

A ESCRAVIDÃO NATURAL NA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

*Lilium Ferraresi Brighente*¹

RESUMO:

O presente trabalho busca mostrar que a teoria da escravidão natural de Aristóteles pode se apresentar consistente, desde que se esclareça qual o critério de distinção entre senhor e escravo adotado pelo filósofo e quais as consequências que disso decorrem. Desloca-se a interpretação de índole moderna que adota o critério biológico como fundamento de distinção e que trata a questão em termos de espécies ou subespécies diferentes de homens (diferença por raça ou habilidade mental) e se propõe como problema fundamental a questão da legitimidade da escravidão perante o Direito. Ou seja, propõe-se interpretar o critério aristotélico como de índole ético-político.

Palavras-chave: Aristóteles. Escravidão. Direito natural.

ABSTRACT:

The present work search to show that the theory of Aristotle's natural slavery can come consistent, since it came clear which is the distinction's criterion between gentleman and slave adopted by the philosopher, and what consequences this adoption entails. The study moves the interpretation of "modern thinking", that adopts the biological criterion as distinction foundation and that treats the subject in terms of different species or subspecies of men (it differentiates for race or mental ability), to propose that the fundamental problem to Aristotle was the subject of the legitimacy of the slavery before the Right. In other words, it pretends to interpret the Aristotelian criterion as of ethical-politics nature.

Key-words: Aristotle. Slavery. Natural Law.

1. Considerações Iniciais

O presente trabalho pretende desenvolver uma análise e interpretação das passagens da *Política* de Aristóteles que tratam da escravidão natural. Também tem a intenção de mostrar que no âmago da tese aristotélica sobre o escravo natural, a tradição, ao longo da História da Filosofia, apontou um problema. Para alguns, Aristóteles teria falhado em sua tentativa de oferecer uma solução ao dilema da escravidão que, além disso, ele buscaria justificar. Para outros, ao contrário, Aristóteles apresentou uma teoria coerente sobre o tema.

¹ Mestranda em História do Direito pela Universidade Federal do Paraná. Bacharel em Direito e Licenciada em Filosofia pela mesma Universidade. Especialista em Teoria Geral do Direito e em Direito Penal e Criminologia.

Inicialmente, cabe então mostrar qual é este problema e o modo como os comentadores, de modo geral, interpretaram o filósofo. Em seguida, analisando o próprio texto de Aristóteles se buscará propor uma forma de compreendê-lo.

2. O problema da escravidão natural

A tese de Aristóteles é a de que o princípio de distinção entre senhor e escravo é natural. Assim, “*é forçoso reconhecer que alguns são escravos em qualquer parte, enquanto outros em nenhuma.*” (Pol. 1255a30)

Este modo de entender a escravidão tornou a teoria aristotélica sobre o tema a mais polêmica de todas as suas teses, a ponto da tradição que se seguiu às suas teorizações até os dias atuais ainda divergir sobre a coerência ou a incoerência dela.

O problema apontado pela tradição refere que Aristóteles, ao afirmar que “*o escravo não tem faculdade deliberativa*” (Pol. 1260a10), teria instituído uma divisão no gênero humano, já que a partir disso se pode indagar se um homem sem faculdade deliberativa é ainda um homem.

Em termos diversos, Aristóteles, dizem os intérpretes, esclarece em outras passagens da *Política* que não pode haver uma mera distinção de graus entre mestre e escravo, isso porque comandar e ser comandado diferem qualitativamente. Os escravos possuem uma capacidade racional adaptada à sua condição, quer dizer qualitativamente distinta. Ora, mas se é assim, seria preciso admitir então que existem duas espécies distintas do gênero humano? Isso porque se o que define o humano é a razão e esta não está presente no escravo. Então, o que seria ele? Haveria graus de racionalidade? Como afastar a idéia de que se formariam subespécies de homens, “quase-homens” por assim dizer?

E formulado, de modo geral, o problema nestes termos, alinham-se com pequenas nuances, duas grandes correntes interpretativas.

De um lado e em maioria, os que entendem que Aristóteles não obteve êxito em demonstrar a naturalidade da escravidão, pois sua teoria é repleta de falhas e inconsistências, sendo verdadeiramente contraditória, em suma, um erro de Aristóteles. Para estes, a defesa que Aristóteles faz da escravidão é, sobretudo, embaraçosa, um constrangimento para os

estudiosos de tão grande filósofo², sempre questionados sobre a posição favorável de Aristóteles à escravidão.

Argumentam, então, que tal posição só pode ser fruto de uma limitação histórica, uma vez que também Aristóteles seria um homem de seu tempo, tempo no qual a escravidão era amplamente aceita. Por conseguinte, a posição do filósofo não passaria de preconceito ideológico o qual não pôde superar.

Ademais, Aristóteles teria mesmo instituído uma cisão na humanidade, criando espécies (ou subespécies) diversas de homens:

*O estagirita estabelece assim uma diferença de natureza entre o escravo e o homem livre. Este difere daquele tanto quanto a alma difere do corpo, a inteligência dos sentidos, o homem do animal. São duas espécie distintas do gênero humano.” Mas tal posição tão radical não poderia envolver contradição? Esta segunda categoria de sub-homens seria realmente uma categoria humana?*³

Ou então, os escravos não passariam de homens deficientes na visão do filósofo:

*Algumas pessoas por sua natureza nasceram para ser escravas. [...] Mas que tipo de pessoa seria essa? Para Aristóteles ela deve ser alguém que por natureza seja um ser humano deficiente.” E conclui-se: “Mas, se os escravos naturais são seres humanos deficientes, não deve haver muitos deles. Pois os escravos naturais não são plenamente humanos: carecem da capacidade de se desenvolver como seres que podem viver uma vida humana plena e rica. Como podem até vir a existir? Aristóteles reconhece que a natureza por vezes produz um membro deficiente da espécie. Pareceria que a única justificativa da escravidão que Aristóteles endossa é aquela que repousa nas imperfeições ocasionais da natureza. Mas se olharmos para a obras biológicas de Aristóteles, bem como seu tratado sobre a natureza, a Física, parece que ele pensava que a natureza produz imperfeições somente ocasionalmente. Isso poderia sugerir que Aristóteles pensava que poucas pessoas podem ser escravas*⁴.

Há também os que reprovam Aristóteles:

Tais afirmações sobre a escravatura são chocantes e mesmo indignas, na medida em que pretendem conciliar a existência da escravatura com uma idéia de natureza humana universal; noutros tempos, foram aproveitadas como justificação política. E contudo, não podemos permitir ser sentimentais neste tema. [...] Convém ainda

² Por exemplo, em Edilson Brugnara, a afirmação de que “Aristóteles continua um gigante, mas que tem um tendão de Aquiles.” Referindo-se esse tendão à teoria sobre a escravidão. BRUGNERA, Nedilson L. *A Escravidão em Aristóteles*, p. 9. Ou ainda, expressando o mesmo desconforto, Marisa Lopes: “O desprezo dos gregos, em geral, e de Aristóteles, em particular, pelos bárbaros e a sua defesa (indigesta) acerca da existência de escravos por natureza não parece ter lesado seu bom senso.” Porém, em seguida acrescenta: “o bárbaro e o escravo não deixam de ser homens, eles conduzem sua vida como se não o fossem, ou melhor, eles não a conduzem. Agindo como bois, se deixam comandar pelo corpo e pelos apetites, em vez de se governarem pela alma e pelo intelecto, como condiz à natureza do homem.” LOPES, *idem*, p.174. LOPES, Marisa. *O Animal Político: Estudos sobre Justiça e Virtude em Aristóteles*, p.174.

³ VENDRAME, Calisto. *A escravidão na Bíblia: com uma reflexão preliminar sobre a escravidão no mundo grego-romano e na civilização ocidental*, 1981, p. 35.

⁴ LEAR, Jonathan. *Aristóteles: o desejo de entender*, p. 292-294. No mesmo sentido de deficiência física, conduz-se a interpretação de Marisa Lopes, seguindo a de Goldschmidt, “segundo a qual a existência de escravos por natureza deve-se a um fracasso da natureza em realizar a forma, dada a resistência da matéria.” LOPES, *ibidem*, p.56)

*assinalar que a condenação ética do escravo por convenção e a aceitação do escravo por natureza era um dilema significativo para Aristóteles que, por testamento, libertou os seus próprios escravos*⁵.

Enquanto alguns entendem que Aristóteles parte da igualdade entre os homens:

*A diferença entre seres humanos é de espécie, e não de grau nem de gênero. Aristóteles sustenta a igualdade da natureza humana, a par das diferenças de personalidade. A desigualdade evidente entre homem livre e escravo não significa uma diferença de natureza. A natureza é idêntica para todos devido à razão, mas a disposição interna desta é extraordinariamente diversa*⁶.

E ainda, alguns entendem que parte da desigualdade:

... que essa desigualdade é natural, em virtude da ordem da natureza em sua totalidade.’ A doutrina da escravidão natural torna-se, assim, uma aplicação específica do princípio geral da desigualdade. Esse era um pressuposto ou paradigma irrenunciável que estava na base de uma ampla gama de observações e unificava uma série de pesquisas desenvolvidas pelo filósofo nos mais variados campos do saber; pressuposto que também encontrava acolhida em grande parte do seu auditório. Poderíamos defini-lo utilizando uma categoria hegeliana, como um pré-conceito...’. E, logo em seguida, aparece o argumento histórico: *“Mas, como explicar as aporias e oscilações que evidenciamos no seu argumentar? Acredito que possam significar um debate com outro paradigma ou pressuposto alternativo (debate que acontece, antes de tudo, na mente ou na consciência do próprio Aristóteles) que não tinha a força de se estabelecer como dominante, porque as condições históricas ainda não estavam ‘maduras’ para tanto. [...] De fato, Aristóteles representa, naquele momento histórico, as concepções de uma formação histórico-social que estava entrando rapidamente em decadência: a polis grega*⁷.

Diante disso, para estudar as assertivas de Aristóteles sobre o assunto, nada melhor do que fazer referência aos próprios textos do filósofo. Ao longo da exposição, procurar-se-á mostrar que o problema levantado por Aristóteles a respeito da escravidão, a nosso ver, não é o mesmo que a tradição viu, pois para o filósofo, a questão fundamental a ser respondida não pergunta pela humanidade do escravo – que, como se verá, não era para ele um problema –, mas antes ele pretende responder a seguinte questão: é ou não legítima a escravidão?

3. A teoria da escravidão natural na *Política*

3.1 Por que na *Política*?

⁵ ARISTÓTELES. *Política*, p. 23. Todas as demais referências ao texto aristotélico da *Política* foram retiradas desta tradução portuguesa.

⁶ *Idem*, p. 25.

⁷ TOSI, Giuseppe. *Aristóteles e a Escravidão Natural*, p. 97-99.

A *Política* é a obra mais madura de Aristóteles, sendo fruto do “*essencial de mais de quarenta anos de investigações da ‘filosofia das coisas humanas’*”⁸.

Para Aristóteles a *Política* é central no âmbito da Filosofia Prática⁹ porque a ela pertence o estudo do bem supremo¹⁰, como ele próprio enuncia logo à abertura da *Ética a Nicômaco* (ela própria a primeira parte da *Política*¹¹):

Ninguém duvidará que o seu estudo pertença à arte mais prestigiosa e que mais verdadeiramente se pode chamar a arte mestra. Ora, a política mostra ser dessa natureza, pois é ela que determina quais as ciências que devem ser estudadas num Estado, quais são as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto; e vemos que até as faculdades tidas em maior apreço, como a estratégia, a economia e a retórica, estão sujeitas a elas. Ora, como a política utiliza as demais ciências e, por outro lado, legisla sobre o que devemos e o que não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger as das outras... (EN 1094a305 a 1094b7)

A *Ética a Nicômaco* apresenta o bem humano tomado do ponto de vista do homem e de seu aprimoramento como projeto individual ou, como diz Aristóteles, ela trata do ponto de vista da parte. Nesse sentido, ela busca esclarecer qual o bem último que o homem pode alcançar e quais os meios para tanto. Ela é dedicada ao tratamento da virtude em geral, bem como das virtudes particulares.

Assim, ela integra o projeto de educação que o legislador da *Política* deve observar no estabelecimento das leis da cidade. Uma comunidade política na qual os cidadãos não cultivam a virtude não pode conduzir à felicidade e, portanto, não pode alcançar a excelência da vida humana.

Aristóteles reconhece, ainda na *Ética*, a importância da *Política*, pois esta vida excelente para o homem não pode ser uma vida vivida isoladamente, já que uma vida “completa” pressupõe a autossuficiência:

[...] o bem absoluto é considerado como auto-suficiente. Ora, por auto-suficiente não entendemos aquilo que é suficiente para um homem só, para aquele que leva uma vida solitária, mas também para os pais, os filhos, a esposa, e em geral para os amigos e concidadãos, visto que o homem nasceu para a cidadania. (EN 1097a10)

⁸ Introdução de Meno Castro Henriques à tradução portuguesa da *Política*. ARISTÓTELES. *Política*, p. 23. Adotou-se esta tradução da *Política* neste trabalho.

⁹ Isto é, no âmbito das ações humanas.

¹⁰ O bem supremo para os homens, que é a felicidade ou *eudaimonia*.

¹¹ “A *Ética Nicomaquéia* é estruturada por um início (EN I. 1-3) e um fim (EN X.9) que, de maneiras diferentes, exprimem uma única mensagem: a **política** é a atividade e o ramo de estudo que trata do assunto considerado na obra. Para nós, *ética* e *política* consistem em dois domínios distintos, no máximo recobrando-se parcialmente. Para Aristóteles há apenas um domínio – o político – concebido em termos éticos.” Schofield, Malcolm. *A ética política de Aristóteles*. In: KRAUT, Richard (Org.). *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*, p. 281.

Da mesma forma, referindo-se ao bem agora do ponto de vista do todo, Aristóteles começa o texto da *Política*:

Observamos que toda cidade é uma certa forma de comunidade e que toda comunidade é constituída em vista de algum bem. 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 [...]. (Pol. 1252b25-30 a 1253a1)

E mais adiante completa a idéia:

A cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de auto-suficiência. Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa [...] Além disso, a causa final o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e a auto-suficiência é, simultaneamente, um fim e o melhor de todos. (Pol. 1252b25-30 a 1253a1)

De fato, em Aristóteles, há uma analogia entre o bem humano e o bem da cidade. O bem humano, que é a felicidade, não pode se dar sem o desenvolvimento das virtudes particulares no homem. Mas, para uma vida autossuficiente ou para o viver bem é preciso cultivar ainda o bem político que é, na cidade, a distribuição da justiça¹². A justiça também é uma virtude, precisamente a virtude que pressupõe todas as demais virtudes (Pol. 1283a38), pois é a virtude voltada para o outro¹³. Como se verá mais adiante, o escravo natural tem algo de alheio a estes bens, sendo deste modo um tanto estranho à *Política*, o que não significa que ele não “faça parte” na cidade.

Por ora, o mais importante a observar é que é na *Política* que Aristóteles discute o tema da escravidão de forma detalhada. Além daquela, também se pode encontrar referência ao escravo natural nas *Éticas a Nicômaco e a Eudêmo*, e por fim nos *Econômicos*, pois estes, como o texto da *Política* já anuncia, são dois âmbitos que dizem respeito ao escravo: a sua situação considerada do ponto de vista do bem humano e da virtude e a sua função na família, campo regido pela economia.

¹² “Em todas as ciências e artes, o fim em vista é um bem. O maior bem é o fim visado pela ciência suprema entre todas, e a mais suprema de todas as ciências é o saber político. E o bem, em política, é a justiça que consiste no interesse comum.” (Pol. 1282b15)

¹³ Nesse sentido, Aristóteles afirma que: “[...] os que se interessam pela boa legislação indagam acerca das virtudes e dos vícios cívicos. A conclusão clara é a de que a cidade que é verdadeiramente cidade, e não apenas no nome, deve preocupar-se com a virtude. Se assim não fosse, a comunidade política decairia numa aliança que apenas se distinguiria pela contigüidade local de outras alianças, em que os membros vivem a uma certa distância uns dos outros. E a lei também tornar-se-ia um simples convênio – ou na frase do sofista Licofronte “uma garantia dos direitos do homem” – mas incapaz de tornar bons e justos os cidadãos.” (Pol. 1280 b5-10)

Em nenhuma das outras várias obras de Aristóteles o escravo natural está em questão, nem mesmo nos tratados biológicos ou psicológicos¹⁴. Não considerar este ponto é um dos primeiros equívocos na apreciação da concepção aristotélica sobre a escravidão natural. Isto é, da natureza do todo (comunidade política) e de suas partes componentes (homens), trata-se na *Política*, de modo que é acertado dizer que para Aristóteles a ciência da natureza, pelo menos no que diz respeito às coisas humanas, é a *Política*¹⁵ e não a *Biologia*, nem mesmo a *Psicologia*.

Este pensamento de Aristóteles, ao contrário do que modernamente se considera, mescla natureza e cultura, amálgama indissolúvel de uma natureza que no homem é política. Daí sua conhecida afirmação de que “*o homem é, por natureza, um ser vivo político.*” (Pol. 1253a5)

Nesta fórmula, está sem dúvida presente a *Biologia*, pois o homem é também um animal, no entanto note-se que é um animal de natureza diversa dos demais animais o que é indicado por Aristóteles quando utiliza o político para qualificar o ser vivo e não o inverso. Com isto ele quer dizer que a natureza do homem é distinta não pelo que da *Biologia* participa nele¹⁶, e sim pelo que ele tem de político, isto é, “*possuir a palavra*”, “*o discurso*” e “*sentir o bem e o mal, o justo e o injusto*” (Pol. 1253a5-15).

Deste modo, as distinções entre o homem e os demais animais pode ser objeto da *Biologia* em termos de gênero e espécie, porém nada neste critério permite distinguir entre os homens. Do ponto de vista biológico todos os homens são iguais, o critério que situa as

¹⁴ A saber, na *História dos Animais* e *Da geração dos Animais* ou ainda no *De Anima*.

¹⁵ Mendo C. Henriques explica com clareza este ponto: “Aristóteles nunca perde de vista a coincidência entre o ponto de partida e o ponto de chegada: a política é a actualização da natureza humana. Pelo caminho, fica o campo extensíssimo da ação humana, delimitado pela teoria antropológica no início da *ética* (Livro I) e pela descrição do melhor regime no final de *Política*. O procedimento desta filosofia das coisas humanas (*philosophia Peri ta anthropolina, Ética a Nicômaco*, X, 10, 1181b15) é descritivo e valorativo: para compreender a unidade política, é preciso compreender o homem que dela faz parte; e se tivermos noção de actualização da natureza humana podemos ter critérios para julgar o valor da cidade-estado. Assim se compreende que o texto da *Política* que chegou à posteridade constitua a *segunda* parte de uma ciência política (episteme politike) cuja *primeira* parte é a *Ética*. A ética estuda o que é o bem supremo, a partir do conhecimento da natureza humana e procurando saber em que consiste a felicidade (*eudaimonia*). A finalidade da ciência política é estudar o bem humano na vida política sendo a *eudaimonia* da polis mais completa que a do indivíduo (1094b7-1). [...] O que a filosofia das coisas humanas abrange, é impressionante: a ética como ciência do caráter do homem de bem; a política como ciência da natureza, forma e ciclo das unidades político-sociais; a supremacia da justiça; os critérios aristocráticos da cidade; a recomendação da classe média; a fundamentação da justiça na amizade. Por tudo isto, a filosofia prática ocupa o topo da hierarquia das ciências práticas; o seu objeto engloba todas as ordens sociais e actividades humanas e os seus critérios servem para ler, avaliar e influenciar a vida em comunidade. Introdução de Meno Castro Henriques à tradução portuguesa da *Política*. ARISTÓTELES. *Política*, p. 36-37.

¹⁶ Ou ainda daquilo com o que ele compartilha com os animais.

diferenças naturais entre os homens, nesse sentido, tem de pertencer àquilo que nele é distintivo de sua humanidade, vale dizer o ponto de vista ético e político.

Do que ficou dito, já se pode entrever que o problema que a tradição situa em Aristóteles está mal colocado. Não se trata, absolutamente, nesta condição “natural” do escravo de um “natural biológico”. É fundamental perceber a complexidade e a ambiguidade com que Aristóteles emprega o termo natureza¹⁷.

De resto, este é o método aristotélico por excelência, distinguir entre os vários modos ou sentidos em que algo se diz, como ele próprio afirma várias vezes: “*o ser se diz de muitos modos*”, lê-se na abertura da metafísica, *a justiça se diz em muitos sentidos*¹⁸, nas páginas da Ética a Nicômaco, de tal forma que se pode acrescentar, embora o filósofo não o diga, que também a natureza e mesmo a natureza humana, se diz de muitos modos. Deve-se ter isso em consideração na análise propriamente dita dos trechos que contemplam a escravidão natural, a qual se iniciará a seguir.

3.2 A relação senhor/escravo e a família

Começemos, pois, de onde Aristóteles começa, quer dizer, distinguindo a comunidade política das demais formas de associações. De acordo com ele, deve-se proceder do seguinte modo:

[...] temos de analisar um composto até os seus elementos mais simples (que são as mais pequenas partes do todo) assim também examinaremos as partes componentes de uma cidade, vendo melhor como as diversas formas de autoridade diferem entre si, compreendendo de modo positivo cada uma das funções mencionadas. (Pol. 1252a20)

Conforme Aristóteles, a comunidade política (todo) possui partes que a compõem, como por exemplo, o casal, a família, as aldeias. Aristóteles nota, inicialmente, que “*não pensam bem*” os que consideram que governar uma comunidade política é o mesmo que ser senhor de uma família, ou mesmo chefe de uma aldeia. Isto ocorre porque uma comunidade política¹⁹ não é uma grande família, como se apenas o critério numérico do maior número de subordinados pudesse alterar-lhe a natureza. A diferença é qualitativa, diz Aristóteles, porque

¹⁷ Essa complexidade ficará mais clara ao longo deste trabalho.

¹⁸ EN 112925-30 e 1130b5-10.

¹⁹ Ou cidade.

comandar sobre livres não é o mesmo que comandar sobre não-livres. O que está em jogo, na verdade, são formas de autoridade diferentes.

A partir destas considerações iniciais, a primeira questão que se levanta é a de saber qual forma de autoridade exerce o senhor sobre o escravo. Seria uma autoridade propriamente política? De qual parte componente da cidade participa o escravo? E, ainda, qual a sua função? Já que o filósofo grego afirma que “*tudo é definido segundo a sua capacidade ou função*” (Pol. 1253a20-25) no todo.

Aristóteles principia por dizer que é da natureza de um animal político associar-se: “*Quem for incapaz de se associar ou que não sente essa necessidade por causa da sua autossuficiência, não faz parte de qualquer cidade, e será um bicho ou deus*” (Pol. 1253a25), mas não um homem.

Em todos os homens existe uma tendência natural para associar-se, são exemplos desta associação “natural” a união entre macho e fêmea para a procriação e a associação entre senhor e escravo em vista da segurança de ambos. Com isto o filósofo visa evidenciar as formas universais de colaboração, da qual a própria cidade faz parte, ainda que ela tenha outra finalidade²⁰.

Neste início da Política, pode-se encontrar a primeira menção ao escravo natural, quando Aristóteles afirma que esta associação entre senhor e escravo resulta de interesses convergentes, uma vez 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.*” (Pol. 1252^a25-30)

Para Aristóteles, não existem apenas escravos naturais, mas também senhores naturais. A principal característica de um senhor ou daquele que naturalmente governa é a *capacidade de previsão*²¹. A cidade que não possuir ninguém que “*mande por natureza*” é uma comunidade inteiramente de escravos, situação que Aristóteles atribui aos bárbaros²².

²⁰ Ou seja, o bem viver, enquanto a família e seus “elementos menores” visam imediatamente suprir as condições necessárias à sobrevivência, como a procriação e a segurança.

²¹ “A prudência é a única virtude peculiar ao governante.” (Pol. 1277b25).

²² Os quais, ademais, nem sequer diferenciam entre a condição da mulher e do escravo, diz Aristóteles. A relação de comandante-comandado entre marido e esposa não é a mesma do escravo. A primeira é uma relação normativa constitucional ou aristocrática e a segunda é despótica. Aristóteles entende isso como uma prova de que a natureza não é mesquinha, pois ao invés de forjar uma ferramenta para todos os propósitos, ela provê várias ferramentas especializadas, ou seja, institui grupos humanos funcionalmente diferentes²². Essa diferenciação, portanto, é favorecida pela natureza, não é contrária a ela. Ver Pol. 1259a39 a 1259b3; EN 1160b32 a 1161a1; EE 1241b27-32; Pol. 1252b5.

Como se verá, esta capacidade de prever, a *prudência*²³, que é também a principal característica do cidadão, está ausente no escravo. Se poderia então dizer que o que distingue um escravo natural de um senhor é a força física? Deixemos, por ora, esta questão para tratar mais a frente, já que Aristóteles tem mais a dizer sobre ela.

Neste ponto da investigação política, o filósofo quer, sobretudo, mostrar quais são as partes que compõem a cidade, sendo a primeira delas a família e seus integrantes: senhor e escravo, marido e mulher, pai e filho. Estas associações consistem nos mais pequenos elementos da administração da casa. A cada uma dessas relações corresponde uma capacidade. Isto é, a capacidade de ser senhor, de ser marido e da procriação. E, segundo Aristóteles, o que deve ser tratado em primeiro lugar é aquela relação cuja função visa fornecer “*as necessidades indispensáveis da existência*” (Pol. 1253b), precisamente a relação senhor/escravo.

Aristóteles situa o escravo na família, a qual não é da mesma natureza que a cidade, visto que nesta se estabelecem as relações propriamente políticas que pressupõem cidadãos livres e iguais. A família, segundo a concepção do filósofo, é regida pela Economia, ou como ele a chama pela “*arte de adquirir bens*”. Nisto Aristóteles se afasta novamente do pensamento moderno, no qual a Política e a Economia não se distinguem. Para ele a Economia rege, por excelência, as relações no âmbito privado, não diz respeito ao âmbito público. A relevância dessa observação é a de que a justiça não se aplica na família, nela há, no máximo, uma “*justiça por semelhança*”. Daí que a relação senhor e escravo, ou melhor, a forma de autoridade exercida pelo senhor sobre o escravo, seja a despótica.

A autoridade despótica é a mesma que se exerce no regime desviado da Tirania, no qual o tirano, abolindo a liberdade de seus súditos, governa sobre não-livres²⁴. O governo do senhor sobre os seus escravos é desta natureza, um governo sobre não-livres²⁵.

²³ Segundo Zingano, “A prudência ou a deliberação moral propriamente dita é uma apreensão verdadeira dos fins.” E mais adiante a detalha melhor: “A prudência será a retidão da deliberação sobre os meios com respeito a um fim que é bom. Há duas condições que devem ser satisfeitas. De um lado, o hábito moral põe o fim; de outro lado, a habilidade intelectual encontra os melhores meios para alcançá-lo.” ZINGANO, MARCO. *Notas sobre a deliberação em Aristóteles*, p. 96-114, 1998.

²⁴ E é por isso que se trata de um regime desviado, um regime correto é aquele que tem por princípio um governo que se exerce sobre homens livres, e sobretudo, que atende ao interesse comum, conforme fórmula que ainda explanaremos. Lembrando também que a aptidão do cidadão é bivalente: deve ser tanto a de comandar sobre livres, quanto a de ser comandado por livres: “não pode mandar bem quem nunca obedeceu.” (Pol. 1277b10-15)

²⁵ Há, contudo, uma diferença para com o governo das Tirantias, é que o senhor não abole a liberdade do escravo, mas é o próprio escravo quem não a possui. Assim, trata-se de um governo despótico do ponto de vista de quem aprecia o escravo. Isto é, do ponto de vista de um senhor. Já para o escravo, o governo do senhor não se mostrar enquanto tal. Essa assertiva se tornará mais clara ao longo do trabalho.

Há mais a dizer sobre o escravo natural o qual cumpre, na família, a função de um “*bem de primeira necessidade*”, uma “*propriedade viva*” ou um “*instrumento animado*” (Pol. 1253b25-35). A primeira observação de Aristóteles sobre a condição do escravo como uma propriedade, quer dizer, um instrumento, é que há uma distinção entre instrumentos animados e inanimados. Por exemplo, o tear não tece sozinho, precisa ser movido por outro, razão pela qual é um instrumento inanimado. Ademais, o tear é um instrumento de produção já que além do uso que se faz dele, destina-se à produção de outros bens. Porém, de nada adiantaria possuir todas as ferramentas sem possuir um instrumento que as ponha em “ação”. O escravo, em uma primeira acepção, é um instrumento de ação, porque move todos os demais instrumentos²⁶: “*a vida é ação, e não produção, pelo que o escravo é um ajudante a incluir entre as coisas que promovem a ação*” (Pol.1254a5-10).

Em um segundo sentido, cabe considerar que ambos os instrumentos (de ação e de produção) são necessários para a vida, mas a vida é em si mesma ação e não produção. Ela consiste no desenrolar da natureza humana através do desenvolvimento de suas potencialidades. Ora, os escravos são instrumentos que permitem ao senhor desenvolver sua plena realização humana, já que por meio de sua ação liberam tempo livre ao senhor que assim pode cumprir sua natureza de homem livre, de cidadão, ou uma atividade mais próxima dos Deuses que é a filosofia.

Isto faz ver a importância do escravo para o senhor, sem dúvida o mais importante dos instrumentos para a vida. Aristóteles descreve o escravo natural, então, através de sua faculdade: servir a um outro no sentido de fazer parte nele.

Por outro lado, sendo um instrumento, o escravo jamais pode ser um fim em si mesmo, precisamente porque ele é um meio de outro, do senhor. Em outros termos, o escravo não é valioso por si mesmo, mas apenas enquanto pertence ao senhor. Por isso Aristóteles sustenta que o escravo é uma parte do senhor, a querer dizer que o que possui valor é a unidade de composição do todo que disso resulta, a comunhão entre senhor e escravo e a colaboração que ambos extraem disso.

²⁶ O escravo age como agiria o próprio senhor se fizesse uso dos instrumentos inanimados, motivo pelo qual Aristóteles diz que o escravo é uma propriedade viva, quer dizer parte do senhor: “*o termo ‘propriedade emprega-se do mesmo modo que o termo ‘parte’: a parte não é apenas parte de outra coisa, também lhe pertence inteiramente 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.*” (Pol. 1254a14)

Eis, então, descrita a natureza e capacidade do escravo, ou ainda, a sua função: “*aquele que, por natureza, sendo humano, não pertence a si próprio mas a outrem, é escravo por natureza.*” (Pol. 1254^a15)

3.3 A alma servil

Agora podemos voltar àquela questão já surgida a qual perguntava se o critério de Aristóteles para distinguir o escravo natural de um senhor natural é uma compleição física avantajada. Vejamos o que o próprio filósofo considera:

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 cidadãos (que se divide em atividades de guerra e de paz). Mas o oposto também ocorre com frequência; há escravos com corpos de homens livres, e outros com almas. Uma coisa é muito clara: se os homens livres se distinguissem apenas pelo corpo, superiorizando-se aos demais como estátuas dos Deuses, então todos concordariam que todos os inferiores deveriam ser escravos. E se tal fosse verdade em relação ao corpo, ainda mais justamente tal distinção se aplicaria a alma; não é, porém, tão fácil ver a beleza da alma como a do corpo. (Pol. 1254b25-35)

De fato, não é assim tão facilmente observável à primeira vista aquilo que realmente distingue um escravo de um senhor. É por isso que os apontamentos seguintes do texto aristotélico são dedicados a esclarecer este ponto.

Aristóteles mostra qual a peculiaridade do escravo diante do que ele considera como o bem humano. Ou seja, em que medida o projeto de aprimoramento individual das virtudes com vistas à felicidade discutido nas *Éticas* é alcançado pelo escravo natural. Trata-se, portanto, do que segue: “*temos de considerar se existem ou não homens que, por natureza, tenham índole de escravo, e se é melhor ou mais justo serem assim, ou se pelo contrário, toda a escravidão é contrária a natureza.*” (Pol. 1254a15-20)

E já se pode adiantar aqui, um segundo equívoco na interpretação sobre a escravidão. O escravo natural não é um erro da natureza, qualquer discrepância entre forma e matéria na sua formação, ou outra forma de deficiência “física” natural. Encontra-se nesta interpretação a natureza entendida como Biologia ou Psicologia, para aqueles, por exemplo, que sugerem que o escravo natural de Aristóteles seria uma espécie de débil mental²⁷.

²⁷ Traço este característico da escravidão moderna (séculos XVII, XVIII e XIX) que classifica as sociedades em evoluídas e primitivas e os homens em raças superiores e inferiores, situando a debilidade como impureza de sangue, como sabidamente se procedeu na descrição, sobretudo, dos africanos e dos indígenas, não por acaso as sociedades escravizadas, ou mesmo dos judeus, dos quais se procurou o extermínio. De modo algum está dado que este fosse o entendimento dos antigos sobre a escravidão, que como já observamos é muito mais cultural (ética e política) do que naturalmente biológica ou psicológica. Sobre estas considerações remetemos o leitor ao

O que se extrai do parágrafo acima citado é que a limitação do escravo natural é uma limitação da alma, não do corpo, daqueles homens que naturalmente tem uma “*índole de escravo*”, o que é na verdade “*conforme à natureza*.”

O texto em sequência ao acima citado traz o mesmo tema: “*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.*” (Pol. 1254^a20-25)

Poderia isto querer dizer que a distinção entre senhor e escravo é dada com o nascimento? A nosso ver não é esta a melhor interpretação, pois o próprio filósofo continua o texto e fornece um exemplo deste modo de distinção:

Existem muitas modalidades de governar e ser governado, mas é sempre melhor quando os governados são melhores: por exemplo, o governo exercido sobre os homens é melhor do que o exercido sobre os animais; aquilo que é produzido pelo melhor dá um melhor resultado. Onde um elemento governa e outro é governado, encontra-se numa tarefa determinada. (Pol. 1254^a25-30)

Entre homens e animais, diz Aristóteles, se aplica uma tal distinção desde o nascimento, e de fato, trata-se aqui de duas espécies diferentes do gênero animal, de uma distinção biológica. De resto o que se afirma é que é melhor o governo que se estabelece sobre os melhores. Assim, é melhor governar sobre livres que sobre não-livres, é melhor governar sobre escravos (precisamente porque são humanos e não o contrário) do que sobre animais, é melhor governar sobre animais domésticos do que sobre animais selvagens.

E todos os exemplos que vêm a seguir, expressos numa série de analogias, são formas de confirmar estas várias “*modalidades*” de um fenômeno que é universal, a dizer, as várias formas de colaboração que se estruturam sempre do mesmo modo: há um elemento que comanda e um é que comandado, há continuidade entre eles ou há descontinuidade²⁸.

Em primeiro lugar um ser vivo é composto pela alma e pelo corpo; o primeiro é o governante por natureza, o segundo o governado. [...] Dizemos pois, que é no ser vivo que primeiro encontramos a autoridade de um senhor ou de um governante. A alma

artigo de C. F. Goodey “*Politics, Nature and Necessity: Were Aristotle’s slaves Feeble Minded?* (Política, Natureza e Necessidade: eram os escravos de Aristóteles de inteligência impotente (débeis mentais)?”. *Political Theory*, p. 203-204.

²⁸ E este sim é um fenômeno universal da natureza: em toda associação há um elemento superior que comanda e outro subordinado que é comandado, sendo a parte mais excelente a que comanda. É o que afirma o filósofo: *Sempre que existe uma combinação de elementos, contínua ou descontínua, para produzir uma realidade como unidade de composição, manifesta-se a dualidade do que governa e do que é governado; e isto, que acontece nos seres vivos, revela uma lei universal da natureza, porque mesmo entre as coisas inanimadas existe, com efeito, alguma autoridade, como sucede por exemplo com a harmonia. Contudo uma investigação neste âmbito levar-nos-ia além do nosso tema.* (Pol. 1254^a30-35)

governa o corpo com autoridade de senhor, enquanto a inteligência exerce uma autoridade política ou régia sobre o apetite. Nestes casos é evidente que é não só natural como benéfico para o corpo ser governado pela alma, tal como a parte afetiva pela inteligência e pela parte que possui razão; já a paridade entre as duas partes ou a inversão dos papéis seria prejudicial em todos os casos. E, mais uma vez, acontece o mesmo no que diz respeito aos homens e aos animais: os animais domésticos são melhores do que os selvagens, e é melhor serem dominados pelos homens, já que assim obtém a respectiva segurança. (Pol. 1254a35 a 1254b 5-15)

Assim, a associação da alma e do corpo integra dois elementos que estão em continuidade sendo que a subordinação do corpo à alma é propriamente servil; já a associação, na alma, da parte que possui razão com a parte afetiva contém dois elementos em continuidade, mas cuja colaboração não é propriamente servil (desde que elas estejam dispostas conforme a natureza, o que não é o caso do escravo, como Aristóteles logo indicará); a associação do homem com o animal que contempla associados distintos entre si e cuja subordinação é servil²⁹.

Ora, a associação entre senhor e escravo não escapa ao que é igual a todas essas formas diversas de colaboração: a sua função, qual seja, a de produzir uma obra comum. É sob este prisma que Aristóteles prossegue o argumento identificando a capacidade positiva do escravo, as quais na verdade são duas, a capacidade corporal de trabalhar e a capacidade de pertencer a um outro:

Por conseguinte, a aqueles homens que se diferenciam entre si, tanto como a alma se diferencia do corpo ou o homem do animal (e têm esta disposição aqueles cuja atividade consiste em fazer uso do corpo, e isto é a melhor coisa que podem dar) são escravos por natureza, e para eles é melhor estarem sujeitos a esse tipo de autoridade, se dermos crédito às distinções acima referidas. É um escravo por natureza aquele que pode pertencer a outro [...]. (Pol. 1254b15-20)

3.4 O escravo natural e o bem viver

Entretanto, o elemento mais decisivo do ponto de vista ético e que explica o que o filósofo entende por “*pertencer a outro*”, só agora vem enunciado: “*É um escravo por natureza [...] também aquele que participa da razão o suficiente para a apreender, sem*

²⁹ Essa classificação é apresentada por Richard Bodéüs no artigo “Os fundamentos naturais do Direito e a Filosofia Aristotélica. In: ZINGANO, Marco. (Coord.) *Sobre a ética nicomaquéia de Aristóteles*, p. 339-378.

contudo a possuir; os animais distintos do homem nem sequer são capazes de participar da fora sensitiva da razão; apenas obedecem passivamente à impressões³⁰.” (Pol. 1254b20-25)

E cabe acrescentar outra passagem sobre o mesmo tema, na qual Aristóteles fala sobre as virtudes de cada um dos integrantes da família referindo-se, para tanto, ao “*estudo da alma*”:

Com efeito, também esta possui por natureza um elemento governante e um que lhe subordina, ambos com as suas virtudes próprias: um dotado de razão e o outro desprovido dela. O mesmo se aplica claramente aos restantes casos, posto que na maior parte deles há por natureza, um elemento que manda e outro que obedece. De fato, o homem livre manda no escravo, da mesma forma que o marido na mulher, e o adulto na criança. Nesses casos, as partes da alma estão presentes em todos esses seres mas dispostas de modo diferente. 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. (Pol. 1260a 5-10)

Para entender com a clareza possível o que Aristóteles quer dizer com este novo argumento é preciso recorrer aos estudos nos quais ele distingue entre duas capacidades ou potências diferentes da alma humana e estuda as virtudes correspondentes a cada uma delas. Estes escritos podem ser encontrados nas duas *Éticas*: a *Nicômaco* e a *Eudemo*.

Na *Ética a Nicômaco* lê-se o seguinte:

A vida parece ser comum até as próprias plantas, mas agora estamos procurando o que é peculiar ao homem. Excluamos, portanto, a vida de nutrição e crescimento. A seguir há uma vida de percepção, mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, pois a vida ativa do elemento que tem um princípio racional; desta uma parte tem tal princípio no sentido de ser-lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo e de exercer o pensamento. E como a vida do elemento racional também tem dois significados, devemos esclarecer aqui que nos referimos à vida no sentido de atividade; [...] a função do homem é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional. (EN 1097b30 a 1098a10)

Deve-se chamar a atenção, para o fato de que é comum a *todo* homem possuir um princípio racional ou a racionalidade, entretanto, Aristóteles detalha melhor os dois campos de atuação desta racionalidade ou as duas potências da alma. Quanto a estas duas, nem todos os homens a possuem. Ao escravo falta a capacidade deliberativa como o filósofo diz na *Política*.

³⁰ A diferença indicada por Aristóteles, é que os escravos são responsivos à razão e os animais não-humanos não o são.

Para compreender essa afirmação, é preciso entender em que consiste a deliberação e onde ela se insere, pois segundo o filósofo grego, existem duas “formas” de razão, a prática e a técnica ou teórica.

A primeira diz respeito à sabedoria prática e à ação, enquanto que a segunda tem a ver com arte e produção. Vejamos agora este ponto com mais cuidado, visto que Aristóteles afirma que a função propriamente humana é uma atividade ou um fim em si mesmo.

Logo nas primeiras linhas da *Ética a Nicômaco* Aristóteles explica que existe mais de um tipo de fim: 1) há as atividades produtivas que visam obter algo ao final, precisamente o produto e; 2) há as atividades que visam com seu exercício apenas a elas mesmas, como, por exemplo, o ato de jogar damas. A produção é extrinsecamente valiosa, uma vez que só obtém valor a partir do produto. Já a boa ação é intrinsecamente valiosa (escolhida por si própria). Além disso, a arte ou produção nunca diz o que se deve fazer, apenas o que se deve fazer para fabricar o produto. A resposta à questão “vale a pena fabricar produto?” precisa ser buscada em outro lugar, mais precisamente na razão prática, ela sim arquitetônica.

Eis porque os escravos, segundo Aristóteles, não podem atingir a *eudaimonia*, que consiste numa atividade virtuosa e está para além do escopo da razão técnica. Por este motivo o que Aristóteles nega aos escravos é a razão prática, permanecendo presente a razão técnica.

Em que consiste exatamente não raciocinar de modo prático? Em primeiro lugar, trata-se de uma dificuldade na deliberação que precede a escolha moral. Isso significa dizer que o raciocínio instrumental é pleno, ou seja, aquele que considera o que pode ser feito para alcançar um objetivo, porém Aristóteles exige mais para as ações virtuosas. As ações virtuosas requerem o raciocínio prático, vale dizer é preciso saber o que pode ser feito para alcançar um fim com a ação ainda sendo boa. Deste modo, a deliberação tem de ir mais além porque ela integra a multiplicidade de fatores morais relevantes.

Por deliberação se pode entender o raciocinar para trás a partir de um fim já estabelecido e no sentido de implementá-lo (*EE* 1226b12-13): em razão disso que se quer alcançar, deve-se fazer isso. Trata-se da causa final, pois ela explica porque essa é a coisa a ser feita (*EE* 2.10, 1226b25-9). Nos humanos a ação é mediada por um entendimento de sua causa (final) ³¹.

³¹ O que não ocorre para com os animais que se conduzem em resposta ao perigo ou prazer transmitido por meio das percepções. Ou seja, eles não entendem causas. Por outro lado, as crianças crescem com essa capacidade, pois se tornam capazes de deliberação (pelo menos algumas delas, na concepção aqui exposta). Elas possuem essa capacidade mas ainda não madura, ou nos termos de Aristóteles, apenas em potência (*Pol.* 1260a5-10). Já os

A deliberação é importante porque não pode haver felicidade sem ação virtuosa nem ação virtuosa sem deliberação³². A *prohairesis* é a escolha deliberada³³. Além disso, ambas são direcionadas aos fins³⁴. Pode-se dizer que os escravos naturais têm dificuldade para reconhecer certos fins³⁵, assim como o bem supremo.

Isto não retira dos escravos naturais toda forma de deliberação, pois eles conservam a deliberação técnica (dos fins “instrumentais”): eles são incapazes de deliberação *prática* independente apenas, a qual diz respeito aos fins que não são propostos pelo raciocínio lógico (ou silogismo³⁶), mas pelo caráter.

É possível detalhar um pouco mais a deliberação prática. Aristóteles distingue entre a boa deliberação sem qualificação ou absoluta e a boa deliberação particular em relação a algum fim particular (EN 1142b29-31). A razão (ou sabedoria) prática envolve a deliberação em sentido absoluto, ou seja: “*o poder de deliberar bem sobre o que é bom e conveniente, não sob um aspecto particular, [...] mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral.*” (EN 1140a25-30). Esta espécie de deliberação global é o que falta aos escravos naturais. Malcon Heath assim explica a situação: “*Eles podem executar passos para implementar um objetivo moral particular, mas eles não podem trazer para dentro daquele jogo a*

escravos têm uma certa permanência na ausência da capacidade deliberativa. Não é correto dizer que os escravos naturais permanecem num estado de infantilidade por dois motivos. O escravo adulto participa da razão no alcance de entendê-la. As crianças não são ainda capazes nem sequer de entender a razão, tendo seu comportamento ainda dirigido pelo prazer e pelo perigo. Isto explica a seguinte passagem da Política: “*Eis porque pensam mal os que recusam dar justificações aos escravos, sugerindo que apenas deveriam receber ordens. O certo é que deveríamos dar-lhes razões do seu agir ainda mais propriamente do que às crianças.*” (Pol. 1260b5) Isto é, se os escravos não fossem responsivos à razão não haveria propósito em apelar para ela para com eles. O mestre traz ao escravo a deliberação que ele escravo é incapaz de produzir *independentemente*.

³² EN, 1106b36; 1139a22-3; EE 1234a23-6; EN 3.3, 1113a9-12; 6.2, 1139a23; EE 2.10, 1226b13-23;

³³ EN 3.3, 1113a9-12; 6.2, 1139a23; EE 2.10, 1226b13-23;

³⁴ EN 3.3, 1112b11-15; EE 1226a7-13, b9-13, 27a7-24;

³⁵ Na classificação mais detalhada de Zingano, Aristóteles distingue entre 3 tipos de fins: 1) o fim desejado em vista de outra coisa, como a riqueza; 2) os fins desejados por si mesmos. Ou seja, que seriam procurados mesmo que nada mais resultasse deles, como a virtude, a honra, o prazer, etc.; 3) o fim jamais buscado em vista de outra coisa e que por isso é o mais perfeito de todos, o bem supremo ou sumo bem (felicidade). Os fins podem ser subordinados uns aos outros, porém o bem supremo não se subordina a nenhum outro fim, senão a si próprio: ele é causa e princípio do valor que há nos bens ordinários. Ele é um bem de outra natureza, não se conta ao lado dos demais bens, na verdade, ele os *ordena*. Para Zingano, o sumo bem é um fim de segunda ordem, a dizer, que não se encontra no mesmo plano dos demais fins, mas que se realiza na medida em que se obtêm os outros. Portanto, o sumo bem congrega os demais, trata-se de um “bem inclusivo.” O sumo bem não é um fim ao lado dos demais, ele é “*estes fins em si*”, quer dizer, “*ele os engloba todos numa harmonia de fins*”. O bem supremo é um critério de unidade, ele é o fim mais perfeito porque ordena o todo orgânico. Daí que ele seja o objeto da Política, ciência arquitetônica, que estabelece o fim de todas as demais ciências. Levando isto em conta, pode-se dizer que o escravo natural, enquanto nessa condição, reconhece a primeira sorte de fins, a que chamamos “fins instrumentais ou técnicos” (porque são sempre visados em vista de outra coisa). E possivelmente, da segunda sorte de fins, apenas o prazer. Para maiores detalhes, ver: ZINGANO, Marco. Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles. *Revista Analytica*, p. 104.

³⁶ EE, 1227b22-5, b34-8a2; EN 1151a15-19;

*sensibilidade para um amplo alcance de considerações morais que é necessário se alguém quer atingir a coerência de uma vida que é vivida bem em geral*³⁷.”

Deste modo, como os escravos naturais não são capazes de se engajar na deliberação global, suas ações não são guiadas por uma concepção arquitetônica da boa vida, ao contrário, eles perseguem uma série descoordenada de fins particulares. Trata-se da situação de alguém que não tem na vida um objetivo final.

Numa hipótese extrema, se nada é escolhido por si mesmo, o desejo será fútil, visto que estará sujeito a um regresso infinito. Ou seja, uma coisa é escolhida em vista de outra, que por sua vez visa outra, e assim por diante. Se sempre se pergunta “para quê serve isso?” nada do que se faz tem uma validade intrínseca porque de tudo se requer um resultado que o satisfaça com um valor extrínseco³⁸. Isto importa em dizer que a ação colapsa na produção, ou que toda deliberação se torna uma deliberação técnica. Porém, a validação extrínseca nunca é atingida, em razão do infinito regresso, o que torna a própria deliberação fútil.

O escravo natural, no entanto, age³⁹. Então, a dificuldade que ele possui consiste em uma incapacidade para o raciocínio prático de deliberação *ampla* (ou em vista do todo). Isso significa dizer que o escravo natural não é capaz de fazer julgamentos racionais sobre o que

³⁷ HEATH, Malcon. Aristotle on natural slavery. *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy*, p. 7

³⁸ Ainda, de acordo com Zingano, o regresso ao infinito do desejo na seleção dos fins, pode ser interpretado de duas formas: num sentido vertical e num sentido horizontal. No sentido vertical todos os fins valem igualmente. O que põe termo a série de fins “instrumentais” são os fins em si, como a honra, o prazer, o intelecto e a virtude. Dentre os fins em si, há uma pluralidade, pois eles são diferentes para cada homem. Alguns perseguem a honra, outros o prazer, etc. Todavia, o que decide entre as várias séries de fins em si? Se poderia perguntar a um homem porque ele persegue a honra e ao outro porque ele persegue a virtude, etc. Isto quer dizer que há também um regresso ao infinito entre as séries, agora colocadas lado a lado, pois não há hierarquia entre elas. Neste segundo plano, o horizontal, apenas um critério pode encerrar o regresso ao infinito, o do bem supremo, critério de ordenador por excelência. ZINGANO, Marco. Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles. *Revista Analytica*, p. 71-110.

³⁹ O escravo natural age e tem finalidade na ação, em verdade há para ele finalidades (ações) demais, o que lhe falta é a capacidade para selecionar os fins relevantes, ou ordená-los, porque para tanto é preciso ordenar ou selecionar em vista de algo, de um fim “final” ou mais “supremo”. Assim, pode-se dizer que o escravo possui *um* objetivo final toda vez que ele age, embora ele não delibere sobre seus fins últimos. O que ocorre é que ele não delibera praticamente, no sentido de tornar todos estes fins uma unidade e deste modo atribuir a sua vida um objetivo único (bem supremo) que possa, por sua vez, ressignificar a sua vida tornando-a como um todo valiosa. Em outros termos, por deliberação técnica poderíamos entender o agir, que toma para a ação, fins instrumentais de modo arbitrário. Sem dúvida, neste caso haverá ação, porém não ação virtuosa, já que ela exige levar em conta a prudência na retidão da deliberação sobre os meios com respeito aos fins. Há ainda uma outra situação, a daquele que delibera (praticamente) sobre os meios tomando como bem supremo um fim instrumental, como por exemplo, a riqueza. Assim, os que dedicam a vida a enriquecer depressa, ou a trabalhar muito, não têm apreço pelo cultivo da virtude, a qual exige o ócio e o tempo livre, necessários para desempenhar vida política de cidadão ou a vida contemplativa da filosofia. Para os que delimitam a vida pela riqueza ou pelo trabalho (a maioria segundo Aristóteles), tais como os comerciantes, artesãos, agricultores, pastores, trabalhadores manuais e trabalhadores não qualificados, para os quais é “*mais agradável trabalhar do que exercer a cidadania ou assumir o governo da cidade*” (Pol. 1318b15-20), embora não sejam escravos naturais propriamente ditos, são a eles equiparados, pois desempenham a mesma função. Ver ainda Pol. 1278a5-10; 1319a20-25.

ele deveria fazer com o conceito de vida boa (em geral) para de fato viver bem, ou seja, para viver uma vida humana valiosa⁴⁰.

E recorde-se que o bem político como bem final da cidade e dos homens não é apenas viver, mas viver *bem*. Não se coaduna, desta forma, com o bem do escravo que é apenas viver, de preferência confortavelmente, daí que ele tenha algo de alheio ao projeto político: “[...] *os homens não se associaram apenas para viver mas sobretudo para a vida boa. Caso contrário existiriam cidades de escravos, ou mesmo de animais; mas é impossível existirem cidades de escravos e de animais porque estes não partilham da felicidade nem escolhem o seu modo de vida.*” (Pol. 1280a30-35)

É possível ainda dizer tudo isto de forma surpreendentemente singela, como o fez Richard Bodéüs, mas que só agora se torna compreensível: “*o que impede o escravo de se decidir sozinho, [...] é o fato de não ter objetivo nenhum na vida.[...] Não ter objetivo é, portanto, no caso presente, não se representar nenhuma forma de bem [fim] a perseguir na vida, e não ter diante dos olhos nenhum objetivo futuro que ordene tal conduta ao invés de tal outra.*”

Uma passagem da *Ética a Eudemo* dá base a esta conclusão:

A decisão não ocorre nos outros animais, nem em toda idade, e não é fato do homem não importando em que estado se encontre, porque a deliberação tampouco ocorre aí, nem a idéia do porquê. Certamente, nada impede muitos homens de ter uma opinião no que diz respeito a saber se eles devem fazer tal coisa ou não, mas isso não quer dizer que eles a tenham em virtude de um raciocínio, pois a faculdade deliberativa da alma é a capacidade de considerar um motivo; o fim perseguido, com efeito, é um motivo; é o motivo que consiste em saber por que [...] Da mesma forma, aqueles que não têm objetivo, não são capazes de deliberar. (EE 1266b21-30).

E dito isto, fica mais nítido o contraste com aquilo que define primordialmente um senhor natural: a capacidade de previsão, justamente o que está ausente em um escravo natural, condenado⁴¹ a poder fixar os desejos apenas ao imediato.

⁴⁰ E recorde-se o bem político como bem final da cidade e dos homens: “[...] *o que constitui uma cidade é uma comunidade de lares e de famílias com a finalidade da vida boa e a garantia de uma existência perfeita e autônoma. [...] A finalidade e o objetivo da cidade é a vida boa, e tais instituições fim. A cidade é constituída pela comunidade de famílias em aldeias, numa existência perfeita e autossuficiente; e esta é, em nosso juízo, a vida feliz e boa.*” (Pol. 1280b35-40)

⁴¹ E Bodéüs tem novamente razão em dizer que “condenar” não é exatamente a palavra, pois ao escravo natural esta impotência da alma não se apresenta de modo negativo. Daí que Aristóteles apresente o escravo natural descrevendo o seu ser sob seus traços positivos. “*Não é sua incapacidade que ele põe em primeiro lugar, mas suas capacidades.*” BODEÜS, Richard. *Aristóteles: a Justiça e a Cidade*, p. 368.

Toda essa longa explanação respondeu, portanto, a seguinte questão: “o que é um escravo?”. Isto é, considerou ontologicamente o escravo. Há, contudo, uma questão mais difícil e mais importante: a que consiste em perguntar “porque um homem é escravo?” ou ainda “o que torna um homem escravo?”⁴².

Certamente, Aristóteles, ao longo de seus estudos éticos e políticos, disseminou muitas diferenças que identificam a alma servil, ainda que muitas vezes elas não sejam de logo perceptíveis. Uma delas é a influência que o clima exerce sobre o impulso irracional da alma, o *thumos*, contribuindo para a tendência à subordinação e à docilidade.

Na *Política*, por exemplo, Aristóteles quando fala a respeito do “caráter natural dos cidadãos” sustenta que os Gregos são o meio-caminho geográfico entre os Europeus e os Asiáticos. Um meio-caminho também em termos de inteligência e caráter.

Deste modo, os Gregos são espirituosos e inteligentes; os europeus são cheios de brio, mas carecem em inteligência e espírito técnico; os Asiáticos têm inteligência e espírito técnico, mas não possuem brio. As conseqüências são que o clima europeu produz sobre-estimulação do espírito (*thumos*) ao mesmo tempo em que danifica a inteligência; o clima asiático deixa a inteligência intocada (a técnica, como já se disse), porém produz uma sub-estimulação do espírito. A inteligência prática de qualquer forma não é atingida por nenhum deles.

O *thumos*, assim como o era para Platão, é descrito por Aristóteles como tendo uma função relevante nos homens: “*O sentido de autoridade e de liberdade deriva também em todos os indivíduos desta faculdade [...]*” (Pol. 1328^a5-10). Deste modo, O *thumos* está associado, ao medo e à raiva, e reage a insultos e injustiças (em particular de parte dos amigos)⁴³, mas é também aquilo que nos faz afetuosos àqueles familiares à nós. Ele equipa um homem para comandar sobre outros e ainda para exercer a própria independência (Pol. 1328^a6).

Há uma passagem da *Ética a Nicômaco* em que Aristóteles compara o *thumos* a um ávido servidor: “*como um servo apressado que parte correndo antes de havermos acabado de dizer o que queremos e cumpre a ordem às avessas...*” (EN 1149^a25). Isto para mostrar como uma resposta espirituosa pode ser impulsiva e acabar por tolher a reflexão raciocinada. O *thumos*, portanto, é indispensável, pois adapta o homem à virtude.

⁴² Ou melhor, a “ausência do que torna um homem escravo” como veremos.

⁴³ Pol. 1328^a1-16, EN 1149^a32; pol. 1327^b36-8^a1

O *thumos* também está relacionado aos medos, motivo pelo qual os escravos naturais têm, em regra, como característica do caráter, uma alma medrosa. Porém, isso não é absoluto e o próprio Aristóteles reconhece exceções, como quando se refere ao herói homérico não-Grego Heitor⁴⁴.

A influência que o clima exerce sobre a alma, contudo, não é a nosso ver o mais essencial daquilo que faz de um homem escravo natural. E é possível mostrar como a escravidão natural não pode ser identificada desde o nascimento, porque como se disse, se é escravo na alma, e a partir de algum momento. Trata-se de uma inclinação na alma para a servilidade, o que realmente diz respeito à razão, como Aristóteles diz nas passagens da *Política* e das *Éticas* já citadas. Todavia, para o filósofo, como diz Richard Bodéüs “*a razão é um princípio que não é dado de nascença, mas que se adquire naturalmente com a idade.*” Pode-se citar com lastro desta constatação o que Aristóteles escreve na *Ética a Eudemo*:

A razão tem um princípio natural, porque ele está presente em nós se o crescimento é permitido e não atrofiado – e o desejo também, porque ele se fixa em nós e se encontra presente em nós no nascimento. Ora, em suma, é por essas duas características que definimos o natural: tudo aquilo que se fixa em nós desde o nascimento e tudo que nos é possível adquirir desde que o crescimento foi permitido. (EE 1224b29-34)

O escravo natural não é nem privado de razão ao nascimento e nem é aquele que o crescimento natural privou de razão. Em verdade, toda criança nasce desprovida de razão e vai adquirindo-a naturalmente com a idade. A razão, diz Aristóteles, se adquire naturalmente com o crescimento, e apesar disso a dificuldade do escravo natural é uma dificuldade da razão. Isso significa, em primeiro lugar, que ele a possui, e em segundo lugar que, provavelmente, ele foi privado de tudo aquilo que o mero crescimento por si só não pode conceder naturalmente. Não é o caso, por conseguinte, de um defeito natural, mas de ter faltado tudo aquilo que, não sendo natural, contribui para o pleno desenvolvimento da razão, como, por exemplo, a educação e o hábito⁴⁵.

⁴⁴ EN 1116a17-29; EE 1229a12 e 1230a16-21.

⁴⁵ “O ponto aqui consiste em distinguir o modo de ser da virtude moral. Não há somente virtudes morais; há também, por exemplo, virtudes das funções reprodutivas da alma, que não são levadas em consideração pela análise moral. Do ponto de vista que contempla todos os tipos de virtudes, a distinção será tripartite: a virtudes podem ser ou naturais, ou adquiridas pelo hábito ou, ainda, obtidas mediante o uso da razão. Do ponto de vista restrito, porém, à virtude moral, há dois modos somente. O primeiro consiste na virtude moral adquirida pelo hábito; o segundo consiste na virtude moral (adquirida pelo hábito) acompanhada de razão. Aristóteles chama o primeiro tipo de virtude (moral) natural, ἀρετὴ φυσικῆ. Isto pode ser enganador, pois alguém poderia imaginar que a ἀρετὴ φυσικῆ em questão opõem-se ao mesmo tempo à virtude adquirida pelo hábito e à obtida

Em outras palavras, o escravo natural é aquele em que a razão é o mero efeito natural do crescimento e nada mais. Sua condição é natural porque a adquiriu naturalmente pela privação de tudo aquilo que para a razão era essencial, mas que não é dado com o mero desenvolvimento biológico do ser humano. Por isso Bodéüs afirma, por exemplo, que o escravo natural é “o único homem em estado de natureza na sociedade.” Ele “compreende e raciocina sobre aquilo que lhe dizem e executa bem aquilo que lhe ordenam, mas nada além disso⁴⁶.” O escravo é aquele no qual “a razão se encontra ao abandono.” O que reconduz à ausência de faculdade deliberativa e à impossibilidade de decidir sozinho.

É possível localizar na Política, uma passagem na qual Aristóteles trata do mesmo tema, quando fala (ao legislador) o que é necessário para tornar um homem bom:

Existem três fatores para os homens se tornarem bons e íntegros: natureza, hábito e razão. Em primeiro lugar, é preciso nascer como ser humano e não como qualquer outro animal; além disso com uma certa qualidade de corpo e alma. Há qualidades que de nada servem à nascença porque os hábitos modificam-nas: a natureza fê-las capazes de serem modificadas, pela força do hábito, para melhor ou para pior. Os outros seres animados vivem por um impulso natural, embora alguns sejam tenuemente guiados pelo hábito. Mas o homem, para além da natureza e do hábito, é também guiado pela razão que só ele possui; por isso estes três fatores devem estar sintonizados. Muitas vezes os homens, com efeito são levados a não seguir a natureza e o hábito, se a razão os persuade de que outro caminho é melhor. (Pol. 1332a 40 a 1332b5b)

Zingano assim explica essa passagem: “Há portanto três fatores a distinguir. Primeiro, há o fator puramente natural, o fato de que se é homem e, por conseguinte, se tem a

pelo uso da razão, , sendo-nos dada naturalmente. Isto não é o caso. A análise está agora restrita às virtudes morais; e Aristóteles declara expressamente que “nenhuma das virtudes morais nos pertence naturalmente” (EM II 1 1103^a19). As virtudes morais não são nem naturais nem contra a natureza; nós temos isto sim, por natureza (φύει) a capacidade de recebê-las, e esta capacidade é aperfeiçoada pelo hábito. Em vista desta capacidade natural de recebê-las que é aperfeiçoada pelo hábito, Aristóteles chamnou de natural tal tipo de virtude, mas não se deve esquecer que se trata de uma virtude moral natural, ἀρετὴ ἑθελική, obtida pelo hábito. Talvez tenha sido para evitar este tipo de mal entendido que Aristóteles tomou a precaução de, numa passagem, lembrar que a virtude natural em questão é uma virtude adquirida pelo hábito, ἀρετὴ ἡ φυσική ἢ ἐθελική (EM VII 9 1151^a18). Mediante tal virtude, o homem faz o que deve ser feito. Mas o homem não faz apenas aquilo que deve ser feito; ele o faz também de um certo outro modo, isto é, sabendo, e escolhendo por deliberação o que está fazendo. A diferença reside não no resultado da ação, mas no modo de agir. Em ambos os casos o homem pratica atos justos: pelo primeiro ele faz precisamente o que deve ser feito; pelo segundo, ele faz isto aprendendo as razões em questão. Este segundo modo corresponde à virtude (natural) acompanhada de prudência, isto é, à virtude moral no interior da qual opera a virtude intelectual prática que é a prudência. Aristóteles denomina este segundo modo de virtude (moral) própria, κοινή ἀρετή. A virtude moral própria não pode vir desacompanhada de prudência, pois ela é justamente a virtude moral no interior da qual opera a virtude intelectual do que deve ser feito ou evitado (a prudência). ZINGANO, Marco. Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles. Revista Analytica, p.81.

⁴⁶ BODEUS, Richard. Os fundamentos naturais do direito e a filosofia aristotélica. In: ZINGANO, Marco (Org). *Sobre a ética nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*, p. 366.

capacidade de agir como homem.” A isto denominou-se, neste trabalho, a humanidade na acepção biológica, do mero pertencimento à espécie humana, aspecto certamente preenchido pelo escravo natural. O texto de Zingano prossegue, “*Segundo, agindo de uma forma e não de outra, cria-se o hábito ou a disposição de agir assim e não diferentemente.*” Para o escravo, este segundo aspecto é problemático, pois lhe faltando o hábito e a educação para agir de um certo modo (do melhor modo) sua natureza humana fica como que incompleta. Por fim, termina Zingano, “*terceiro, há a intervenção da razão no interior da virtude moral: aqui está a marca do propriamente humano na ação*⁴⁷”. Ou seja, como o escravo natural foi privado daquilo que somente o hábito e a educação poderiam naturalmente propiciar à razão, o que resulta no terceiro aspecto é a ausência de deliberação prática⁴⁸ e o agir descoordenado, já que no escravo a ação não vem acompanhada das razões por meio das quais se delibera fazer ou evitar algo.

Desta maneira, deve-se entender que ser um escravo natural não é ser propriamente um certo tipo de homem (espécies ou subespécies diversas), mas é sobretudo, sendo já um homem, agir de um certo modo. Isto é, de modo servil⁴⁹. E é dizer mais: se por um lado Aristóteles admite que todos os homens nascem iguais do ponto de vista biológico, isso não implica que nasçam todos igualmente livres. A liberdade é construída⁵⁰, de forma que o que

⁴⁷ ZINGANO, Marco. Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles. *Revista Analytica*, p.80.

⁴⁸ Ausência da faculdade deliberativa no âmbito moral.

⁴⁹ Zingano lembra que a felicidade (o bem em escala humana) para Aristóteles é “agir bem; é feliz quem age bem. E não raras vezes agir bem implica buscar à custa do que nos é vantajoso ou benéfico. Em um sentido relevante, o agente deve fazer algo porque reconhece as razões que qualificam tal ação como o que convém fazer, quaisquer que sejam os fins que estejam a perseguir. Tal consideração retira o dever do império imediato dos desejos e fins.; o eudemonismo aristotélico com efeito, não é uma ética do bem-estar dos indivíduos, mas uma reflexão filosófica sobre o que é isto, bem agir, em uma escala propriamente humana, concomitantemente separada dos animais e do divino, e bem agir acarreta por vezes abandono dos interesses e desejos próprios.” ZINGANO, Marco. Aristóteles: *Ethica Nicomachea I 13 – III 8: Tratado da Virtude Moral*, p. 21-22.

⁵⁰ No caso dos homens naturalmente livres, a liberdade é adquirida de modo natural (neste caso, não por ausência, mas por ação do hábito e da educação), pois tanto os vícios são vícios naturais quanto as virtudes são naturalmente adquiridas, mas em nenhum caso já se nasce vicioso ou virtuoso. Daí que a liberdade pertença aos indivíduos enquanto naturalmente livres, não enquanto humanos (humanidade apenas biológica). Trata-se da complexidade com que Aristóteles utiliza o termo natureza: usa-o em mais de um sentido e não adverte o leitor, Há, contudo, controvérsia sobre este ponto, motivada ao que parece, por uma discrepância entre a *Ética a Eudemo* e a *Ética a Nicômaco*, como explica Marco Zingano: “*É certamente mais do que uma curiosidade observar que, em VI 13 (EN), Aristóteles lança mão de uma divisão da virtude moral em virtude natural e virtude própria que não encontra nenhum apoio explícito no tratado nicomaquéio da virtude moral nem em outros livros da EN, à exceção dos livros comuns. Por outro lado, há uma passagem da EE que se vincula diretamente a esta divisão ausente em EN I 13 – III 8. No que constitui o tratamento eudêmico das virtudes particulares, ao tratar em EE III 7 de certas disposições que são louváveis sem serem virtudes, pois são antes afecções, Aristóteles escreve que, ‘porque são naturais, elas contribuem às virtudes naturais, pois toda virtude, como será dito adiante, ocorre de certo modo natural e de outro modo acompanhado de prudência’ (1234^a27-30). Esta passagem faz claramente alusão a EN VI (EE V) 13 1144b1-17, onde Aristóteles de fato distingue entre virtude natural, a que ou bem temos ao nascer ou bem adquirimos por hábito, e virtude própria, a ‘que*

parece diferenciar os homens, em Aristóteles, é muito mais o adquirido do que o natural, já que estas diferenças se devem, sobretudo, a ter um certo tipo de educação⁵¹. Educação para as virtudes e para a cidadania, projeto das Éticas que deve ser levado a efeito pelo Legislador da Política.

3.5 O escravo natural e as virtudes

Assim sendo, cabe referir quais são as conseqüências que resultam para a alma servil do ponto de vista do alcance das virtudes. Diante do que ficou exposto, fica mais fácil compreender agora a dúvida que Aristóteles levanta quanto às virtudes do escravo, visto que precisamente ele é racional e é homem:

Agora, a primeira questão que se poderia colocar acerca dos escravos é se, para além das virtudes instrumentais e servis, possuem outra virtude mais valiosa do que essas, como por exemplo, temperança, coragem, justiça, e outras disposições morais do gênero. Ou será que não tem nenhum outro mérito senão o que decorre de seus préstimos corporais? Qualquer das alternativas representa uma dificuldade. É que, se por um lado, eles possuem uma certa virtude, em que seriam diferentes do homem livre? Mas, se por outro lado, não tiverem virtude, permanece um embaraço visto que são seres humanos e racionais. (Pol. 1259b20-30)

não se produz sem prudência' (1144b17). O tratado Nicomaquéio da virtude moral também contém uma remissão ao que será examinado no livro EN VI, mas esta remissão somente nos diz que , a respeito do agir segundo a reta razão, "será discorrido mais adiante, sobre isso, sobre o que é a reta razão e como se relaciona com as outras virtudes" (II 2 1103b32-34), sem se comprometer com uma distinção entre virtude natural e virtude própria. Há ainda duas passagens dos livros comuns nas quais aparece o tema da virtude natural. A primeira dela é EN VII (EE VI) 9 1151^a18-19, em que é dito que é a virtude moral "natural ou habitual" que nos fornece uma opinião correta sobre o princípio da ação. O "ou" aqui deve ser entendido menos no sentido de uma disjunção propriamente dita e mais no sentido de uma explicitação: a virtude natural, isto é, a virtude adquirida pelo hábito. Neste mesmo livro comum, um pouco mais adiante, já no primeiro tratado do prazer, é dito que a opinião segundo a qual o prazer não é um bem se apóia em parte no fato que certos prazeres provêm de ações de uma natureza perversa, seja de nascença, como no caso dos animais, seja por efeito do hábito, como os prazeres dos homens viciosos (VII 15 1154^a31-34). Embora não haja expressamente nesta passagem o termo vício natural (que seria o contrário da virtude natural) e ainda que esteja referida como uma opinião em que se baseia uma opinião recusada por Aristóteles, a lição pode ainda assim ser adaptada ao aristotelismo dos livros comuns: vícios adquiridos pelo hábito são vícios naturais. Assim, ao que tudo indica, a ética eudêmica parece consistentemente falar de uma virtude ou vícios naturais, vocabulário que, no entanto, está ausente do texto nicomaquéio, excetuando-se os livros comuns, que, contudo, parecem pertencer originalmente à EE, já por esta proximidade terminológica quanto à divisão das virtudes em naturais e próprias." ZINGANO, Marco. Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles, p. 14-15.

⁵¹ De tal forma que, quando não se teve a educação e o hábito (que gera a persistência na virtude, a constância nas ações retas e o evitar raciocinar apenas de acordo com o imediato), quando houve resistência à educação, ou se ambos não tiveram efeito sobre uma determinada pessoa, a conseqüência é a mesma: conduzir à condição servil.

Perguntar se alguma virtude pode pertencer ao escravo natural é o mesmo que indagar se a escravidão pode, de alguma forma, beneficiar aqueles que possuem uma alma servil. Aristóteles, a nosso ver, diz que a escravidão não existe em vista de beneficiar os escravos por natureza, mas que ainda assim eles obtêm um benefício indireto ou incidental⁵².

Para os escravos naturais a ausência de um mestre natural é pior que serem abandonados a si próprios. Por quê?

O escravo é usado para preencher as funções básicas para o mestre, o que o libera este último do fardo dos trabalhos de baixa qualificação, do que é apenas necessário à sobrevivência. Isso dá ao mestre tempo para se dedicar à ação que é intrinsecamente valiosa. Que espécie de vida é essa de um senhor? Já o dissemos, uma vida de contemplação teórica ou uma vida centrada na atividade política⁵³.

Desta maneira, do ponto de vista do mestre o escravo é instrumental em sua subsistência e intrinsecamente valioso em sua vida. Já o escravo não reconhece tal vida, porque ele não delibera no âmbito da razão prática, necessária para a escolha de uma vida em razão de seu valor intrínseco. Mas isso não significa que ele não possa de todo fazer isso, só que não pode fazê-lo autonomamente. Isto porque ele é responsivo à razão prática de outrem. Vale dizer, se ele serve a um mestre natural ele é capaz de participar e contribuir para uma vida humana intrinsecamente valiosa. Como ele contribui para que o mestre viva uma boa vida, sua própria vida se torna mais valiosa.

Fica mais claro assim a afirmação de Aristóteles de que o escravo é uma parte separada do corpo do mestre (Pol. 1255b11), em cuja relação ocorre uma assimetria, o mestre usa o escravo e isso o permite exercitar as suas próprias capacidades para a ação. O mestre usa o escravo e o inverso não ocorre. Por isso o escravo é que é uma parte do mestre o que mostra como a díade mestre-escravo é um único sistema. O escravo é parte num sistema cujo sujeito é o mestre e que agora é capaz de viver uma vida humana valiosa. Eis porque ele

⁵² Pol. 1278b32-37 e 1254b39 a 1254a5-2.

⁵³ Há divergência sobre qual destas duas espécies de vida é a melhor para Aristóteles em seus intérpretes. Heath diz que a primeira é o “paradigma do bem estar humano” (EN 1178b33), porém que a segunda ainda que secundária é também uma genuína forma de bem-estar humano (EN 1178a9).. Portanto, “*aqueles que são capazes de fazer isto se devotam à filosofia ou à política, devolvendo o gerenciamento de uma família a um gerente (diretor). O gerente é, é claro, ele próprio um escravo. Na interpretação apresentada aqui, embora ele seja dependente da sabedoria prática de seu mestre para toda a direção sobre a política da família (casa), ele é capaz de raciocínio técnico necessário para determinar como o resto dos escravos deve ser dirigido de maneira a implementar aquela política. Como os generais de Xerxes, ele precisa ser capaz de resolver obstáculos logísticos para o cumprimento do projeto do seu mestre; diferentemente deles, ele é afortunado o bastante em ter um mestre que não é ele próprio um escravo por natureza.*” ZINGANO, Marco. Aristóteles: *Ethica Nicomachea I 13 – III 8: Tratado da Virtude Moral*, p. 18.

também se beneficia da escravidão e possui, assim, as virtudes que correspondem à sua função ou capacidades:

Todos devem participar dela [das virtudes morais] mas na medida em que cada um cumpre a função que lhe é adequada.[...] um escravo é útil em relação às necessidades indispensáveis; nesse sentido, apenas lhe basta um pouco de virtude, ou seja, a suficiente para não rebaixar o seu trabalho por intemperança ou desleixo.[...] O escravo partilha a vida do senhor. [...] Resultada claro que o senhor deve ser a causa da virtude que convém ao próprio escravo [...]. (Pol. 1260ª30-40 a 1260b5).

É verdade que, como diz Bodéüs, a alma do escravo natural “*o inclina à sujeição a seu próprio chefe, espontaneamente, sem coação nem violência*” (Bodéüs, 2010, p. 371), o que também expressa a naturalidade da sua sujeição. O proveito que o escravo pode tirar da colaboração com o senhor é garantido pela fusão entre o interesse de ambos, já que o interesse da parte e o do todo (da qual ela é parte) é idêntico⁵⁴. O escravo serve ao senhor e ganha em troca disso proteção, alimentação, segurança, mas não é só isso. Como diz Kraut, se ele estiver sobre o comando de um bom mestre, quer dizer, um mestre natural, e por esta supervisão conseguir desenvolver bons hábitos, se é disciplinado e obediente, e mostra uma medida de temperança durante um longo período de tempo, então ele não precisará mais da supervisão diária do mestre e poderá, então, viver por sua própria conta. Quanto isto se tornar possível a liberdade terá assumido para ele a forma de um bem, quer dizer de algo desejável, de um objetivo a ser perseguido, de um fim intrinsecamente valioso⁵⁵.

Ora, mas tudo o que foi dito até aqui era sabido para Aristóteles: “*Não apresenta qualquer dificuldade uma investigação teórica destas questões nem tampouco conhecê-las a partir do que acontece.*” (Pol. 1254ª20) O que para ele parecia ser um dilema significativo é a questão da legitimidade da escravidão. Ou seja, a questão da escravidão perante o Direito, último tópico deste trabalho.

3.6 A escravidão natural perante o bem político: a justiça e o direito natural

⁵⁴ “[...] dado que a virtude da parte deveria ser consideração em função da virtude do todo [...]” (Pol. 1260b 15)

⁵⁵ Kraut acrescenta ainda que: “*The slave, we must recall, is not a helpless mental invalid. Although he cannot deliberate about de highest ends, he can get by with less, if he has been properly trained. But the only way for him to get this training, Aristotle supposes, is for him to live a long period of time under de close supervision of someone who has considerable power over him.*” KRAUT, Richard. *Aristotle: political philosophy*, p. 297-298.

Aristóteles, como dito, não possui dúvidas de que existe uma escravidão natural: “*É óbvio, então, que uns são livres e outros escravos, por natureza, e que para estes a escravidão é não só adequada mas também justa*”. (Pol. 1255a1)

Qual escravidão é justa? Ele o disse: a escravidão que é natural⁵⁶. No entanto, era um dilema significativo para Aristóteles saber se a natureza⁵⁷ poderia servir de fundamento para o Direito. Ele próprio expressa isto como um problema:

Não é difícil ver que quem defende o contrário também tem alguma razão. Dizemos ‘escravatura’ e ‘escravo’ com um duplo sentido: é que também existem escravos e escravatura em virtude da lei; e essa lei é de certo modo um acordo pelo qual se diz que os despojos da guerra pertencem aos vencedores. Contra a justiça disto muitos juristas movem uma ‘acusação de ilegalidade’ semelhante a que fariam contra um orador na assembléia. (Pol. 1255a5-10)

A escravidão pode ser instituída por lei? Ou melhor, toda escravidão legal é também natural? Aristóteles prossegue: “[...] *consideram nocivo que um homem, só porque pode exercer a violência e tem uma força superior, faça da sua vítima escravo e um subordinado. Mesmo entre os sábios alguns são desta opinião, outros têm outra.*” (Pol. 1255a10-11)

Aristóteles refere à opinião daqueles para os quais a escravidão não poderia ser jamais justa porque toda a escravidão é convencional, isto é, instituída pelas leis dos homens. Deste modo, para estes últimos a escravidão é sempre contrária à natureza⁵⁸ porque é uma *convenção* que se estabelece, em última instância pelo mais forte: “*outros supõem que ser senhor é contrário à natureza porque é a convenção que torna um homem escravo e outro livre; como, segundo a natureza em nada diferem, esta diferença é injusta na medida em que resulta da força.*” (Pol. 1253b20).

Trata-se de uma crítica à visão sofista já enunciada na República de Platão pelo sofista Trasímaco: o direito é o direito do mais forte.

Aristóteles concorda em parte com esta opinião já que se a escravidão resultasse apenas da lei e das convenções ela seria injusta, pois teria grandes chances de abrigar a imposição da coação e da violência do mais forte. O mesmo argumento se aplica à escravidão que deriva da derrota na guerra, sem outro motivo:

⁵⁶ No sentido em que se propôs interpretar “natural” para o filósofo: adquirido de modo natural (por ação ou omissão/ausência).

⁵⁷ Natureza aqui tomada na acepção de lei do cosmos ou de lei universal. Por exemplo, a lei natural determina que o superior subjuga o inferior, o mais forte domina sobre o mais fraco, como se pode notar entre os animais.

⁵⁸ O que ocorre é que estes entendem a natureza em oposição absoluta à convenção. Para eles o que é instituído por convenção (obra dos homens) não é obra da natureza.

Existem outros que tendendo, segundo pensam, para uma certa forma de justiça (já que a lei é uma forma de justiça) consideram que a escravatura na guerra é sempre, e em qualquer parte, justa. Mas contradizem-se porque a causa das guerras pode não ser justa e ninguém pode reconhecer como escravo, de maneira alguma, a quem não o merece ser. Por outro lado, pode suceder que os considerados mais nobres de nascimento se tornem escravos e descendentes de escravos, caso sejam capturados e vendidos. Por esta razão, esses autores não admitem descrever os gregos como escravos, mas apenas aos bárbaros. E mesmo assim, quando referem isso apenas visam o escravo por natureza: de que já tratamos: com efeito, é forçoso reconhecer que alguns são escravos em qualquer parte, enquanto outros em nenhuma parte. (Pol. 1255a21-30)

Ou seja, Aristóteles também concorda em parte com a opinião contrária: “*pode suceder*”, diz ele, que mesmo os mais nobres de nascimento se tornem escravos, para reafirmar o que já havia dito antes: existe apenas uma escravidão justa aquela em que se reconhece um homem como “*escravo em qualquer parte*”. Vale dizer, existe uma escravidão natural e por isto erram os que afirmam que toda a escravidão é convencional porque imposta pela violência e pelo direito do mais forte.

Ao afirmar, entretanto, que a escravidão natural é justa, Aristóteles não disse que a cidade por meio de suas leis poderia instituir juridicamente a escravidão como instituição, mesmo que ela fosse baseada na natureza⁵⁹. Aliás, é isto que está em questão para o filósofo, constituindo-se verdadeiramente como um problema:

É óbvio que a controvérsia tem alguma razão de ser e que nem sempre é verdade que uns sejam escravos por natureza e outros livres. É claro também que tal distinção existe em certos casos, em que é conveniente e justo que um seja senhor, e outro escravo e que um deva ser governado, e o outro exerce o governo para o qual se encontra destinado, a fim de ser de fato um senhor. (Pol. 1255b5)

Para Aristóteles seria temerária uma lei que numa cidade legitimasse a escravidão. Por quê? Ele o disse acima, porque se é certo que existem escravos e mestres naturais, “é claro também que tal distinção existe *em certos casos*”. A lei visa à generalidade dos casos, como então alicerçar toda uma instituição jurídica numa lei de exceção⁶⁰?

Sabendo-se que o critério de distinção entre o escravo e o senhor não é de modo algum visível à primeira vista, pois o filósofo mostrou que o escravo é escravo apenas na alma e

⁵⁹ Aqui se pode entender natureza tanto como a lei universal do cosmo como quanto aquilo que é adquirido de modo natural. Nenhuma das acepções justifica a escravidão legal.

⁶⁰ Deve-se observar que a lei de exceção volta-se contra si mesma, porque ela é uma negação do próprio conceito de lei, enquanto aquilo que é constante, que se repete, que não é parcial ou contingente. Uma lei que tornasse legítima a escravidão enquanto instituto jurídico do Direito seria, no máximo, parcialmente justa, quer dizer, justa nos casos em que ela coincidissem com a escravidão natural. Pertenceria ao que Aristóteles denomina um “justo relativo”. Adiante se trata do assunto com mais detalhe.

ainda a partir de algum momento, não há um critério seguro que possa servir de base para uma lei sobre a escravidão, visto que, como se viu, o escravo não é escravo por nascimento.

Nesse sentido, uma lei que instituísse a escravidão teria grandes chances de cometer injustiça e de submeter à escravidão aqueles que não possuem essa inclinação natural⁶¹. Para estes casos, o que aconteceria é a mera imposição da força e aí então teriam razão os que argumentam que a escravidão seria contrária à natureza, pois não beneficiaria nem ao senhor nem ao escravo:

Mas um exercício errado do poder é contrário aos interesses de ambos; é que a mesma coisa beneficia tanto a parte como o todo, a alma como o corpo, e o escravo é como uma parte do seu senhor, uma espécie de parte animada do corpo, mas uma parte separada do corpo deste. Por esta razão 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 senhor e escravo o são por convenção e violência, sucede o contrário. (Pol. 1255b10-15)

Assim, a escravidão natural é, em Aristóteles, aquela que por ser natural não é instituída por lei. Ela é espontânea⁶², não resulta de nenhuma convenção, mas apenas da “convergência de interesses e amizade recíprocas” que se estabelecem “naturalmente” entre um homem escravo e um homem senhor, designados assim porque o são “naturalmente”, sem coação nem violência.

Por isso Aristóteles via como um problema a instituição jurídica da escravidão no mundo grego, um problema que dividia as opiniões comuns, parcialmente certas e parcialmente erradas como ele procura demonstrar.

Mas isto não é tudo. A análise profunda de Aristóteles sobre a “verdade” que existe nestas opiniões correntes revela algo muito importante sobre a natureza do Direito, irremediavelmente atado à força, e cuja maior expressão de contradição aparece na instituição jurídica da escravidão.

3.7 A escravidão natural e os fundamentos do Direito

⁶¹ Quando se diz “possuir a inclinação natural para a servidão” não está a significar ser escravo desde o nascimento, mas apresentar no tempo presente “naturalmente” essa condição. Condição que resultou de modo natural pela ausência da educação e do hábito para a virtude. Trata-se, como se propõe neste trabalho, da mesma polissemia com que Aristóteles emprega o termo natural na expressão “escravo natural”.

⁶² Com “espontânea”, não se quer dizer que um escravo busca ser escravo, mas que a condição de escravo de um homem não é resultado de uma lei ou convenção e nem mesmo é imposta pela coação ou violência de outro que o reduza à condição de escravo. Quer significar, isto sim, que a condição de escravo se manifesta de forma espontânea: é a própria expressão do ser do escravo (que aparece enquanto tal) assim designado porque age e porta-se de modo servil.

Há um último parágrafo de Aristóteles sobre o tema da escravidão, de interpretação extremamente difícil, no qual Aristóteles se refere às opiniões divergentes sobre a justiça ou injustiça da escravidão:

A causa desta diferença de opinião, e que provoca a sobreposição parcial de argumentos, consiste em que, de certo modo, a virtude, quando adquiriu recursos suficientes, tem grande poder de se impor pela força e o vencedor leva sempre a melhor devido a sua superioridade em algum bem. Por conseguinte, parece que a força não existe sem virtude, e que a discussão visa apenas a questão do que é justo. Portanto, alguns pensam que a justiça reside na benevolência; outros, que a justiça é o poder do mais forte; se estas concepções fossem efetivamente separadas, outros argumentos perderiam toda a força de persuadir, ao pretender que o homem superior em virtude não deveria governar nem dominar. (Pol. 1255a15-20)

Aristóteles reconhece, de fato, algo de natural⁶³ na lei sobre a escravidão: o direito do mais forte que nela se manifesta, ainda que injusto, não deixa de ser uma expressão da forma universal segundo a qual a autoridade daquele que é superior se observa por todo lugar. Isto reconhecem mesmo aqueles que defendem a injustiça da escravidão como contrária à natureza, embora apenas de modo implícito.

Estes últimos denunciam a violência da lei da escravidão, que segundo o filósofo não é apenas da lei sobre a escravidão, mas de toda lei: “*a virtude, quando adquiriu recursos suficientes, tem grande poder de se impor pela força*”. Realmente, o superior é assim considerado porque é “em algo” superior e esta qualidade que o faz superior assegura o seu direito: “*o vencedor leva sempre a melhor devido a sua superioridade em algum bem.*”

O que os adversários da lei sobre a escravidão reconhecem de modo implícito é que a violência não pode ocorrer sem a excelência: “*parece que a força não existe sem virtude*”. E que, portanto, a discussão visa apenas sobre a questão de direito: trata-se de saber se a excelência (ou virtude) pode acompanhar *legitimamente* a força, uma vez que isso já acontece de fato.

Ora, para Aristóteles o fato não é o Direito, embora em “certos casos” eles possam coincidir. Quer dizer, nem sempre a natureza é o fundamento do direito⁶⁴. Nesse sentido, ele

⁶³ Da natureza entendida como lei universal na qual o superior comanda o inferior.

⁶⁴ Natureza entendida como o direito do mais forte, tal qual consagra a lei natural que se observa na terra entre os animais, vegetais, homens, o cosmos ou Deus (natureza sem qualificação). Entretanto, deve-se acrescentar aqui a seguinte observação. A natureza é o fundamento do direito, mas apenas num sentido muito especial, a saber como *natureza do próprio direito*. Nesta acepção especial, a natureza é sempre o fundamento do direito. O que justifica, por exemplo, que uma regra seja justa politicamente é que ela seja feita no interesse de todos, e isso é justificado pela natureza da lei política. Assim, a natureza humana ou a natureza do cosmos ou de deus não é utilizada para fundamentar o direito. Aristóteles faz apelo, às vezes, a leis universais não escritas nem assumidas

concorda com os adversários da lei da escravidão os quais argumentam que agir de modo justo, o agir virtuoso, não pode ser separado da benevolência. Porém, ele concede aos partidários da lei da escravidão (os quais sustentam que o justo é precisamente que o mais forte governe) que o superior ou o mais virtuoso deve comandar: “*se estas concepções fossem efetivamente separadas, outros argumentos perderiam toda a força de persuadir, ao pretender que o homem superior em virtude não deveria governar nem dominar.*”

Assim, tem-se o seguinte. A lei sobre a escravidão é parcialmente justa porque consagra a autoridade universal do superior, sendo nesse sentido natural, como todas as demais formas de autoridade que servem a mesma função de colaboração universal. Por outro lado ela é injusta⁶⁵, como diz Bodéüs: “*O fato de ela ser, em um certo sentido, contrária à justiça, [...], quer dizer que essa lei não protege, como o quer a justiça da autoridade violenta.*” (Bodéüs, 2010, p. 373).

Trata-se, por conseguinte, de uma lei que é no máximo de uma justiça relativa, não de uma justiça sem reservas: é uma lei natural, contudo injusta⁶⁶.

Pode-se citar outro exemplo que Aristóteles fornece do mesmo tipo de lei que a da escravidão: a lei do ostracismo.

A lei do ostracismo é uma disposição legal das democracias (Pol. 1284a15-20), regime que, como é sabido, era considerado por Aristóteles como um regime desviado (Pol. 1279b5-10).

politicamente que todos aceitam, mas não para fundamentar as leis particulares assumidas politicamente e sim para indicar sua possível correção [devo esta importante observação a Prof.^a Inara Zanuzzi (a respeito do modo como se pode interpretar as considerações de Richard Bodéüs), pela qual agradeço imensamente]. Deste modo, para se entender a posição de Aristóteles sobre esta questão é preciso afastar a interpretação tomista do direito aristotélico a qual entende que o filósofo considerava as leis de uma cidade ou o direito positivo como uma particularização *necessária* de um direito ou lei natural. Seria possível chegar à mesma conclusão estudando-se a maneira como Aristóteles concebe o direito natural. Porém, este estudo foge ao âmbito deste trabalho. Para tanto, remete-se ao artigo de Bodéüs, já citado

⁶⁵ Há uma outra passagem do texto da política, em que está em causa o mesmo tema: “[...] *que deve ter a supremacia na cidade? A multidão, os ricos, os notáveis, o melhor de todos, ou um tirano? É evidente que todas essas alternativas apresentam dificuldades. Pois não seria injusto que os pobres pelo fato de serem mais numerosos, repartam os bens dos ricos? Não, por Zeus, pois é justo o que decidiu a autoridade suprema. Mas então em que consistiria a suprema injustiça? Tomemos outro caso. Se uma maioria reparte os bens da maioria, evidentemente que corrompe a cidade. Mas a virtude não destrói quem a possuir nem é destruidora da cidade, pelo que a lei acima referida não pode ser justa; caso contrário seriam justas todas as ações do tirano; o tirano impõem-se pela violência (porque é mais forte) tal como a multidão se impõe aos ricos.*” (Pol. 1281a15-20).

⁶⁶ “*Tal como outros regimes, as leis ou são boas ou más, justas ou injustas. Pelo menos uma coisa é evidente: as leis devem ser estabelecidas de acordo com o regime; e se este é o caso, segue-se que as leis que estão de acordo com o regime correto devem ser necessariamente justas, e as leis que estão de acordo com os regimes transviados são injustas.*” (Pol. 1282b5-10)

É um regime desviado, entre outros fatores, porque toma como critério da distribuição da justiça que todos sejam igualmente livres, e assim faz de todos cidadãos. Porém, como se viu, a existência de escravos naturais atesta que essa igual liberdade não existe, ela é contingente, não universal⁶⁷. A atribuição de igual liberdade a todos, não negligencia apenas os escravos naturais, que mereceriam um tratamento diferenciado⁶⁸, mas também aqueles indivíduos que são muito superiores: “o ostracismo, a seu modo, também tem o efeito de eliminar o exilar os cidadãos que se destacam.” (Pol. 1284a35).

Aqueles que são muito superiores ameaçam o regime democrático que visa à igualação de todos os bens⁶⁹. Desta forma, a lei do ostracismo é uma medida legal de segurança que tem como objetivo resguardar os regimes democráticos da dissolução.

De acordo com Aristóteles, esta lei é justa se considerada do ponto de vista do princípio de justiça das democracias, que persegue a absoluta igualdade dos cidadãos, mas não é justa sem reservas, isto é, absolutamente justa⁷⁰. Ele diz:

O argumento em prol do ostracismo possui alguma justificação quando se funda numa reconhecida superioridade. Seria preferível que o legislador, desde o início, concebesse um regime que não carecesse de tal remédio; só em segundo lugar, em

⁶⁷ Em Pol. 1280a10-15 Aristóteles diz que: “Necessitamos e conhecer bem quais são os princípios da oligarquia e da democracia, e quais são as concepções oligárquica e democrática de justiça. Ambos os regimes defendem uma certa concepção de justiça, mas apenas relativa, e nenhum deles se refere à justiça suprema na sua integridade. Por exemplo: há quem considere que a justiça consiste na igualdade. Assim é, com efeito, mas não para todos e apenas para os que são iguais. Outros consideram que é justa a desigualdade; e na verdade assim é, mas unicamente para aqueles que são desiguais e não para todos. [...] E como a justiça é relativa às pessoas, e uma justa distribuição é aquele em que os valores relativos das coisas correspondem aos das pessoas que as recebem – ponto que já tratamos na *Ética*”. Assim, oligarcas e democratas “estão induzidos em erro porque falam de uma justiça relativa mas presumem estar a falar de uma justiça absoluta.”

⁶⁸ Trata-se da aplicação de um princípio de justiça distributiva. Por *justiça distributiva* se pode entender a atribuição a pessoas de divisões de bens. Essa distribuição será considerada justa apenas se pessoas iguais receberem parcelas iguais. Aristóteles nota que é mais fácil estabelecer a divisão igualitária das coisas do que a igualdade das pessoas: “pois todos admitem que a distribuição justa deve concordar com o mérito num sentido qualquer, se bem que nem todos especifiquem a mesma espécie de mérito...” (EN 1131a25). E acrescenta que os democratas estabelecem essa igualdade na condição de homem livre, os oligarcas na riqueza ou na nobreza de nascimento e os aristocratas na excelência.

⁶⁹ Daí também que nesse regime vigore a suspeição com relação a todo tipo de superioridade, vista como antidemocrática. Ora, esse tipo de justiça revela os limites da democracia, uma justiça parcial que não abarca verdadeiramente a todos.

⁷⁰ O critério utilizado por Aristóteles para definir os regimes corretos não é o do número de pessoas no poder (o governo da maioria ou da minoria, pol. 1279b30-35), mas o que distingue o bom do mau governo é se a autoridade é exercida no interesse de todos ou se é exercida apenas em benefício dos governantes. Em outros termos, se o governo atende ao interesse comum e não apenas ao de uma fração, ainda que seja a da maioria: “A conclusão que se segue é clara: os regimes que se propõe atingir o interesse comum são retos, na perspectiva da justiça absoluta; os que apenas atendem aos interesses dos governantes são defeituosos e todos eles desviados dos regimes retos.” (Pol. 1279a20). E repete novamente em Pol. 1279a25-30: “Quando o único, ou os poucos, ou os muitos, governam em vista do interesse comum, esses regimes serão necessariamente retos. Os regimes em que se governa em vista do único, dos poucos ou dos muitos são transviados.”

caso de necessidade, tentaria remediar a situação com o referido corretivo. Mas na realidade não é isto que tem sido aplicado nas cidades; em vez de considerar o interesse do próprio regime, recorre-se ao ostracismo com intuito faccioso.

Nos regimes transviados é manifesto que esta prática é vantajosa e justa em relação aos regimes particulares, mas é evidente que não é justa falando absolutamente. Contudo, no regime melhor, o recurso ao ostracismo suscita uma grave dificuldade. A dificuldade não resulta de uma preeminência fundada em qualidades tais como o poderio, a riqueza ou a popularidade, mas no fato de alguém se destacar em virtude. Como proceder neste caso? Ninguém diria, decerto, que se deveria banir ou mandar para o exílio tal indivíduo. Nem se diria, tão pouco, que deveria estar submetido ao poder dos demais. Isso seria como pretender governar Zeus, partilhando o governo com ele. A alternativa que resta – e que parece fundada na natureza – é que todos obedeçam voluntariamente a um tal homem; desse modo, os que se lhe assemelham seriam para sempre reis na sua cidade. (Pol. 1284b15-34)

Assim como parece a Aristóteles uma violência banir os indivíduos mais virtuosos, é da mesma forma uma violência e contra a natureza a idéia moderna de que os homens são todos “*a priori*” igualmente livres. Os escravos naturais são aqueles que sendo inteiramente homens recusam o exercício do Direito em virtude de uma inclinação pessoal para a servilidade, no sentido de que eles não compartilham as aspirações do homem como cidadão. Eles nem mesmo partilham do objetivo comum, fim da cidade, o bem viver, entendido como perfeita autossuficiência: saber reconhecer o melhor fim, o que constitui a liberdade⁷¹.

⁷¹ E o que dizer da “liberdade individual”? Se por tal se entende a autonomia da vontade, ou ainda a ausência de vínculos pré-constituídos, inicialmente deve-se observar que esta é a acepção moderna de liberdade. Pode-se dizer que Aristóteles não desconhece a liberdade individual. Na verdade, ele a situa no modo como os partidários da democracia entendem a liberdade, qual seja: “*tolerar o modo de vida que cada um quiser*” (Pol. 1319b25). O argumento democrata, segundo Aristóteles, é o seguinte: “*Outro sinal distintivo da liberdade é o fato de cada um viver como quiser. Nesse sentido, há quem diga que a ação da liberdade resulta dessa vontade, pois de fato é próprio do escravo não viver de acordo com a sua vontade. Esta é, portanto, a segunda regra determinante da democracia, e dela decorre a vontade de não se ser, na melhor das hipóteses governado por ninguém, ou então, se tal não for possível, ser governado por alternância. Este sinal distintivo contribui para a liberdade tomada em acepção igualitária.*” (Pol. 1317b10-15). Aristóteles não nega que há uma certa concepção de justiça em vigor na democracia, porém esta acepção “igualitária”, como ele a chama, está longe de se constituir no melhor sentido de justiça: “*No regime democrático, a justiça parece consistir na igualdade : uma igualdade fundada na opinião da maioria – pois a opinião é considerada suprema – e a liberdade e igualdade de cada um fazer aquilo que muito bem lhe apraz. Nas democracias, por conseguinte, cada um procede de acordo com aquilo que pretende, e ‘para onde o impulso lhe conduz’, segundo as palavras de Eurípedes. Ora uma tal situação é iníqua: o viver de acordo com o estabelecido pelo regime não deve ser considerado como servidão; pelo contrário, deve ser a salvaguarda do regime.*” (Pol. 1310a30-35). Isto é, para Aristóteles, esse modo de conceber a liberdade é sintoma de um “viver desordenado” (Pol. 1319b25) que é próprio dos escravos e não dos homens livres e virtuosos cujo viver é sensato (Ou prudente, porque fruto da deliberação “*a tarefa própria da inteligência política.*” (Pol. 1290a 25). Não é a toa que Aristóteles caracteriza o escravo como aquele que “*não tem faculdade deliberativa*”. (Pol. 1260a10)).

O filósofo também refere, na passagem acima (Pol. 1310a30-35), aquilo que Pietro Costa também notou: a “liberdade antiga” apresenta uma “*estreita conexão entre o indivíduo e comunidade política*”. Trata-se de “viver de acordo com o estabelecido pelo regime”. Isto é, “*não falta a consciência de uma dimensão ‘individual’ da liberdade; a liberdade, porém, não é o único atributo do indivíduo como tal, nem é referível a todo indivíduo: deve ser colocada em relação de oposição com a escravidão, deve fazer frente a uma estrutura hierarquicamente ordenada em torno da figura dominante do pater, deve, enfim, estar ligada à relação de*

Com esta concepção Aristóteles “*evita [...] promover ao princípio absoluto do direito uma aspiração desigualmente compartilhada entre os homens, a saber, a liberdade.*” (Bodéüs, 2010, p. 376). Deste modo, a liberdade e a igualdade não são os fundamentos do Direito em Aristóteles (a sua natureza⁷²), ou seja, condições sem as quais o direito não seria justo. Elas são, na verdade, as condições necessárias do Direito, sem as quais ele simplesmente não se aplica: a lei só se aplica entre livres e iguais, porém nem todos são iguais e livres, motivo pelo qual se disse que entre senhor e escravo existe apenas uma justiça por semelhança⁷³. A existência de escravos naturais e mesmo dos indivíduos considerados superiores atesta isso.

4 Considerações Finais

*pertencimento à comunidade política*⁷¹.” Assim “*a liberdade não é uma característica imediata da figura do cidadão. Livre é em primeiro lugar a cidade, enquanto o cidadão é livre enquanto membro de uma cidade livre*”. COSTA, Pietro. *Soberania, representação, democracia: ensaios de História do Pensamento jurídico*. Coord. Ricardo Marcelo Fonseca. Curitiba (Pr): Juruá, 2010, p. 225. É o próprio Aristóteles o qual afirma que: “*Mesmo nessas democracias que se presumem as mais representativas das massas populares, acaba por acontecer o contrário do que é mais adequado ao interesse comum. A razão é a má compreensão da liberdade.*” Sem contar ainda que, ser comandado, em certas condições, também é vantajoso. A neutralidade democrática (“*todos são iguais, todos são livres*”) deixa de lado a preocupação com a justiça que é alcançada não por um comportamento de abstenção, mas por um comportamento positivo, de interferência por meio da educação dos cidadãos e do hábito para a virtude: “*De todos os meios aqui referidos para assegurar a conservação dos regimes políticos, o que se afigura mais importante é o que se encontra hoje menosprezado: a educação cívica.*” (Pol. 1310a10).

⁷² O princípio formal do Direito, já referido, é atender ao interesse comum sem privilegiar uma fração em detrimento da outra.

⁷³ Ou por analogia, que de resto não é verdadeira justiça. Aristóteles escreve a respeito na Ética a Nicômaco: “*Metaforicamente e em virtude de uma certa analogia, há uma justiça não entre um homem e ele mesmo, mas entre certas partes suas. Não se trata, no entanto, de uma justiça de qualquer espécie, mas daquela que prevalece entre amo e escravo ou entre marido e mulher. Pois tais são as relações que a parte irracional da alma guarda para com a parte racional; e é levando em conta essas partes que muitos pensam que um homem pode ser injusto para consigo mesmo, a saber, porque as partes em apreço podem sofrer alguma coisa contrária aos seus desejos. Pensa-se, por isso, que existe uma justiça mútua entre elas, como entre governante e governado.*” (EN 1138b5-10) Note-se que Aristóteles usa o mesmo termo para caracterizar os indivíduos muito superiores em virtude, “os que se assemelham” a Zeus, para os quais o direito também não se aplica porque eles próprios são a lei: “*Se existir um indivíduo ou vários (mas insuficientes para formar a população da cidade) tão preeminentes em virtude que nem a virtude nem a capacidade política dos outros se possam comparar à deles (se forem vários) ou às suas, (se for um só), um tal indivíduo, ou indivíduos, não devem ser tratados como simples partes da cidade. Tratá-los-emos injustamente se apenas os acharmos dignos de direitos iguais, sendo eles tão desiguais em virtude e em capacidade política. Um indivíduo assim tornar-se como um Deus entre os homens. Por aqui se vê que a legislação se refere necessariamente àqueles que são iguais em nascimento e capacidade, enquanto para os seres superiores não existe lei; eles mesmo são a lei. Seria estultícia tentar legislar para eles: retaliariam com palavras usadas pelos leões da fábula de Antístenes, quando as lebres reivindicaram, em assembleia, a igualdade para todos.*” (Pol. 12845-15)

Diante do exposto, pode-se concluir que a tese aristotélica sobre a escravidão natural é bastante coerente e plausível, e que dela resultam consideráveis implicações políticas.

Com sua concepção sobre a naturalidade da escravidão, Aristóteles, ao contrário do que o acusa a tradição, não promove nenhuma cisão na humanidade, já que entende o escravo como homem e racional, embora ele possua apenas a razão técnica, faltando-lhe a deliberação prática.

Um escravo natural é, na visão do filósofo grego, sobretudo aquele que possui uma alma servil, ou seja, que age como escravo, constituindo-se isso numa inclinação ou tendência natural para a escravidão.

Do ponto de vista ético, o escravo natural se caracteriza por não ser capaz de estabelecer para si próprio um fim reitor de sua vida e de suas atividades e por não compartilhar as aspirações da liberdade e do bem viver, bens últimos da comunidade política.

Aristóteles, entretanto, reconhece enquanto justa apenas a escravidão natural, considerando como um problema a questão de se saber se a escravidão, ainda que natural, pode legitimamente fundamentar um Direito à escravidão.

Nesse sentido, ele entende que a escravidão que resulta de lei ou da convenção é, na melhor das hipóteses, apenas de uma justiça relativa, mas não de uma justiça sem reservas, já que o Direito não deve agasalhar a coação e violência. Uma lei que consagrasse a escravidão enquanto instituição jurídica, não seria capaz de evitá-las e nem teria um critério seguro em que se basear para instituir a escravidão legal. Deste modo, a escravidão natural justa, significa aquela que se estabelece de forma espontânea entre um senhor natural e um escravo natural.

A existência de escravos naturais revela ainda que Aristóteles não concebia a liberdade como um princípio universal comum à razão humana, mas dependente da educação e do hábito para a virtude, embora todos os homens sejam iguais do ponto de vista biológico, nível mais raso da humanidade.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, trad. e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo (SP): Ed. 34, 2006.

_____. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo (SP): 1987.

- _____. *Eudemean Ethics*. Books I, II and VIII. Trad. Michael Woods. Second edition. Clarendon Aristotle Series. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- _____. *Política*. Trad. E notas António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Portugal: Vega Universidade.
- _____. *Política*. Trad. Maria Isabel Santa y Cruz e Maria Inês Crespo. Buenos Aires: Losada, 2005.
- _____. *A Política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. Tradução feita a partir da versão francesa de Marcel Prélot. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 2.
- _____. *Metaphysics*. Trad. W. D. Ross. In: The complete works of Aristotle. Princeton (EUA): 1924.
- _____. *Retórica*. 2ed. rev. Obras completas de Aristóteles. vol VIII, tomo I. Lisboa (Portugal): Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.
- BODEÛS, Richard. *Aristóteles: a Justiça e a Cidade*. São Paulo (SP): Loyola, 2007.
- _____. Os fundamentos naturais do direito e a filosofia aristotélica. In: BRUGNERA, Nedilson Lauro. *A Escravidão em Aristóteles*. Porto Alegre (RS): EDIPUCRS, Editora Grifos, 1998.
- COSTA, Pietro. *Soberania, representação, democracia: ensaios de História do Pensamento jurídico*. Coord. Ricardo Marcelo Fonseca. Curitiba (Pr): Juruá, 2010, p. 225.
- HEATH, Malcom. Aristotle on natural slavery. *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy*. vol. 53(3), 2008, p. 247-270. Disponível em: <http://eprints.whiterose.ac.uk/4463/1/Heathm1.pdf>.
- KRAUT, Richard. *Aristotle: political philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- LEAR, Jonathan. *Aristóteles: o Desejo de Entender*. Trad. Lygia A. Watanabe. São Paulo (SP): Discurso editorial, 2006, p. 292-294.
- LOPES, Marisa. *O Animal Político: Estudos sobre Justiça e Virtude em Aristóteles*. São Paulo (SP): Singular; Esfera Pública, 2008.
- SHOFIELD, Malcolm. A Ética Política de Aristóteles. In: KRAUT, Richard. (Coord.) *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Trad. Alfredo Storck. Porto Alegre (RS): Artmed, 2009.
- TOSI, Giuseppe. Aristóteles e a Escravidão Natural. *Boletim do CPA*, Campinas, nº 15, jan.-jun. 2003, p. 97-99.
- VENDRAME, Calisto. *A Escravidão na Bíblia: com uma Reflexão Preliminar sobre a Escravidão no Mundo Grego-romano e na Civilização Ocidental*. São Paulo (SP): Ática, 1981.
- YOUNG, Charles M. A justiça em Aristóteles. In: KRAUT, Richard. (Org.). *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. Trad. Alfredo Storck. Porto Alegre (RS): Artmed, 2009.
- ZINGANO, Marco (Org). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo (SP): Odysseus, 2010.
- ZINGANO, Marco. Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles. *Revista Analytica*. v.01, n. 02, 1994, p. 71-110.
- _____. Notas sobre a deliberação em Aristóteles. *Revista de Filosofia Política Nova Série*, Porto Alegre, v. 3, p. 96-114, 1998.
- _____. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13 – III 8: Tratado da Virtude Moral*. São Paulo (SP): Odysseus, 2008.