propriedade do homem livre e não há injustiça incondicional (*haplos*) contra sua própria propriedade (*Arist. EN*, V, 6). Se não é possível falar em injustiça incondicional, a justiça (doméstica) que marca relações familiares é justiça entre desiguais, pois na família, a relação é entre desiguais, é justamente a justiça que decorre do fim visado: da vida boa que o homem livre, pela autoridade, mantém. Já que a justiça é relação entre iguais ou superiores (*Arist. EN* 1130a 1-10).

Antes de adentrarmos nessa questão sobre a amizade e a unidade, retomemos, se unidade política da comunidade política, segundo Aristóteles, não pode impedir que falte diversidade na comunidade política suficiente para que trocas aconteçam em virtude das necessidades da comunidade política, e a pluralidade política é aquela que garanta a autossuficiência (*Arist. Pol.* 1326b 1-5), a autossuficiência é um objetivo – *causa final* - a ser almejado na comunidade política (*Arist. Pol.* 1253a).

---

<sup>183</sup> A expressão é de Robert Mayhew: “*The closeness of family friendships make for a tight [grifo nosso] unity, and the authority of one gives this unity a single direction – the aim of which is the fulfillment of daily needs: food, shelter, procreation, etc(...)* But this sort of unity is not appropriate to a city” (1997, p. 21)

A comunidade política é, portanto, qualitativamente mais importante do que quantitativamente visto que tem uma obra a realizar (*Arist. Pol.1326a 12*). Inclusive deverá haver legislação para evitar o crescimento da comunidade política. O limite populacional é justamente o que não excede o necessário para que a comunidade política seja autossuficiente (*Arist. Pol.1326b 20-25*), já que se for escassa, não terá todas as necessidades atendidas para ser autossuficiente, e se for demasiada grande, dificilmente adquirirá forma política (*Arist. Pol.1326b 1-5*). Isso porque atender a sobrevivência demandará mais tempo e empenho do que o tempo necessário para atividades nobres. Mas não é toda desigualdade necessária para a comunidade política, a desigualdade que supera a autossuficiência é injustificável, uma vez que decorre do mau caráter dos homens: quando os homens agem de forma injusta, quando possuem o desejo de querer mais (*pleoneksia*). Vejamos melhor em que consiste a *pleoneksia*.

#### **4.2 A DESIGUALDADE PRODUZIDA PELA *PLEONEKSIA***

Vimos que parte da desigualdade é justificável porque tem qualquer coisa a ver com a diferença. E a diferença é essencial para a realização de trocas, pois por meio das trocas (lembrando que o homem sozinho ou isolado não é autossuficiente) a comunidade política pode atingir grau maior de autossuficiência. Na família, o homem exerce autoridade, um bem que a mulher não tem, mas ao participar na associação com ele, surge a possibilidade de participar da vida boa.

Quanto mais autossuficiência, menor unidade há na totalidade social. Deste modo a família é mais autossuficiente do que o indivíduo, ao passo que a comunidade política é mais

autossuficiente do que a família. Consequentemente, temos que a família é mais unitária do que a comunidade política, e o indivíduo mais unitário do que a família.

A comunidade política que tem a melhor constituição é aquela que se organiza de modo que garanta grau de unidade no limite, e é só no limite que se pode atingir a autossuficiência. A comunidade política não pode ser mais unitária de modo a perder diversidade que garanta essa autossuficiência. A autossuficiência combinado com grau menor de unidade política garante a vida feliz. Vimos também que a propriedade privada precisa estar garantida nessa comunidade política, tendo em vista a sua participação emocional na vida humana.

Ficaríamos insatisfeitos, porém, com a questão colocada inicialmente – como a comunidade política atinge a unidade, algum grau de unidade dada a desigualdade na distribuição de bens que gera conflitos e facções? Uma vez que Aristóteles não normatizou, não prescreveu soluções legislativas ideais, mas apontou nas constituições existentes aqueles elementos que eram melhores aos regimes, e esse é o máximo do que podemos chamar de *ideal normatizador* na filosofia política aristotélica, podemos afirmar com relativa segurança que Aristóteles confia no limite imposto naturalmente à aquisição de bens. Isso sugerirá, se convenceremos o suficiente, que Aristóteles confia a educação do desejo como o elemento mais importante do que a regulação da propriedade de bens.

O conflito remanescente da desigualdade na distribuição de bens (que modernamente chamaríamos de econômica) é gerado por uma falha de caráter do homem vicioso<sup>184</sup>. O homem com amor ao dinheiro:

---

<sup>184</sup> Há pelo menos seis estados possíveis para o caráter e três deles devem ser evitadas: vício (*kakia*), a falta de auto-controle (*akrasía*) e a bestialidade (*thēriótēs*). Segundo Jozef Müller: “*The vicious agent is characterized by the fact that her reason fails to guide her life on the basis of a reasoned conception of what a good life. Her conception of the good changes according to her feelings and non-rational desires. She thus follows a mere appearance of pleasure which, as Aristotle repeatedly stresses, can be deceiving. Consequently, her decisions also reflect her current interests and pleasures rather than any principles she would have adopted, on the basis of reflection, as her own long-term policies of conduct. In this sense, her reason does not exercise any command over her non-rational desires. This is not to say that we cannot describe her as acting on some sort of hedonistic principle, but we should not attribute to her an explicit and rationally grounded possession of it. She is like the*

Mas se é preciso atender à riqueza como proporcionadora de lazer, é mau que possam ser comprados os cargos mais importantes, o de rei e o de general. Esta lei torna a riqueza mais estimada do que a virtude, e introduz em toda a cidade o amor pelo dinheiro [*philokhrématon*]. (Arist. Pol.1273a 35-39)<sup>185</sup>.

Nesse sentido precisamos aprofundar um pouco o que leva o amor ao dinheiro, precisamos nos aprofundar mais acerca da *pleoneksia*, um dos vícios contrários à justiça, que corresponde ao desejo de querer mais<sup>186</sup>. Dissemos inicialmente que a justiça, principal virtude humana para Aristóteles definida na *Ética a Nicômaco* e *Ética a Eudemo*, é uma recompensa pelo mérito dentro da comunidade política. Tal mérito é objeto de disputa. O desejo de querer mais, a *pleoneksia*, é um dos contrários possíveis de justiça (Arist. EN 1130b 1).

No livro V, capítulo I, da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles, ao tratar do sentido geral de justiça e injustiça, diz:

De modo oposto [**à justiça**], a injustiça é a disposição do caráter a partir do qual os homens agem injustamente, ou seja, é o fundamento das ações injustas e o que faz ansiar pelo injusto (Arist. EN.1129a 9-10)<sup>187</sup>.

Em continuação a esta passagem da *Ética*, o Estagirita põe em relevo que a injustiça confere quebra do princípio da igualdade (como vimos, a igualdade é o fundamento mais essencial da comunidade política) – toda justiça envolve uma relação com o outro, sendo esse outro igual ou superior (Arist. EN 1130a 1-10) E uma das acepções do injusto é a própria ganância de querer mais bens do que se merece (Arist. EN 1129a 10). A *pleoneksia* revela um desejo por mais bens do que aquilo que lhe é merecido. Tal vício coloca um problema para as relações políticas, uma vez que as desestabiliza, e quando desestabiliza: quando o mérito é desrespeitado. Algumas pessoas, ao receber mais bens que merecem, retiram daqueles que

*fool who although capable of reasoning and decisions does not organize her life around some aim or purpose (EE 1.2, 1214b6-10) but wanders from one random pleasure to another, indulging in any that is at hand.*” Em “Aristotle on Vice” (2015, p.464) British Journal for the History of Philosophy, vol. 23, n.3.

<sup>185</sup> “[...]εἰ δὲ δεῖ βλέπειν καὶ πρὸς εὐπορίαν χάριν σχολῆς, φαῦλον τὸ τὰς μεγίστας ὀνητὰς εἶναι τῶν ἀρχῶν, τὴν τε βασιλείαν καὶ τὴν στρατηγίαν. ἔντιμον γὰρ ὁ νόμος οὗτος ποιεῖ τὸν πλοῦτον μᾶλλον τῆς ἀρετῆς, καὶ τὴν πόλιν ὅλην φιλοχρήματον[...].” (Arist. Pol.1273a 35-39).

<sup>186</sup> Tradução hobbesiana de *pleoneksia* que influenciou a modernidade.

<sup>187</sup> “[...]τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ ἀδικίας, ἀφ’ ἧς ἀδικοῦσι καὶ βούλονται τὰ ἄδικα[...].” (Arist. EN.1129a 9-10).

merecem tais bens, pois os bens, como vimos, são limitados. No capítulo II do livro V da *Ética Nicomaqueia*, quando Aristóteles trata do sentido particular de justiça e injustiça, é dito que:

Porém, enquanto a injustiça particular – que diz respeito à honra, à riqueza, ou à salvação, ou o que quer que seja (assim conseguíssemos circunscrever tudo isto numa única designação) –, tem a sua origem no gozo obtido com o lucro, a outra é acerca de tudo aquilo que diz respeito ao modo de ser sério. (*Arist. EN 1130b 2-5*)<sup>188</sup>.

Das duas possibilidades de justiça particular (corretiva e distributiva) a *pleoneksia* implica em ser justamente o contrário daquilo que é justo na distribuição dos bens. E isso ocorre porque o homem vicioso vive de acordo com o que lhe é agradável e, sendo o prazer agradável, vive na busca incessante pelo prazer, não importando se o próprio prazer vai direcioná-lo futuramente a algo desagradável. E assim acontecerá, uma vez que o homem vicioso não tem participação da vida boa, não alcança a *eudaimonia*. O homem vicioso não tem em si o princípio do bem<sup>189</sup>.

Sendo a riqueza limitada naturalmente e necessária somente na medida em que atinge a autossuficiência da comunidade política, o conjunto de homens viciosos estão vivendo de forma a confundir os fins para que a comunidade política existe (uma vez que, por ganância, estão vivendo em detrimento do prazer e, além de incitar a inveja e outros sentimentos, quebram a ordem social na medida em que quebram o pacto de igualdade).

Se tratamos aqui que a vida boa é o fim da comunidade política, fim este que compreende justamente uma vida com virtude, onde não se confunde a *eudaimonia* com

<sup>188</sup> “[...]ἀλλ’ ἢ μὲν περὶ τιμῆν ἢ χρήματα ἢ σωτηρίαν, ἢ εἴ τι ἐχοιμεν ἐνὶ ὀνόματι περιλαβεῖν ταῦτα πάντα, καὶ δι’ ἡδονῆν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους, ἢ δὲ περὶ ἅπαντα περὶ ὅσα ὁ σπουδαῖος[...].” (*Arist. EN 1130b 2-5*).

<sup>189</sup> Há controversa sobre a questão do vício em Aristóteles que não cabe aqui aprofundar. Mas tal controversa não dificulta compreender que está em causa na *pleonexia* aqui. Nas palavras de Jozef Müller: *But how about an unjust agent who acts out of pleonexia (NE 5.2, 1130a16-23) and so thinks that he should have a larger share of safety (or money) than others? Here one should not think that the agent has adopted a general policy – a rational principle that he should have more. Rather, part of the reason why the vicious agent goes into extremes is that he has no stable conception of the good that could regulate his emotional responses and actions concerning pleasures and pains. The extent to which he overreaches is not dictated by him having a deliberate conception of how safety or wealth fits into his good life but, rather, by the way in which he now feels or perceives threats to his safety or his own merits.17 He is liable to overreach precisely because he lacks a firm principle, not because he has one* (2015, p.466). Para visão distinta, cf. Julia Annas “*The morality of Happiness*” 1993, Oxford University Press.

riqueza, honra, embora os homens virtuosos tenham recursos e honra, tal como está explícito também na *Ética*:

Para uns é alguma daquelas coisas óbvias e manifestamente boas, como o prazer, a riqueza ou a honra; para uns é uma coisa, para outros, outra – muitas vezes até para o mesmo podem ser coisas diferentes. Para quem está doente é a saúde, para quem é pobre, a riqueza. Tendo consciência da sua própria ignorância, muitos dizem ser qualquer coisa de monta, muitos acima de suas capacidades, e que eles admiram (*Arist. EN I,4, 1095a 22-26*)<sup>190</sup>.

Aristóteles está dizendo que há vários tipos de objetos do desejo característico que é a *pleonexia*: bens materiais, honra, mas também cargos públicos, como vimos anteriormente i.e poder. Se nas classe de pobres, pela necessidade, os bens materiais importam mais e a *pleonexia* será pelos bens materiais, na classe dos ricos, geralmente abastada de bens materiais, a *pleonexia* relativa a cargos, honra e poder se fazem mais propícias<sup>191</sup>. O homem com desejo de querer mais busca incessantemente, ainda, poderá se arrepender mais, uma vez que não age racionalmente, não tem nada que estabilize o seu modo de agir<sup>192</sup>. Uma vez que a vida boa não se confunde com cargos e poder, é possível compreender porque a desigualdade produzida pela *pleonexia* é contrária à vida boa<sup>193</sup>.

Todavia, como vimos exaustivamente, o modo de organização comum da propriedade não é meio adequado para resolver os conflitos, embora o legislador possa regular (*Arist. Pol.1266a 35-40*) a propriedade. Não é somente Sócrates que propõe uma organização comum para a propriedade de bens, no capítulo 5 e, principalmente, no capítulo 7 do livro Ii da *Política*, Aristóteles lança crítica à equalização de posses e propriedade de bens da constituição de Fáleas da Calcedônia. Isso porque, segundo Aristóteles, as revoltas não

<sup>190</sup> “[...]οἱ μὲν γὰρ τῶν ἐναργῶν τι καὶ φανερῶν, οἷον ἡδονὴν ἢ πλοῦτον ἢ τιμὴν, ἄλλοι δ’ ἄλλο – πολλάκις δὲ καὶ ὁ αὐτὸς ἕτερον: νοσήσας μὲν γὰρ ὑγίειαν, πενόμενος δὲ πλοῦτον’ συνειδότες δ’ ἑαυτοῖς ἄγνοιαν τοὺς μέγα τι καὶ ὑπὲρ αὐτοὺς λέγοντας θαυμάζουσιν[...]” (*Arist. EN I,4, 1095a 22-26*).

<sup>191</sup> Nas palavras de Balot: “*The implication of Aristotle's statement is that "the upper classes" will not necessarily desire further material wealth if they live in an economically egalitarian state, but rather will be discontented if their assumed superiority is not enshrined in the state's system of honors and political offices*” (BALOT, 2001 ,p.38).

<sup>192</sup> Nas palavras de Jozef: “*This means neither that the vicious people lacks reason nor that they merely have the wrong view about what is good. Rather, it means that they have no stable, rationally grounded principle according to which they would act and which would, in turn, explain their actions.*” (2015,p. 463-464).

<sup>193</sup> A *pleonexia* enquanto injustiça em Aristóteles é uma quebra na relação de igualdade estabelecida pela comunidade política, diferentemente da visão de Platão.

resultam apenas da desigualdade de propriedade como também da desigualdade de honrarias (*Arist. Pol.* 1266a 35-40). Uma vez equalizada pela lei a propriedade, a classe dos ricos que buscam desigualar naquilo que se percebem distintos, manteria-se insatisfeita. Pelo fato da *pleoneksia* ser um desejo por querer mais, e enquanto *desejo*, a questão não está ainda resolvida. Para Aristóteles, a raiz do conflito social é a questão do desejo e não igualdade de posses<sup>194</sup>. A igualdade de posses não elimina o desejo que uns tem por diferenciar-se dos outros. É inefetiva a política, tal como a Constituição de Faleas prega, que entende que igualando as posses, está definitivamente eliminando a *pleoneksia*.

Quando há muita disparidade, trata-se de comunidade política com leis defeituosas (*Arist. Pol.* 1270 a 15-20), sendo o limite de propriedade fundado no que *naturalmente* está imposto à aquisição de bens limitados e complementar a esse limite natural, tal como vimos, a *pleoneksia* é um vício do caráter, as leis defeituosas são defeituosas na medida em que não lidam com a questão do desejo. Fica agora compreensível entender porque Aristóteles confia na educação como meio adequado pra resolver essa desigualdade injustificável provocada pela *pleoneksia*: “mas, como dissemos antes, a cidade é uma pluralidade, que deve ser convertida em comunidade e unidade através da educação” (*Arist. Pol.* 1263b 36-37)<sup>195</sup>.

Se a questão é substancialmente uma questão do desejo, será pela educação do desejo, pela virtude, o modo que se *unifica* a comunidade política e não pelo estabelecimento (formal) da propriedade comum de bens. Em que pese a educação do desejo ser outro tema caro à filosofia política aristotélica (e que não cabe nessa dissertação) há aqui mais um motivo pelo

---

<sup>194</sup> Nas palavras de Balot: “Aristotle, by contrast, conceives of *pleonexia* as targeting a potentially very wide range of objects, which are desired either individually, in shifting combinations, or all together. Hence, *pleonexia* is a peculiarly appropriate conceptual rubric under which to consider Aristotle's objections to Phaleas. In Aristotle's presentation, greed for wealth is an important feature of social strife, but must be appropriately located within the web of other concerns that animate civic conflict. As a result, Aristotle suggests, civic strife is better understood in terms of the wider notion of *pleonexia*, which includes greed for material goods, but also connotes an unjust desire for a variety of other goods such as honor and power within a political community.” (Balot, 2001, p.33)

<sup>195</sup> “[...]ἀλλὰ δεῖ πλῆθος ὄν, ὥσπερ εἴρηται πρότερον, διὰ τὴν παιδείαν κοινὴν καὶ μίαν ποιεῖν[...]” (*Arist. Pol.* 1263b 36-37).

qual é impossível compreender o trabalho posto na *Política* sem travá-lo com o trabalho posto na *Ética*.

### 4.3 UNIDADE E *PHILIA*

Vimos que a unidade para a comunidade política, desejada por Aristóteles, não é qualquer unidade, mas certo grau de unidade. A crítica endereçada a Sócrates precisa levar em conta também, aquilo que Sócrates, tal como Aristóteles o compreende, almejou. A unidade almejada por Sócrates contém, e Aristóteles está atento a isso, grande preocupação com relação ao aspecto emotivo:

Ora, Sócrates, preza acima de tudo a unidade da cidade, e como ele próprio diz, esta unidade é produto da amizade, comparável à amizade descrita por Aristófanes, nos discursos sobre o amor, como sabemos, quando afirma que os amantes, devido ao amor veemente, desejam fundir-se e tornar-se ambos num só, em vez de dois. Nesta circunstância, necessariamente desaparecem ambos, ou pelo menos um. Pelo contrário, com o tipo de comunidade da República, a amizade dilui-se forçosamente, porque um pai não pode dizer ‘meu filho’ nem um filho ‘meu pai’ (*Arist. Pol.* 1262b 9-17)<sup>196</sup>.

Segundo Aristóteles, a preocupação em criar uma comunidade intensa de sentimentos, onde todos dirão “*Isso é meu!*”, ao mesmo tempo, e sob o mesmo ponto de vista fez com que Sócrates estabelecesse o comunismo familiar, como vimos. Com a mesma finalidade estabeleceu uma organização da propriedade de modo comum para bens, mulheres e filhos<sup>197</sup>, separando ainda a classe guardiã de uma classe dos verdadeiros filósofos, os governantes da

<sup>196</sup> “[...]καὶ τὸ μίαν εἶναι τὴν πόλιν ἐπαινεῖ μάλιστα ὁ Σωκράτης, ὃ καὶ δοκεῖ κάκεῖνος εἶναι φησι τῆς φιλίας ἔργον, καθάπερ ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς λόγοις ἴσμεν λέγοντα τὸν Ἀριστοφάνην ὡς τῶν ἐρώντων διὰ τὸ σφόδρα φιλεῖν ἐπιθυμοῦντων συμφῶναι καὶ γενέσθαι ἐκ δύο ὄντων ἀμφοτέρους ἕνα· ἐνταῦθα μὲν οὖν ἀνάγκη ἀμφοτέρους ἐφθάρθαι ἢ τὸν ἕνα, ἐν δὲ τῇ πόλει τὴν φιλίαν ἀναγκαῖον ὑδαρῆ γίνεσθαι διὰ τὴν κοινωνίαν τὴν τοιαύτην, καὶ ἥκιστα λέγειν τὸν ἐμὸν ἢ τοῦ πατέρα ἢ τὸν πατέρα τοῦ υἱόν[...].” (*Arist. Pol.* 1262b 9-17).

<sup>197</sup> “A instrução, lhe disse, e a educação; porque, se nossos guardas forem bem educados e se tornarem homens esclarecidos, todos esses problemas serão por eles percebidos com facilidade, e muita coisa mais de que não vamos tratar agora, como a posse das mulheres, o casamento e a procriação de filhos, coisas essas que entre amigos, como diz o provérbio, devem ser comuns, tanto quanto possível” (*Pl. R.* 423e – 424a).  
“[...]τὴν παιδείαν, ἣν δ’ ἐγώ, καὶ τροφήν· ἐὰν γὰρ εὖ παιδευόμενοι μέτριοι ἄνδρες γίνωνται, πάντα ταῦτα ῥαδίως διόψονται, καὶ ἄλλα γε ὅσα νῦν ἡμεῖς παραλείπομεν, τὴν τε τῶν γυναικῶν κτῆσιν καὶ γάμων καὶ παιδοποιίας, ὅτι πάντα φαῦλα, ἐὰν τὸ λεγόμενον ἐν μέγα φυλάττωσι, μᾶλλον δ’ ἀντὶ μεγάλου ἰκανόν[...].” (*Pl. R.* 423e – 424a).

*kallipolis*. Com isso, segundo Aristóteles, Sócrates tornaria a *polis* mais unitária possível, a *polis* justa, transformando a comunidade política em uma grande família, uma vez que sentimentos produzidos por tal organização da propriedade ensejaria na evasão dos conflitos<sup>198</sup>. A amizade (*philia*) da *kallipolis* seria próxima à característica das relações familiares, de modo que a comunidade política seria uma grande família. Mas, para Aristóteles, nenhum pai poderia chamar seu filho de seu, nem o filho chamar meu pai, de modo que tal sentimento também não estaria presente nessa comunidade política, uma vez que existe justamente por que é sentimento típico da propriedade que o filho é em relação ao pai, um filho é a obra do pai (Cf. *Arist. Rh.* 1371b). Aristóteles compreende então que o comunismo de propriedade dilui esse prazer e amizade típica que há na família<sup>199</sup>.

A comunidade de sentimentos é reconhecida por Aristóteles como o fato que *originalmente* possibilita a comunidade política (*Arist. Pol.* 1253a 10-15). O homem enquanto animal, isto é, enquanto aquele que tem *logos* o suficiente para discernir o bom do mal, e poder sentir o justo e o injusto formam famílias e a própria comunidade política:

A voz indica prazer e sofrimento e pertence a todos os animais, já o discurso pertence apenas ao homem serve para tornar claro o útil e o prejudicial e por consequência tornar claro o justo e o injusto. Perante os outros animais o homem

<sup>198</sup> Em *Pl. R.* 465a – 465b, Sócrates diz: “Neste particular, dois guardas de grande eficiência basta para contê-los; o medo e o respeito; o respeito, que manda não bater em quem talvez seja seu próprio pai; e o medo, pela possibilidade de saírem muitos em defesa do agredido ou seja na qualidade de filhos, ou na de irmãos, ou na de pais” Em grego: “[...]ικανὸν γὰρ τὸ φύλακε κωλύοντε, δέος τε καὶ αἰδώς, αἰδώς μὲν ὡς γονέων μὴ ἄπτεσθαι εἴργουσα, δέος δὲ τὸ τῷ πάσχοντι τοὺς ἄλλους βοηθεῖν, τοὺς μὲν ὡς υἱεῖς, τοὺς δὲ ὡς ἀδελφούς, τοὺς δὲ ὡς πατέρας. [...]” (*Pl. R.* 465a – 465b).

<sup>199</sup> Robert Mayhew (1997, p.59) usa uma imagem de “*Os Miseráveis*”, de Victor Hugo, como adereço no seu livro sem a finalidade de usá-la para além desse adereço ao artigo, mas é uma imagem bastante interessante para contrapor a visão socrática da visão aristotélica. Reproduzo aqui o texto de Victor Hugo citado pelo comentador “*As três crianças vestiam farrapos; as roupas doadas a eles pelo Batalhão de bonés vermelhos já estavam desgastadas em pedaços...Quem esteve tomando conta dessas crianças? Ninguém o saberia dizer. Nenhuma mãe. Aqueles selvagens camponeses guerrilheiros, os quais arrastaram-os de floresta em floresta, deram-lhes suas rações diárias de sopa. Isso era tudo. As crianças se adaptavam da melhor forma possível. Eles tinham todos por mestre, mas ninguém por pai.*” (tradução nossa) (Cf. HUGO, V., *Œuvres Complètes*, Édition chronologique Le Club Français du Livre publiée sous la direction de Jean Massin, Tome XV/1, Paris, 1975, p. 228-545). Em que pese Victor Hugo não defender supressão da família, a passagem pode ser interpretada no contexto do livro como a afeição que vai surgir pela pátria, tal como Sócrates quer fazer, na *República*, surgir com o comunismo familiar uma *philia* pela comunidade política. E o que Aristóteles está mostrando é justamente o problema em suprimir a família, a *philia* característica das relações familiares não pode ser substituída pela comunidade política. Tal substituição, para Aristóteles implicaria faticamente em diluição total da *philia*: não tem ninguém por pai, apesar de terem mestre.

tem de peculiar que sente o bem e o mal, o justo e o injusto e é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade (*Arist. Pol.* 1253a 10-19)<sup>200</sup>.

As pessoas são, por natureza, pessoas afetivas que vivem em comunidade para, além de suprir suas necessidades, viver uma vida boa<sup>201</sup>. Um homem que não tem família, não tem comunidade, não tem afeto é um homem com *sede de guerra* (*Arist. Pol.* 1253a) Fora de sua comunidade, da *polis*, fora da justiça e da lei, ou é Deus, completamente autossuficiente, não precisa de nada e nem de ninguém, ou um bicho, um completo animal que está sempre a empurrar-se para a desordem (*Arist. Pol.* 1259b 29 – 1260a 5). E a amizade (*philia*) é o principal sentimento capaz de evitar guerra e desordens (*Arist. Pol.* 1262b 5).

No entanto, a *philia* necessária para relações políticas demandam que os homens se conheçam entre si, dado que só assim podem julgar bem, distribuir cargos políticos com base no mérito (*Arist. Pol.* 1326b 11-15). Lembrando que Aristóteles define na *Ética a Nicômaco*, que toda a amizade é *benevolência recíproca* e com *consciência* dessa relação, e que não é possível para Aristóteles sustentar que tal virtude, na sua forma mais perfeita, ou seja, onde os amigos desejam o bem comum, possa existir entre todas as pessoas da comunidade política:

Embora a quantidade não possa eventualmente ser fixada numa unidade numérica precisa, mas corresponde a toda a multiplicidade que possa ser mantida dentro de certos limites, assim também o número de amigos [sérios] terá de ser limitado e corresponderá talvez ao maior número possível de amigos com os quais nos seja possível manter uma vida em comum (uma vez que, tal como vimos, esta parece ser uma das características mais importantes da relação de amizade) (*Arist. EN*, IX, 10, 1170b 33 – 1171a 2)<sup>202</sup>.

<sup>200</sup> “[...] ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἠδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῳοῖς (μέχρι γὰρ τούτου ἢ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἰσθησὶν λυπηροῦ καὶ ἠδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησὶν ἔχειν· ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν[...].” (*Arist. Pol.* 1253a 10-19).

<sup>201</sup> Nas palavras de Marguerite Deslauries: “*If Aristotle distinguishes the city from other forms of association according to its aim, he also distinguishes it according to its origin. The origin of a political community is a decision to live together that Aristotle recognizes as a form of affection, connects with the aim of living well, and takes to be distinctive of political communities. Affection or friendship (philia) characterizes the true city, because people are unwilling to form communities with their enemies (IV, II, 1295b24)*” (2013, p.121).

<sup>202</sup> “[...] τὸ δὲ ποσὸν οὐκ ἔστιν ἴσως ἓν τι, ἀλλὰ πᾶν τὸ μεταξὺ τινῶν ὀρισμένων. καὶ φίλων δὴ ἐστὶ πλῆθος ὀρισμένον, καὶ ἴσως οἱ πλεῖστοι μεθ’ ὧν ἂν δύναιτό τις συζῆν (τοῦτο γὰρ ἐδόκει φιλικώτατον εἶναι)[...]” (*Arist. EN*, IX, 10, 1170b 33 – 1171a 2).

Desse modo, a *philia* presente na comunidade política é uma *philia* que pressupõe também relações de igualdade, onde a característica essencial é a concórdia (*homonoia*) mas que não se pode atribuir a toda comunidade política como deseja Sócrates, na visão de Aristóteles. Além do mais, tal *philia* não é aquela que encontramos na aliança, *philia* pela utilidade, mas sim em vista do bem em si. Tal amizade, mais forte que a amizade que existe nas alianças depende de um número menor de associados que o que poderia caber em uma relação típica que é a de aliança.

Os que transferem os filhos tal como proposto por Sócrates tem que saber a quem entrega, de modo que não saber implica em um aumento do número de crimes, ofensas e homicídios na comunidade política (*Arist. Pol.* 1262b 25-30). Isso porque determinadas condutas que não seriam tão ofensivas contra pessoas que não são da mesma família podem vir a se tornar ainda mais graves quando cometidas contra um pai, ou contra um filho, sem a intenção de saber<sup>203</sup>.

Isso demonstra que a amizade cívica, típica das relações políticas, e a afeição que deve existir entre governante e governado para que a autoridade entre homens livres e iguais aconteça sem maiores conflitos, não pode ser tal como descrita por Aristóteles, uma vez que, como supracitado, tal sentimento implica na completa e total unidade, e sobre o grau correto relativo à unidade política já tecemos relevantes comentários. Não quer dizer, no entanto, que as pessoas da comunidade política não sintam tipo de *philia* fraco das alianças, quer dizer apenas que a comunidade política depende de um número menor de membros para que se conheçam. A afeição existente é aquela fruto da decisão de viver um projeto comum: a vida

---

<sup>203</sup> Por exemplo, matar o pai é pior do que matar outro homem.

boa<sup>204</sup>. Só não decorre de tal decisão a afeição bastante ‘apertada’ que existe na afeição descrita por Aristófanos<sup>205</sup>.

Fica mais fácil entender agora porque as críticas a Sócrates sustentam tal visão de unidade política mais fraca e a autossuficiência como o objetivo da comunidade política que substitui, para Aristóteles, aquilo que Sócrates busca na *República*<sup>206</sup>. A unidade política da comunidade política é mais forte do que as alianças, todavia é mais fraca do que a unidade da família. A *philia* típica da comunidade política não é uma *philia* fraca típica da aliança, nem tão forte como a *philia* típica da família. Na *República*, tal como Aristóteles percebe, apenas um grupo, dos verdadeiros filósofos formam todo o pensamento sobre o que importa na comunidade política o que eleva ainda mais o grau de unidade. A comunidade política que tem o melhor regime, na *Política*, possui como governantes pessoas diferentes, com experiências distintas e sua própria *phronēseis* sobre a *polis*, não impedindo que outras pessoas de classe distinta exerçam poder, se é menos una, por um lado, é mais garantidora de ser autossuficiente e de ter menos revoltas e reformas, por outro.

---

<sup>204</sup> Nas palavras de Marguerite Deslauriers: “*Affection, then, indicates in this context the intentional choice of living together, rather than na emotion, and this choice is one of the features Aristotle expects to find among the citizens of a constitution that is well structured*” (2013, p.121).

<sup>205</sup> Marguerite Deslauriers: “*Aristotle makes, then, two points about affection in objecting to Socrates’s proposals on woman and children: (i) the affection that a political community should promote is political affection (the decision to live together based on shared moral perceptions) and not erotic affection; and (ii) that political affection should be promoted to the highest degree among the members of the ruling class*” (2013, p.129)

<sup>206</sup> Marguerite Deslauries: “*Unity, and affection, are to be cultivated in the service of, and for the sake of, virtue*” (2013, p.126).

## 5 RESULTADOS E CONCLUSÃO

Essa dissertação buscou mostrar quais são os principais fundamentos da comunidade política. A comunidade política é uma associação (*koinōnía*) entre membros livres e iguais. A comunidade política existe *por natureza* para assegurar o fim comum de viver a vida boa (*euzdēn*) e uma vida autossuficiente (*autarkhē*), onde haja troca e vários tipos de bens possam ser assegurados. Toda associação provém de uma necessidade, o bem que cada associação busca preenche essa necessidade, vários tipos de associação, como a família por exemplo, surgem em vista de variadas necessidades, mas a necessidade dos associados *políticos* é superior a outras necessidades, pois a vida boa é superior à segurança, ou outra necessidade básica que qualquer ser vivo, enquanto animal, também possui.

Para Aristóteles estabelecer e priorizar esses fundamentos, no livro I da *Política*, lançou crítica a Sócrates no diálogo *Político*, e na *República*.

Ser livre decorre de um fato da natureza. A natureza determina aqueles que possuem uma alma psíquica completa e existem para o fim de si mesmos. Aquelles que não possuem alma psíquica completa e existem para os outros, enquanto propriedade, são escravos *por natureza*. Mas não é simples descobrir essa diferença, embora os escravos sejam fisicamente mais preparados para o trabalho pesado, pois a beleza da alma, como disse Aristóteles, é difícil de ver, de forma que podem existir más leis que estabelecem escravidão quando na verdade tais homens subjulgados são livres.

É possível concluir que há correlação entre o que se passa na alma dos homens e na comunidade política. Se a alma governa o corpo, se a parte racional deve governar sobre a irracional, a comunidade política, na sua melhor constituição imita o que ocorre na alma. Deve haver uma classe que governa e outra que obedece. Os governantes devem se comportar

para imitar essa sobreposição da razão sobre o corpo. Ocorre que por serem os homens livres e iguais, surge uma questão relativa à **autoridade** na *polis*. Diferentemente da relação homem livre e escravo (lembrando que foi necessário justificar ao escravo porque ele é escravo por natureza), na relação homem livre- homem livre, marca da comunidade política, a autoridade deve ser exercida pelos que forem melhores em termos de sabedoria prática e sensatez (*phrónēsis*), e quando não for possível governar os melhores, ou não for fácil de identificá-los, ou ainda, quando houver conflitos acirrados de disputa, o governo deve ser exercido de forma alternada. Pois o atributo mínimo do governante é ser tão capaz de ser governado quanto capaz de governar. Aqueles que só exercem poder, em virtude de serem muito ricos e poderosos, e não estarem habituados a obedecer, não serão bons governantes, bem como aqueles que por serem muito pobres, ou viverem em condições de trabalho que imponham isolamento, também não serão bons governantes. O bom governante deve além de ter atributo do bom cidadão, a capacidade para governar e ser governado, deve também ter atributo de um bom homem.

Aristóteles, em nome da autossuficiência, que pressupõe existência de diversidade na comunidade política, e também em nome da natureza, que difere a alma da mulher e a do homem, vê problemas na teoria de Sócrates, na *República*, ao deixar a mulher exercer mesma função que os homens, e poder governar.

Aristóteles defenderá que a unidade política é necessária, mas não é o principal objetivo da comunidade política, só certo *grau* de unidade política é necessário e deve ser o objetivo, o grau de unidade que não implique em dificuldades para que a comunidade política seja autossuficiente. Em Aristóteles, diferente de como ele percebe Sócrates, a unidade é uma unidade composta de partes diferentes. Não só significa que haverá uma diversidade de profissões, para que haja troca, e a reciprocidade seja equalizada, mas implica também que a

comunidade política não se unifique ao ponto de perder essa diversidade de bens e de membros.

Para demonstrar que esse certo grau de unidade política é o ideal para a comunidade política, Aristóteles teve que lançar novamente, agora, no livro II da *Política*, crítica ao Sócrates da *República*, em particular no modo como este organizou e estabeleceu a propriedade comum dos bens, mulheres e filhos. Não só criticou a questão da autoridade com relação às mulheres governarem, mas principalmente com o tipo de amizade (*philia*) que Sócrates buscava ao estabelecer tal organização. A amizade (*philia*) que Aristóteles defende não é a mesma amizade que existe nas relações familiares (e que pode ser encontrado também no discurso que Aristófanes representa no diálogo *Banquete* de Platão) e a comunidade política não pode se tornar tão unitária ao ponto de se transformar em uma grande família ou um indivíduo. A esfera da família é uma esfera de propriedade e é uma esfera que deve estar protegida da comunidade política. A comunidade política não pode se avantajá-la sobre ela.

Aristóteles argumentou que a propriedade privada é algo natural, relacionando com aspecto da biologia: os seres vivos foram dotados *naturalmente* de propriedade desde o seu nascimento até o desenvolvimento. Também argumentou que aquilo que é próprio de alguém produz sentimentos em relação a esse alguém. Com isso, defendeu que a propriedade é algo que gera amor próprio, auto-estima. Tal sentimento só é possível sentir se, e somente se, algo for próprio. Relacionou essa questão com o cuidado. Se a propriedade privada possui nela própria um prazer que não pode ser destruído, a organização comum tem efeito de gerar descaso, falta de cuidado com o outro. Para isso criticou o comunismo familiar, em especial, o comunismo dos filhos e de bens.

Aristóteles argumentou que, através da propriedade privada, certas virtudes, como a generosidade e magnificência, podem ser vivenciadas de modo que o exercício dessas virtudes é dependente de como a comunidade política organiza e garante aquilo que é próprio.

Fundado na sua teoria moral, Aristóteles defendeu que a economia possui nela mesma um limite natural à aquisição de propriedade de bens. Isso implica reconhecer, para a filosofia política moderna e para a teoria econômica moderna que Aristóteles é um dos precursores a levantar perguntas fundamentais acerca da desigualdade econômica (no modo como se entende hoje, *i.e.* ligada à desigualdade na distribuição de bens e riquezas). Tais perguntas estão sendo feitas até hoje (autores como M. Sandel<sup>207</sup>, J. E. Stiglitz<sup>208</sup> e T. Piketty são um exemplo disso) uma vez que toda aquisição ilimitada implica na confusão dos fins pelo homem, ou pela comunidade, e essa confusão é traduzida como uma busca excessiva pelo prazer e, como se sabe, Aristóteles é filósofo do meio-termo. Todo excesso é vício, e todo vício é contrário à natureza do homem no seu pleno desenvolvimento. Portanto, parte da desigualdade econômico-social que está assentada nessa busca incessante pelo prazer, que está assentada no desejo de querer mais (*pleoneksia*) é uma quebra da relação cívica.

Mas enquanto desejo, tal quebra deve ser evitada pela educação. Na comunidade política, empreender atividade confundindo fins, implica em produzir nas outras comunidades políticas a inveja e facilitar condições de revoltas e guerras civis que são descritas por Aristóteles no livro V da *Ética a Nicômaco*. Tais atividades são *injustas por natureza*. Revoltas e guerras são contrárias à conservação da comunidade política, e o bem de algo é aquilo que a conserva. Portanto as revoltas e guerras devem ser evitadas por boas leis e por boa educação, afinal organizar a propriedade de forma comum não diminui o conflito, pois é o desejo a própria questão da *pleoneksia*.

A manifestação da *pleoneksia* na classe dos ricos está relacionada ao desejo de querer mais cargos públicos e poder, não necessariamente bens materiais, tal organização comum da propriedade não acabaria com o desejo de poder. Está inclusive nessa classe maior propensão

---

<sup>207</sup> SANDEL, M. *What Money Can't Buy? The Moral Limits of Markets*. New York: FSG, 2012.

<sup>208</sup> STIGLITZ, J. *The Price of Inequality: How Today's Divided Society Endangers Our Future*. New York: W.W.Norton, 2013.

para o regime tirânico, o pior dos regimes desviados. A manifestação de *pleoneksia* na classe pobre é desejo por bens materiais, pois os membros das classes pobres, segundo Aristóteles, são mais propensos à insaciabilidade.

São esses aspectos interessantes na filosofia política que sobrevivem ao tempo para pensar as questões da modernidade e criticar visões econômicas que ignoram consequências emocionais das políticas de distribuição de bens e riquezas. Conclui-se que se há ou não preconceito de classe em Aristóteles nessa diferença de manifestação, tal preconceito tem como finalidade mostrar que a propriedade comum, tal como descrita na *kallipolis* de Sócrates, mas que também pode ser encontrada na Constituição de Fáleas em relação à propriedade comum de bens, não supera conflitos e revoltas porque não resolve a questão do desejo. E o advento da própria psicanálise na modernidade mostra que a questão do desejo é tão fundante e presente em relação à propriedade e desigualdade de bens que as raras tentativas de igualar posses não sobreviveram muito tempo na história. Tal fato, no mínimo, aponta para quão importante é a questão do desejo de querer mais, da *pleoneksia* enquanto falha de caráter não superada, ou seja, que vai se arrastando na história da humanidade e corrompendo o humanismo. Somos de fato iguais? Fomos de fato iguais?

Para Aristóteles, há mais disputas pelo que é comum, do que pelo que é privado, onde os interesses estão separados. Portanto, a propriedade comum suscita problemas que não existiam quando a propriedade estava estabelecida de modo privado.

Concluimos que há uma complexidade na argumentação aristotélica. Ela permite ampla interpretação, é possível criticar as categorias modernas de igualdade tanto para uma teoria liberal, quanto para uma teoria social, ou de cunho comunitarista. Uma vez que sua filosofia política busca uma unidade composta por membros diferentes, permite criticar teorias que defendem o exacerbamento da comunidade política sobre a família e sobre a propriedade privada, como teorias socialistas de cunho autoritário, e assim permite criar bases

para defender os direitos de propriedade, bem como defender teorias que estudam a diferença na comunidade política (hoje muito ampliada) contra teorias homogeneizantes.

Mas é possível também criticar teorias mais liberais, uma vez que sua filosofia política pressupõe que os membros da associação típica da comunidade política só se realizam plenamente na esfera comunitária da associação. O sentido para que se vive depende em parte da função que exercemos na comunidade política. Se não é possível hoje dar justificativa com base em uma natureza humana, ou em aspectos biológicos, dadas as relevantes contribuições históricas da filosofia moderna, é interessante pensar que a comunidade política permanece ainda fundada na liberdade (ampliada) e na igualdade (também ampliada). Isolados, não podemos alcançar a vida boa. É possível apontar também que os aspectos emocionais relativos à propriedade e a manifestação da *pleonexia* relativas às classes mais conflituosas: ricos e pobres são importantes para criticar uma filosofia política que desconsidera completamente as emoções das teorias políticas e, principalmente, econômicas (Há que se pensar no o que é a inveja e como evitá-la, ao mesmo tempo que se preocupa com o que é e como se evita a inflação).

Trata-se, portanto, de um autor complexo que possui argumentos relevantes para a própria teoria liberal, e, se for permitido uma última especulação: há suficientemente debate na *Política* para compreender a crise do individualismo do mundo pós-moderno, simbolizada na falta de sentido que esse mundo nos trouxe e as acirradas disputas entre minoria rica e maioria pobre que é constitutiva dos nossos conflitos sociais.

## 6 DESDOBRAMENTOS FUTUROS DA PESQUISA

Esse é um espaço de subjetividade por excelência. Os desdobramentos da pesquisa são muitos e variados, levantarei aqueles que provavelmente receberam minha atenção durante a pesquisa. E devem receber no futuro continuidade. Entre o texto da qualificação e o texto do depósito da dissertação houve significativo recorte de assuntos. Inicialmente a proposta era partir da reconstrução das ideias de Sócrates, da *República*, em particular, o comunismo socrático, e depois adentrar propriamente na crítica de Aristóteles, recuperando desse diálogo os fundamentos principais da comunidade política. Foi feito um filtro em relação ao diálogo de Platão. Imagino que futuramente eu vá retomar o estudo do comunismo socrático uma vez que possui grande influência sobre a acepção de *philia* contida na filosofia política aristotélica e é objeto de meu interesse.

O maior desdobramento da pesquisa relativo à questão da propriedade foi a análise da *Retórica* de Aristóteles. A *Retórica* contribui imensamente para o tema da riqueza e da propriedade e não pôde ser aprofundada nesse tempo curto da dissertação.

Relativo à questão da *pleonexia*, como vício que corresponde à injustiça, remetemos diretamente a grande teoria ética de Aristóteles – *Ética das Virtudes* – sem a qual fica impossível compreender bem a *Política*. A reconstrução dos vícios na ética de Aristóteles deve receber minha atenção nos próximos anos. O projeto de doutorado encaminhado propõe reconstrução sobre o vício (*kakia*) em Aristóteles e a relação que há entre vício e natureza humana. Foi possível perceber, durante o percurso dessa dissertação, que para isso dependerá, além do estudo da *Ética* e da *Política*, aprofundamento no estudo da *Metafísica* para a questão relativa à natureza.

Há questões suscitadas no primeiro capítulo que merecem futuramente maior destaque e aprofundamento: Começaria pela exclusão das mulheres da participação na comunidade política, na Filosofia Política aristotélica e a não exclusão, na filosofia platônica, uma vez que Sócrates não vê problema das mulheres serem guardiãs da *kallipolis* ou mesmo governantes. Essa diferença é passível de estudo, sobretudo no que diz respeito à relação com a noção de *philia*. Há grandes pesquisas na filosofia antiga, sobretudo no trabalho de autoras como Martha Nussbaum e Julia Annas.

A questão da escravidão também pode ser aprofundada futuramente. O estudo do trabalho de M. Sandel faz perceber certas apropriações políticas em relação a essa questão. As emoções em Aristóteles é estudo rico que guarda peculiaridades também. Em particular, o tema da *philia* também suscitou reflexões que não puderam ser feitas nesse trabalho. O tratado da amizade de Aristóteles guarda importantes argumentos que não podem ser ignorados no âmbito das relações políticas e que espero retomá-los. Esses são, em resumo, os possíveis desdobramentos.

Por último, falo da minha última especulação, recuperar Aristóteles hoje em dia parece ter a ver com a crise do individualismo na pós-modernidade. Alasdair Macintyre desenvolve um pouco essa teoria no livro “Depois da Virtude” e recupera o filósofo Kierkegaard<sup>209</sup> para a crítica que lança ao iluminismo e ao abandono da interpretação medieval de Aristóteles na modernidade, de modo que meus estudos parecem seguir esse caminho.

---

<sup>209</sup> Inclusive há um texto que defende que a ética de Kierkegaard é semelhante a ética de Aristóteles (Cf. STACK, G., *Aristotle and Kierkegaard's Existential Ethics.*).

## REFERÊNCIAS

### EDIÇÕES EM GREGO

ARISTÓFANES. *Aristophanes Comoediae*. Ed. F.W. Hall e W.M. Geldart, Oxford. Clarendon Press, 1907.

ARISTÓTELES. *The Politics of Aristotle*. Ed. W. L. Newman. Oxford: Clarendon Press, 1887.

\_\_\_\_\_. *Aristotle's Politica*. Ed. W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1957.

\_\_\_\_\_. *The Politics of Aristotle*. Ed. F. Susemihl e R.D. Hicks. Londres, 1894.

\_\_\_\_\_. *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Ed. J. Bywater, Oxford: Clarendon Press, 1894.

\_\_\_\_\_. *Aristotle's Eudemian Ethics*, ed. F. Susemihl. Leipzig: Teubner. 1884.

\_\_\_\_\_. *Aristotle's Metaphysics*, ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1924.

\_\_\_\_\_. *Rhetorica. Aristotle*. Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959.

\_\_\_\_\_. *Aristotle's Poetica*. Ed. R. Kassel, Oxford, Clarendon Press. 1966.

PLATÃO. *Plato Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.

### TRADUÇÕES

ARISTÓTELES. *Politics Books I and II*. Tradução e Comentário Saunders, T. J. New York: Oxford University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Politics*. Trad. H. Rackham. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 21, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, Loeb, William Heinemann Ltd. 1944.

\_\_\_\_\_. *Política*. Trad. Antonio Campelo Amaral e Carlos Gomes de Carvalho. Portugal: Vega Universidade, Ciências Sociais e Política, Vega, 1998.

\_\_\_\_\_. *Les Politiques*. Tradução de P. Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2a. édition revue et corrigée, 1993.

\_\_\_\_\_. *Ethica Nicomachea*. Trad. H. Rackham. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 19, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1934.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Trad. Antônio de Castro Caeiro. Lisboa: Quetzal, 3a.ed, 2009.

\_\_\_\_\_. *Rhetorica*. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 22, translated by J. H. Freese. Aristotle. Cambridge and London: Harvard University Press; William Heinemann Ltd. 1926.

\_\_\_\_\_. *Retórica*. Tradução de M.A. Junior, P.F. Alberto e A.N. Pena. Vol VII, Tomo I, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

\_\_\_\_\_. *Aristotle's Metaphysics* Aristotle in 23 Volumes, Vols.17, 18, translated by Hugh Tredennick. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1933, 1989.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martinez. Madrid: Editorial Gredos, 2008.

\_\_\_\_\_. *Física*. Trad. Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 2008.

PLATÃO. *A República [ou sobre a justiça, diálogo político]*, Platão. Trad. Anna Lia de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2a. ed., 2014.

\_\_\_\_\_. *República [ou sobre a justiça, gênero político]*. Trad. Carlos Alberto Nunes (1973), 3a. ed, Belém: EDUFPA, 2000.

\_\_\_\_\_. *Diálogos*, Platão, Vol X, Trad. Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará, 1980.

\_\_\_\_\_. *Republic*. Plato in Twelve Volumes, Vols. 5 & 6 translated by Paul Shorey. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1969.

#### ARTIGOS E CAPÍTULOS DE LIVRO

BALOT, R. Aristotle's Critique of Phaleas: Justice, Equality, and Pleonexia. Published by: Franz Steiner Verlag. *Hermes*, 129. Bd., H. 1 (2001), pp. 32-44

BUSH, R. *Aristotle's Politics: Living Well and Living Together* Ed. Eugene Garver (review) Published by Penn State University Press, pp. 209-218.

COELHO, N. Controversy and Practical Reason in Aristotle . In. *Aristotle and The Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice*. Ed. Springer, p. 87-108, 2013.

\_\_\_\_\_. Aristotle on Equity and Practical Wisdom: the Endless Task of Justice. *Archive for Legal Philosophy and Sociology of Law*. v. XVI, p. 32-43, 2013.

\_\_\_\_\_. Politics and Equality in Greek Invention of Democracy Minho org. Marta Nunes da Costa in *Democracy Today*. Coleção Hespérides. Universidade do Minho. Filosofia/Cultura n. 9

DESLAURIERS, M. Political Unity and Inequality In *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics* Ed. Marguerite Deslauriers and Pierre Destrée, New York: Cambridge University Press, pp. 117-143, 2013.

DOBBS, D. Aristotle's Anticommunism. *American Journal of Political Science*. Vol/nº, 29, p.29- 46, 1985.

\_\_\_\_\_. Socratic Communism, *The Journal of Politics*. Vol 62, nº2, Maio, p. 491-510, 2000.

IRWIN, T. H. Aristotle's Defense of Private Property. In *A Companion to Aristotle's Politics*. Ed. David Key e Fred Miller Jr. Oxford: Blacwell, pp.200-225, 1991.

GARNSEY, P. *Thinking about property*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

NUSSBAUM, M. Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato. *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. Amelie Oksenberg Rorty. London: University of California Press, pp. 395- 435, 1980.

MILLER Jr., F. Aristotle on Property Rights. *Essays in Ancient Greek Philosophy IV, Aristotle's Ethics*. Ed. John P Anton e Anthony Preus. New York: State University of New York Press, vol. 4, pp. 227-249, 1991.

\_\_\_\_\_. *Freedom, Reason and the Polis: Essays in Ancient Greek Political Philosophy*. Ed. David Keyt e Fred D. Miller Jr. New York: Cambridge University Press, 2007.

MÜLLER, J. Aristotle on Vice. *British Journal for the History of Philosophy*, 2015, vol. 23, n.3, PP 459-477.

NIELSEN, K. M. Economy and private property. In *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics* Ed. Marguerite Deslauriers and Pierre Destrée, New York: Cambridge University Press, pp. 67-91, 2013.

KEYT, D. Injustice and Pleonexia in Aristotle: a reply to Charles Young. *The Southern Journal of Philosophy*. Princeton University & The University of Washington. (1988) Vol. XXVII, Supplement.

MEIKLE, S. Aristotle on Business. *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 46, No. 1, pp. 138-151, 1996.

ROWE, C. Aims and Methods in Aristotle's Politics. In *A Companion to Aristotle's Politics*. Ed. David Keyt e Fred Miller Jr. Oxford: Blacwell, pp.57-74, 1991

STALLEY, R.F. Aristotle's Criticism of Plato's Republic. In *A Companion to Aristotle's Politics*. Ed. David Keyt e Fred Miller Jr. Oxford: Blacwell, pp.182-199, 1991.

TAYLOR, C.C.W. Politics. In *The Cambridge companion to Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes, p.233-238. New York: Cambridge University Press, 1995.

TIERNO, P. & ROSSI, M.A. A dimensão econômica da teoria política de aristóteles. *Revista de Cultura e Política*. São Paulo: Lua Nova, no. 77, p.179-204, 2009.

ZINGANO, M. Natural, Ethical and Political Justice. In *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics* Cap. 8. Ed. By David Keyt and Fred Miller, Jr. Oxford UK e Cambridge USA: Blackell, 2013.

**TESES**

GILL, D. R. *Civic Equality and Social Justice in Aristotle's Politics*. Tese (Doutorado) – The University of Arizona, Arizona, 1994.

RAGUSA, G. *Imagens de Afrodite: variações sobre a deusa na mélica grega arcaica*. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, SP, vol.1, 2008.

STARZYNSKI, G.M.R. *Aristófanes: As Nuvens (com tradução portuguesa com texto e comentários)*. Tese (Doutorado) São Paulo: Universidade de São Paulo, SP, 1962.

**LIVROS**

CASTORIADIS, C. *Sobre o Político de Platão*. Trad. Luciana Moreira Pudenzi. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.

HANSEN, M.H. & NIELSEN, T. H. *An Inventory of archaic and classical poleis: An investigation conducted by the copenhagen polis centre*. Oxford University Press, 2005.

HUGO, V., *Euvres Complètes, Édition chronologique* Le Club Français du Livre publiée sous la direction de Jean Massin, Tome XV/1, Paris, 1975, p. 228-545

MACINTYRE, A. *Justiça de Quem Qual racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 4a, 2010.

\_\_\_\_\_. *Depois da Virtude: Um estudo em teoria moral*. Trad. Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

MAYHEW, R. *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*. Rowman & Littlefield Publishers, INC. Lanham, Boulder, New York, Oxford, 1997.

PIKETTY, T. *O capital no século XXI* Trad. Mônica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

SANDEL, M. *Justiça O que é fazer a coisa certa?* Trad. Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, 6a. ed.

\_\_\_\_\_. *What Money Can't Buy?:The Moral Limits of Markets*. New York: FSG, 2012.

STIGLITZ, J. *The Price of Inequality: How Today's Divided Society Endangers Our Future*. New York: W.W.Norton,2013.

## DICIONÁRIOS

LIDDELL; SCOTT; JONES; MCKENZIE.*Greek-English Lexicon* with a Revised Supplement. 9ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1996.

BAILLY, A. Dictionnaire Grec Français. 26ª ed. revista por L. Séchan e P. Chantraine. Paris: Hachette, 2000.

## SITES VISITADOS

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

<http://logeion.uchicago.edu/>