

Texto 03

ARISTÓTELES E A ESCRAVIDÃO NATURAL

Giuseppe Tosi*

Aristóteles é um dos primeiros filósofos que põe explicitamente o problema da legitimidade da escravidão, que pondera as opiniões contrárias e desenvolve uma série de argumentos que permanecerão como pontos de referência para todo o debate posterior.¹ O filósofo não escreveu um tratado sobre o tema,² porém nos deixou amplas e significativas passagens nas suas obras ético-políticas. A discussão principal acontece no livro I da *Política*, que dedica ao tema bem cinco capítulos; outras anotações se encontram na *Ética a Nicômacos* e na *Ética Eudémia*.³

1. CONTEXTOS

O contexto no qual acontece a discussão no Livro I da *Política* - que se ocupa da administração familiar ou doméstica (*oikonomia*) - é a definição dos diferentes tipos e âmbitos de governo (*arché*). As relações que se instauram entre os elementos simples que compõem a casa (*oikos*) são diferentes: a relação senhor/escravo é de tipo despótico (*despotiké*), a relação marido/mulher pode ser definida como nupcial (*gamiké*) e a relação pai/filho pode ser definida de tipo paterno (*teknopoietiké* ou *patriké*).⁴

Nesta passagem, o objetivo de Aristóteles não é somente descrever e classificar as diferentes e possíveis relações que se instauram no interior do *oikos*,

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba.

¹ Ver: M. I. FINLEY, *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Bari 1981 (1980), p. 120), e P. GARNSEY, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge 1996, pp. 11-16.

² Garnsey observa que, se Aristóteles o tivesse feito, não teria sido o primeiro, porque a tradição registra a existência de um tratado perdido de Antístene, discípulo de Sócrates, intitulado: "Sobre a Liberdade e a Escravidão". GARNSEY, *Ideas of Slavery*, cit. p. 12.

³ *Política*, I, 3-7 e passim; III, 6, 1278b 32-8; *Ética a Nicômacos*, VIII, 12, 1160b 28-32; VIII, 13, 1161a 30- 1161b 10; *Ética Eudémia*, 1241b 18-24; 1242a 28-32.

⁴ Enquanto, nesta passagem, Aristóteles utiliza o termo *teknopoietiké*, mais adiante o substituirá com *patriké*: *Pol.*, I, 12 1259a 38.

mas, sobretudo, distinguí-las das relações tipicamente políticas: sua crítica está direcionada àquelas concepções - como a platônica - que, não aceitando a distinção entre os dois âmbitos, transpunham as relações típicas do âmbito doméstico para o político:

Ora - afirma Aristóteles - aqueles que acreditam que o homem de governo (*politikón*), o rei (*basilikón*), o chefe de família (*oikonomikón*), o senhor de escravos (*despotikón*) sejam o mesmo⁵ não se expressam bem; eles não vêem, em cada um deles, que uma diferença de mais ou menos e não uma diferença de espécie; como se, por exemplo, se são poucas as pessoas submetidas temos o senhor de escravos (*despotés*), se em maior número o chefe de família (*oikonomikón*), se ainda maiores, o homem de governo (*politikón*) ou o rei (*basilikón*), quase que não existisse nenhuma diferença entre uma grande casa e uma pequena cidade. Com relação ao homem de governo e ao rei, eles acreditam que, quando alguém exercita o governo sozinho, é um rei; ao contrário quando o exercita em conformidade com os princípios da ciência política e ora governa, ora é governado (*árchon kai archómenos*), então é um homem de governo (*politikón*). Mas isto não é verdadeiro.⁶

Aparece de forma clara, já desde a primeira página da *Política*, que a questão que mais interessa a Aristóteles é a multiplicidade dos tipos de governo (*arché*) e a sua justificação. É, portanto, nesse contexto, que deve ser lida a discussão sobre a escravidão; a questão central de Aristóteles é entender e justificar a existência de âmbitos e formas distintas de governo do homem sobre o outro homem.⁷ Aristóteles quer definir e justificar a escravidão, mas também distinguir e preservar o espaço da liberdade dos cidadãos, os quais não podiam ser governados como se fossem escravos.

É preciso também considerar que o filósofo não se limita a assumir sem discussão o fato histórico da escravidão, mas é um dos poucos autores antigos que

⁵ Segundo Aubonnet, estes seriam Sócrates (Xenofonte, *Mem.* III, 4, 12; III, 6, 14) e Platão (*Pol.* 258e - 259a; *Leis*, III, 680d - 681a; 683a). J. AUBONNET, *Notes complémentaires*, in ARISTOTE, *Politique*, Vol. I, Paris 1991, p.106.

⁶ *Pol.* I, 1, 1252a 7-16. Utilizamos, para o texto grego, a edição de W. D. ROSS, *Aristotelis Politica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxonii e typographeo claredoniano 1957; e o texto estabelecido por Jean Aubonnet, *Aristote. Politique*, Paris, Les Belles Lettres 1991. A nossa tradução em português foi confrontada com a tradução francesa do Aubonnet, a italiana de Laurenti (ARISTOTELE, *Politica*. Roma-Bari: Laterza, 1993) e a portuguesa de Mário da Gama Kury (Aristóteles, *Política*, UNB, Brasília 1997).

⁷ Insistiu muito sobre esse aspeto Malcom Schofield: "The issue which appear to dominate his mind right through the book is the question: how many forms of rule (*arche*) are there? And the urge to replay: "not just one but several" is the mainspring of the argument". M. SCHOFIELD, *Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery*, in *Aristoteles' <POLITIK>*, Akten des "XI Symposium Aristotelicum", Friedrichshafen/Bodensee, 8/3.9.1987, Herausgegeben von Günter Patzig, Göttingen 1990, p. 17.

toma a sério as objeções daqueles que a consideravam algo “contrário à natureza” e, portanto, fruto da pura violência, como aparece nesta passagem:

Falemos inicialmente do senhor e do escravo para ver o que concerne o uso que é necessário, e, além disso, para ver se conseguimos, sobre este sujeito, alcançar uma teoria melhor (*béltion*) daquelas aceitas até o momento. Alguns opinam que o governo do senhor (*despoteía*) seja algum tipo de ciência e que a administração da casa (*oikonomía*), o governo do senhor, e o governo político (*politiké*) e aquele real (*basiliké*), como dissemos no início, sejam a mesma coisa. Para outros, a dominação do patrão (*despózein*) é contrária à natureza (*pará phúsin*). Com efeito, é somente em virtude da lei (*nomos*) que alguém é escravo e o outro é livre; mas por natureza (*phýsei*) não há nenhuma diferença: por isto, esta dominação não é justa (*díkaion*), porque ela é violência (*bíaion*).⁸

Os críticos da escravidão afirmam que ela não é a condição natural dos homens, mas que é contrária à natureza porque todos os homens são livres por natureza, e a escravidão, como instituição, foi introduzida em virtude da lei do mais forte e não encontra justificação se não na pura violência, que não pode ser o fundamento do justo: os dois termos são colocados icasticamente um diante o outro: “*oudé díkaion: bíaion gar*”. É preciso, portanto, encontrar uma justificação “racional” da escravidão que não se fundamente só no uso da força. Desta exigência nasce a famosa distinção entre “escravo por lei e por natureza”:

Escravidão e escravo são tomados em dois sentidos diferentes: existe, com efeito, um escravo e uma escravidão conforme a lei (*katà nómon*) e esta lei é uma convenção (*omologia*) pela qual quem foi vencido em guerra pertence ao vencedor. Ora, é precisamente contra este direito convencional que muitos homens de lei apresentam uma ação de ilegalidade (*graphé paranómôn*) como acostuma ser feito quando se acusa um orador político (*rétor*): eles consideram estranho que um homem, que pode exercitar a violência e que é superior em força, faça da vítima de sua violência o seu escravo e o seu súdito. Mesmo entre os sábios (*sophoi*) há quem pense de uma maneira ou de outra.”⁹

⁸ *Pol.*, I, III, 1253b 14-23. Entre os críticos da escravidão estavam o orador Alcidas de Élida, discípulo de Górgias, (a única citação desta opinião se encontra em Aristóteles, *Retórica*, I, 13 1373b 18) e os sofistas Antífote e Licofrone. Sobre este tema ver Garnsey, *Ideas of slavery* cit., pp. 75-77. Na opinião de Jean Aubonnet “Le principe même de l’esclavage au IV siècle av. J.-C. ne semblait pas être admis sans contestation comme le prouvent divers témoignages”, porém cita sobretudo testemunhos de poetas e historiadores. J. AUBONNET, *Notes complémentaires*, in ARISTOTE, *Politique*, Vol. I, Paris 1991, pp. 112-113.

⁹ *Pol.*, I, II, 1255a 5- 12.

Os homens de lei, os juristas acham “estranho” (*deinós*) justificar a escravidão na base da mera violência: *deinós* significa também “terrível, tremendo, funesto, insuportável, repugnante”, adjetivos que expressam melhor a conotação moral da repulsa que suscita, nesses “homens de lei”, o uso da pura violência. Esse ponto merece atenção porque mostra que Aristóteles acata a crítica daqueles que não consideravam justo nem possível fundar o direito sobre a mera força e o obriga a encontrar uma justificação “racional” do fenômeno¹⁰.

Será justamente para responder a esta objeção que Aristóteles introduz a distinção entre escravo por lei e por natureza: somente demonstrando a naturalidade da escravidão, pode-se justificá-la e ir além do mero uso da força. A escravidão legal será justa somente no caso em que escravos por lei e por natureza coincidam, de outra forma pode acontecer que “pessoas consideradas nobilíssimas (*eugenestatoi*) sejam escravas e filhas de escravos, caso sejam feitas prisioneiras e vendidas”.¹¹

É evidente que todo o raciocínio se mantém caso Aristóteles consiga dar uma definição satisfatória da escravidão natural, demonstrar a sua existência e descrever as características dos escravos por natureza; caso contrário, a escravidão permanece entregue à mera força e, portanto, sem justificação.¹² A tese que procuraremos demonstrar é que o filósofo não conseguiu produzir esta demonstração.

2. DEFINIÇÕES.

Lendo atentamente o texto de Aristóteles, podemos encontrar quatro distintas tentativas de definir o “escravo por natureza”.

2.1. “Objeto de propriedade e instrumento de produção”.

Aristóteles inicia, como costuma fazer, por uma observação da realidade da escravidão assim como era vivenciada no seu tempo e, utilizando a linguagem ordinária, apresenta as primeiras duas características que definem o escravo: ele é

¹⁰ Para Aubonnet: “La relation qu’Aristote établit entre *tò bíaiou* e *tò pará phúsin* (*Phys.*, IV, 8 215 a 3 et *passim*) lui vient de Platon (*Tim.*, 64 d)”. IDEM, p. 113.

¹¹ *Pol.*, I, 6, 1255a 25-30.

¹² *Pol.*, I, 6, 1255b 12-15.

um objeto de propriedade do senhor e um instrumento de produção, ainda que *sui generis*:

Entre os instrumentos (*órgana*) alguns são inanimados (*ápsucha*), outros animados (*émpsycha*): por exemplo, para o capitão do navio o timão é inanimado, o marinheiro vigilante da proa das naus é animado (pois nas artes o subordinado – *uperétes* – é uma espécie de instrumento). Da mesma maneira cada objeto de propriedade (*ktema*) é um instrumento para a vida (*órganon pros zoén*) e a propriedade (*ktésis*) é um conjunto de instrumentos. Também o escravo é um objeto de propriedade animado (*doulos ktéma ti émpsuchon*) e cada subordinado (*uperétes*) é como um instrumento que tem precedência sobre os outros instrumentos [...] Portanto, os instrumentos são instrumentos de produção (*órgana poietiká*), enquanto um objeto de propriedade (*ktema*), ao contrário, é um instrumento de ação (*órganon praktikón*): assim de uma lançadeira obtemos algo mais do que seu simples uso, mas uma roupa ou uma cama são apenas utilizadas. [...] Ora, a vida é ação e não produção (*bíos prâxis ou póiesis esti*), por isso, o escravo é um subordinado na ordem dos instrumentos de ação (*ho doulos uperétes ton prós prâxis*).¹³

A primeira definição do escravo é de ser um “objeto de propriedade” o que constitui a característica permanente e principal da escravidão antiga (e moderna).¹⁴ Enquanto objeto de propriedade, ele “pertence” ao patrão no sentido literal do termo, isto é, constitui uma sua parte.¹⁵

O que o distingue dos outros objetos de propriedade é o fato de ser animado, isto é, de ter uma *psyché*, o que o torna parecido com os outros subordinados ou servidores livres (*uperétes*), reconhecendo, assim, seus caracteres humanos. Ao contrário, o que o distingue dos homens é justamente o fato de ser uma propriedade, uma parte do senhor, enquanto os *uperétes*, apesar de desenvolverem tarefas subordinadas e manuais, são juridicamente livres.

Ao mesmo tempo, Aristóteles define o escravo como instrumento animado (*órganon émpsuchon*) e instrumento de ação (*órganon praktikón*) e não como

¹³ *Pol.*, I, 4, 1253b 27- 1254a 8.

¹⁴ “A slave was property. The slave owner’s rights over his slave-property were total, covering the person as well the labor of the slave. The slave was kinless, stripped of his or her old social identity in the process of capture, sale and deracination, and denied the capacity to forge new bonds of kinship through marriage alliance. These are the three basic components of slavery.” GARNSEY, *Ideas of slavery...*, cit., p. 1.

¹⁵ *Pol.*, I, 4, 1254a 8-15. A analogia parte/todo é utilizada também em *Pol.*, I, 6, 1255b 10-13. Porém, se o escravo natural é uma parte do senhor e se a relação é benéfica para ambos, que sentido tem “propor a todos os escravos como prêmio a liberdade” como Aristóteles sugere em *Pol.*, VII, 11, 1330a 31-33. Como uma parte pode viver fora do todo? Este é só um exemplo de como as analogias aristotélicas devem ser consideradas como exemplificações e não como identificações. Sabemos também que Aristóteles deixará, no seu testamento, a disposição de libertar todos os seus escravos após a sua morte.

instrumento de produção (*órganon poietikón*). Nesse contexto, a distinção marca a diferença entre os instrumentos destinados “além do uso que se faz deles”, à produção de outros bens como a lançadeira (*órgana poietiká*) e aqueles destinados ao uso em si mesmo, como a cama (*órganon praktikón*). Ambos são necessários para a vida, mas a vida é essencialmente ação (*práxis*) e não produção (*poíesis*), isto é, atividade cujo fim não é externo ao homem, mas que consiste no contínuo aperfeiçoamento e cumprimento (*fulfillment*) das potencialidades humanas através da educação, do *habitus* e do exercício das virtudes. Os escravos constituem, assim, os instrumentos animados que permitem ao senhor e dono a sua plena realização humana através da *práxis*, e, por isso, são colocados entre os instrumentos de ação.

Na opinião de alguns intérpretes, isso significa que, quando Aristóteles fala de escravos, tem em mente os servidores domésticos e não aqueles destinados aos trabalhos produtivos nos *ergastola*.¹⁶ Essa leitura - que não é compartilhada pelos intérpretes que põem em evidência a importância do trabalho produtivo dos escravos - ¹⁷ nos parece plausível à luz do texto aristotélico, ainda que não exclusiva. De qualquer maneira, essa discussão não é decisiva para o nosso assunto, pois qualquer que seja a referência histórica de Aristóteles não muda a substância da questão: está fora de dúvida que, para Aristóteles, o escravo é, ao mesmo tempo, uma propriedade e um instrumento “animado”, como afirma na primeira definição de escravo que nos fornece:

Um ser que, por natureza, não pertence a si mesmo, mas a um outro, mesmo sendo homem (*ánthropos on*), este é, por natureza, um escravo. Pertence a um outro que, mesmo sendo homem, é objeto de propriedade e instrumento ordenado à ação (*órganon praktikón*) e separado.¹⁸

Se, até o momento, Aristóteles descreveu uma situação de fato, aqui parece fornecer uma definição do que é um “escravo por natureza”. Mas é evidente o

¹⁶ FIORAVANTI, Gianfranco, *Servi, rustici, barbari: interpretazioni medievali della Politica aristotelica*, in “Annali della Scuola Normale Superiore”, Classe di Lettere e Filosofia, XI, 2 1981, pp. 399-429; p. 403 (tradução do autor)

¹⁷ Por exemplo, Silvia Campese que ressalta, ao contrário, o papel do escravo como eixo central da produção de bens e tende a identificar *in toto* o trabalho dos escravos como trabalho produtivo. Ver: S. CAMPESE, *Polis ed economia in Aristotele*, in “Aristotele e la crisi della politica”, Napoli 1977, p. 13-60. *Apud* FIORAVANTI, *Servi, rustici, barbari...* cit., p. 401.

¹⁸ *Pol.*, I, 5, 1254a 14-18. É importante assinalar o inciso, “mesmo sendo homem”, repetido duas vezes, que é prenhe de conseqüências, como observa Enrico Berti: “Já esta conclusão revela a existência de uma dificuldade percebida pelo próprio Aristóteles, ou seja, o fato de que um homem possa ser objeto de propriedade por parte de outro homem”. BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma-Bari 1997, p. 33. (tradução do autor).

caráter tautológico do raciocínio: é escravo por natureza quem pertence a um outro e pertence a um outro que é objeto de propriedade e instrumento de ação, isso é o escravo. Num sentido rigoroso, esta é a definição do “estatuto jurídico” do escravo por lei e não do “estatuto ontológico” de um escravo por natureza. Não explica, com efeito, porque o escravo pertence “por natureza” a um outro. Que se trate de uma descrição e não de uma definição e menos ainda de uma demonstração, se percebe logo na continuação do discurso que investiga a existência e a justiça da escravidão natural:

Se existe ou não alguém que seja assim por natureza, e se é mais conveniente e justo (*béltion kai díkaion*) para alguém ser escravo ou se, ao contrário, toda escravidão (*pasa douléia*) seja antinatural é o que devemos investigar a seguir.¹⁹

Aristóteles reconhece que ainda não produziu uma demonstração da existência do escravo por natureza.

2.2. “Alguns, desde o nascimento, são destinados a comandar, outros a serem comandados”

O primeiro argumento que Aristóteles apresenta para justificar a existência de escravos por natureza constitui a arquitetura de todo o discurso. Trata-se de uma consideração de valor universal sobre a ordem hierárquica natural que governa todos os seres vivos, animados:

Em todas as coisas que resultam de uma pluralidade de partes e que formam uma única entidade comum, sejam as partes contínuas ou separadas, sempre se verá o dominante e o dominado (*to árchon kai to archómenon*). Isto acontece nas criaturas animadas em virtude da ordem da natureza em sua totalidade. [...] O vivente, de qualquer maneira, é composto de alma e corpo, e a primeira, por natureza, comanda e o segundo é comandado (*to árchon kai to archómenon*).²⁰

Aristóteles recorre a uma analogia entre a estrutura do organismo social e as estruturas dos seres vivos para enunciar um princípio geral: em todos os seres vivos de tipo complexo deve haver um dominante e um dominado. Sem essa relação não seria possível a unidade do todo, que é o que permite a existência das

¹⁹ *Pol.*, I, 5, 1254 a 18-20.

²⁰ *Pol.*, I, 5, 1254a 28-32; 1254a 34-36.

partes: essa é a justificação da naturalidade das relações de domínio entre os homens.

Mas, como observa Berti, “Esta, porém, ainda não é a justificação da escravidão, mas simplesmente do governo, válida tanto para a família como para a cidade.”²¹ Por isso, Aristóteles vai precisando melhor a sua definição, afirmando que, entre as várias formas de governo (*arché*), existe uma distinção fundamental fundada não sobre a convenção, mas sobre a natureza, entre quem é por natureza escravo e, portanto, destinado a obedecer e quem é por natureza livre e, portanto, destinado a comandar. Nesse ponto Aristóteles é categórico e explícito:

Comandar e ser comandado (*árchein kai árchesthai*) estão entre as condições não somente necessárias, mas também convenientes; e certos seres, desde o nascimento (*ek genetés*), são diferenciados (*diésteke*), para serem comandados, ou para comandarem.²²

Existe, portanto, uma distinção entre o domínio exercitado sobre os escravos, chamado de *despótico*, e aquele exercitado sobre os livres, chamado de *político*, que pode variar conforme as constituições, mas que deve sempre garantir, de alguma maneira, o princípio da igualdade entre os cidadãos livres. Essa distinção é qualitativa:²³

A autoridade do senhor e do homem de governo não podem ser do mesmo tipo e todas as formas de governo não são iguais entre elas: pois, uma se exercita sobre homens livres por natureza e a outra sobre escravos; além disso, a administração da casa é um tipo de monarquia (com efeito, cada casa é governada por um homem só), enquanto o governo político é exercitado sobre homens por natureza livres e iguais (*hé dé politiké éleuthéron kai íson arché*)²⁴

A analogia organicista serve para pôr em evidência alguns princípios fundamentais da comunidade política e, em particular, o problema da sua unidade: ela é vista como unidade orgânica de partes diferentes e desiguais, unidade na qual cada elemento ocupa o seu “lugar natural” e exercita a sua função específica. Esse

²¹ BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, cit., pp. 33-34 (tradução do autor).

²² *Pol.*, I, 5, 1254a 21-24.

²³ *Pol.* III, 6, 1278b 30- 1279 a 13. e VII, 14, 1332b 16-27.

²⁴ *Pol.*, I, 7, 1255b 16-22.

princípio, que Aristóteles utiliza em outras passagens,²⁵ legitima e justifica a existência de distinções e diferenças como características essenciais de qualquer sociedade complexa, composta de partes, mas não implica que essas distinções devam necessariamente ser “naturais”: justifica a diversidade, mas não a desigualdade. Tais distinções seriam naturais se Aristóteles demonstrasse que existem seres destinados, desde o nascimento, a serem comandados, os quais possuem características tais que justifiquem a sua inferioridade natural e permanente.

A “demonstração” acontece utilizando algumas analogias e fazendo algumas comparações entre as diferentes formas de poder que são exercitadas no âmbito doméstico e político.

O ser vivo (*zoon*),- escreve Aristóteles - em primeiro lugar, é composto de uma alma e de um corpo, e destes, a primeira, por natureza, comanda (*archon*), o outro é comandado (*archomenon*). [...] Portanto, no ser vivo, podemos discernir tanto a autoridade (*arché*) de tipo despótico (*despotiké*) quanto aquela de tipo político (*politiké*): porque a alma domina o corpo com a autoridade do senhor e o intelecto (*nous*) comanda ao apetite (*órexis*) com a autoridade de tipo político ou real (*basiliké*).²⁶

As comparações são de dois tipos diferentes: o poder da alma sobre o corpo é parecido com o poder despótico e, portanto, a relação senhor/escravo é parecida com a relação alma/corpo; enquanto o governo que a parte racional da alma exercita sobre a parte afetiva é comparado ao poder do homem político ou do rei. Dessas comparações nascem duas diferentes definições de escravo que examinaremos a seguir.

2.3. “Aqueles que diferem entre si como a alma do corpo e o homem do animal”.

A relação senhor/escravo é inicialmente considerada análoga à relação alma/corpo, em que cabe a alma governar o corpo com a autoridade despótica e à relação homem/animal, em que cabe ao homem governar o animal:

²⁵ No Livro II da *Política*, Aristóteles desenvolve as suas críticas ao princípio expresso por Platão na *República* de que “O maior bem da cidade é a unidade, o maior mal é a discórdia”, (Rep. V, 450c), afirmando que a cidade é, por natureza, uma pluralidade (*plêthos gár ti tehn phúsin estín he pólis*, 1261a 18) e que “uma cidade não é somente uma multidão de homens (ou *mónon d'ek pleiónôn ánthropôn estín eh pólis*) mas de homens de espécies diferentes (*állá kai ex éidei diapheróntôn*): porque, com efeito, uma cidade não é gerada (*gínetai*) a partir de iguais (*ex homoiôn*).”

²⁶ *Pol.*, I, 5, 1254a 34 - 1254b 7.

Aqueles que diferem entre si como a alma do corpo e o homem do animal (e estão nesta condição aqueles cuja atividade se reduz à utilização das forças físicas sendo esse o máximo proveito que se pode tirar deles) são escravos por natureza e o melhor para eles (*hois béltiôn estin*) é se submeterem a esta forma de autoridade, como nos casos citados.²⁷

A comparação dos escravos com os animais é levada a tal ponto que Aristóteles compara a aquisição de escravos a uma caça, análoga àquela praticada contra os animais selvagens:

A arte de adquirir escravos é diferente de ambas as ciências, e é como uma forma da arte da guerra ou da caça.[...] Por isso, também a arte da guerra será, por natureza, e num certo sentido, arte de aquisição (e, com efeito a arte da caça constitui uma sua parte) e ela deve ser praticada contra as feras selvagens (*tería*) e contra aqueles homens que, nascidos para obedecer, se recusarem a isso, e esta guerra é, por natureza, justa (*os phúsei díkaion touton onta tón polemon*).²⁸

Essas afirmações e analogias muito cruas – para nós - parecem admitir a existência de diferenças substanciais entre escravos e livres, como se si tratasse de espécies diversas, expressão de uma teoria quase que “racista” das diferenças entre os homens, no sentido estrito da palavra.²⁹ Porém, como notaram vários intérpretes, elas são incongruentes com a antropologia geral de Aristóteles que considera o homem como *infima species* e não admite a existência de subespécies humanas tais como os “instrumentos animados”.³⁰

²⁷ *Pol.*, I, 5, 1254b 15-20.

²⁸ *Pol.*, I, 8, 1256b 23-26.

²⁹ Essas afirmações terão um papel importante no debate sobre o Novo Mundo, acontecido na primeira metade do século XVI, e servirão ao mestre de retórica e tradutor de Aristóteles Juan Ginés de Sepúlveda como peças-chaves de sua justificação da escravidão dos índios. Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrates alter, seu de justis belli causis apud Indios*, ed. crítica com trad. em espanhol de A. Losada, CSIC, Madrid 1951; 2 ed. ivi, 1984, pag. 22 (trad. do autor). Essa leitura “belicosa” de Aristóteles será contrastada por Bartolomé de Las Casas na sua obra: *Argumentum apologiae adversus Genesium Sepulvedam Theologum cordubensem (1550)*, BNP, Fonds Latins, ms 12929, reproduzido em “Apologia”, edição aos cuidados de A. Losada, Madrid 1975.

³⁰ Cf. BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele* cit., p. 34: “Ora, é evidente a incongruência de considerar alguns homens como diferentes de outros quanto a alma do corpo, sendo todos os homens formados de alma e de corpo, ou como o homem do animal, sendo o homem e o animal pertencentes a espécies diversas”. Da mesma opinião é também SCHOFIELD, *Ideology and Philosophy...* cit., p. 12: “The very idea that there could be natural slaves might be thought to conflict with a belief firmly rooted in Aristotle’s general philosophy, viz. that the man is an *infima species* with his own distinctive essence. His natural philosophy recognizes no such species or sub-species as “ensouled tool”.

2.4. “Quem pode perceber, mas não possuir a razão”.

Aristóteles utiliza porém uma segunda analogia, aquela entre a parte racional (*nous*) e a parte desiderativa (*orexis*) da alma. Com efeito, retomando a “definição” anteriormente dada, afirma que:

Com efeito, é escravo por natureza quem pode pertencer a um outro (*o dunámenos allou einai*) (e de fato lhe pertence) e quem participa da razão na medida em que pode percebê-la (*aisthanesthai*) mas não possuí-la (*echein*): os outros animais não são sujeitos à razão, mas às impressões. Porém, quanto à utilidade, a diferença é mínima: escravos e animais domésticos prestam ajuda com o seu corpo (*sómati*) para as necessidades da vida.³¹

Aqui não se constata somente que o escravo por natureza pertence a um outro, mas que pode, no sentido de que é apto a pertencer a um outro e é naturalmente incapaz de cuidar de si mesmo. Além disso, Aristóteles afirma que esse ser difere dos animais porque tem a capacidade de perceber a razão e de entender o comando, mas não de utilizar ele próprio a razão e o comando.

Esse argumento é mais plausível do que os precedentes porque garante ao escravo um certo tipo de racionalidade efetiva, ainda que passiva, que o distingue dos animais e lhe permite receber ordens.³² Porém, nesse caso, a relação patrão/escravo torna-se parecida como a relação homem/mulher, ou pai/filho, porque, como o Estagirita havia afirmado antes: “a alma domina o corpo com a autoridade de tipo despótico e o intelecto (*nous*) comanda ao apetite (*orexis*) com a autoridade de tipo político o régio (*basiliké*).”³³

Desta maneira cai a distinção fundamental entre livres e escravos e a relação “despótica” não mais se justifica.³⁴ Assim como não se justifica a tentativa de encontrar diferenças qualitativas entre livres e escravos. As diferenças corporais não são evidentes, como o próprio Aristóteles admite:

³¹ *Pol.*, I, 5, 1254b 20-24.

³² Quem chamou a atenção para a diferença entre os dois tipos de analogias e afirmou que o “verdadeiro” argumento de Aristóteles se fundamenta não na analogia entre corpo e alma, mas na analogia entre as duas partes da alma, foi W.W. FORTENBAUGH, *Aristotle on Slaves and Women*, in J. BARNES - M. SCHOFIELD - R. SORABJI (orgs.), *Articles on Aristotle 2, Ethics and Politics*, London 1977.

³³ *Pol.*, I, 5, 1254a 34 - 1254b 7.

³⁴ Esta é a crítica que Smith move à tese de Fortenbaugh, afirmando que, se o “verdadeiro” argumento de Aristóteles é a analogia entre as duas partes da alma, a relação despótica não tem mais justificação. SMITH, *Aristotle's theory of Natural Slavery*, in *A Companion to Aristotle's Politics*, edited by D. KEYT and D. MILLER, Oxford UK & Cambridge USA 1991, p. 155.

Com efeito, a natureza quer marcar uma diferença no corpo dos livres e dos escravos: estes o têm robusto para os serviços necessários; os outros o têm ereto e inútil para tais atividades, mas apto para a vida política (que se divide entre as ocupações da guerra e da paz). Muitas vezes, porém, acontece o contrário: alguns têm o corpo de livres, outros a alma de livres, porque é evidente que se os livres tivessem um físico tão diferente quanto as estátuas dos deuses, todos admitiriam que os outros mereceriam ser seus escravos. Se o que dissemos é verdadeiro com relação ao corpo, deveria sê-lo ainda mais com relação à alma: no entanto não é tão fácil ver a beleza da alma e a do corpo.³⁵

O argumento das diferenças físicas aparece tão especioso e pouco consistente que Aristóteles mesmo o desmente: o critério corporal não é suficiente para definir o escravo por natureza porque há livres com corpo de escravos e escravos com corpo de livres. Mais difícil ainda seria distinguir livres e escravos pelas qualidades interiores da alma, porque é difícil ver a beleza da alma.

Apesar das várias tentativas de Aristóteles, ainda não encontramos propriamente uma definição satisfatória das qualidades essenciais da alma do escravo tais que, mesmo sendo homem, ele mereça (*axios*) ser escravo. Talvez seja possível um resultado melhor se analisássemos aquele *ánthropos on*.

3. SÃO VERDADEIROS HOMENS?

Aristóteles não enfrenta explicitamente a questão da “humanidade” dos escravos, mas nos deixa algumas observações importantes quando afirma a possibilidade que entre eles exista algum tipo de amizade e admite que o escravo possa exercitar algum tipo de virtude.

A amizade

Uma característica da tirania é o fato de não admitir a amizade (*philia*) entre os seus membros, porque, na tirania, os súditos não são tratados como livres mas como escravos e a relação ocorre unicamente em benefício do tirano. O que pode acontecer, nesse caso, é aquele tipo de *philia* que se dá entre um artesão e o instrumento que usa, ou a alma e o corpo que ela comanda, ou o senhor para com o escravo. Mas, podemos chamar essa relação entre desiguais de “amizade”? Que benefício o escravo recebe, se está reduzido a um simples instrumento animado a

³⁵ *Pol.*, I, 5, 1254b 27 1255a 2.

serviço do senhor? Aristóteles responde com uma frase que sintetiza a discussão sobre a escravidão em toda a sua ambigüidade:

Com efeito, todas as coisas recebem os cuidados daqueles que as usam, mas não pode haver amizade nem justiça para com os objetos inanimados. E não pode se ter amizade por um cavalo ou um boi, nem por um escravo enquanto escravo (*prós doulon é doulos*), porque não há nada em comum. Pois, o escravo é um instrumento animado e o instrumento é um escravo inanimado. Enquanto escravo, portanto, não pode haver amizade com ele, mas enquanto homem sim (*e anthropos*): parece, pois, que existe algo de justo para cada homem (*ti díkaion pantí anthropô*) em favor de todos aqueles que tem em comum a capacidade (*dunámenon koinonésai*) de lei e de contrato; portanto, pode haver amizade (com o escravo) na medida em que é homem (*óson anthropos*).³⁶

O escravo por natureza é comparado a um objeto, a um instrumento, a uma coisa ou aos animais domésticos como o boi e o cavalo. Enquanto tal, poder-se-ia tomar conta dele e cuidar dele, mas não ter amizade por ele. Ao mesmo tempo, se afirma que, enquanto homem, é possível um certo tipo de amizade, porque há um justo para cada homem com o qual pode-se ter em comum uma lei e um contrato

A virtude.

Essas reflexões, bastante surpreendentes, mostram a dificuldade de Aristóteles em admitir, ao mesmo tempo, a humanidade do escravo e atribuir-lhe características não humanas. Podemos encontrar a mesma dificuldade no capítulo da *Ética a Nicômacos* dedicado à virtude onde o filósofo se pergunta se existe também para o escravo um certo tipo de virtude. Mais interessante do que a resposta é a maneira de pôr a pergunta, que não é nada mais do que a formulação de uma aporia:

Em primeiro lugar, poder-se-ia duvidar que exista uma qualquer virtude própria do escravo além daquelas instrumentais e servis e mais preciosas destas últimas, por exemplo, a temperança, a coragem, a justiça e cada uma das outras disposições morais deste tipo; ou que não há nenhuma outra virtude além daquelas exigidas pelos trabalhos que ocupam o corpo. Na realidade, ambas as hipóteses apresentam dificuldade (*aporian*): pois, se os escravos possuem (algum tipo de virtude própria) em que se diferenciariam dos livres? Mas se não a possuem é absurdo (*atopon*), sendo

³⁶ EN., VIII, 13 1161 b 5-8.

eles homens e participando da razão (*ónton anthrópon kai logou koinonounton*).³⁷

Aristóteles se dá conta de estar diante de uma aporia insolúvel, que expressa em termos radicais, antecipando ele mesmo as críticas que lhe serão feitas nos séculos sucessivos, ou, quiçá, procurando calar as críticas e as dúvidas que afluíam na sua mente.³⁸ A aporia não poderia ser expressa de forma melhor e por isso a solução não poderia ser convincente: *tertium non datur*. Aristóteles afirma, várias vezes, que o escravo “participa da razão”, que “não pode se negar aos escravos a razão” e que todos, inclusive os escravos, “possuem as partes da alma”, mas que lhes falta totalmente a parte deliberativa (*to bouletikón*), e por isso ele pode somente perceber a razão, isto é, obedecer às ordens, mas não exercitá-la. Além disso, afirma-se que a diferença entre escravo e livre é qualitativa e não quantitativa, o que significa que não se trata de possuir mais ou menos inteligência ou razão, mas de dois tipos totalmente diferentes de razão, porque o escravo é desprovido da parte mais nobre da alma, ou seja, a parte deliberativa.

Voltamos então à nossa pergunta inicial: o escravo é um ser humano? Aparentemente sim porque participa da razão e da virtude e, enquanto homem, pode se ter amizade por ele. Do outro lado, falta-lhe a parte mais nobre da alma e é, portanto, um ser inferior e incompleto. Já que as diferenças entre livres e escravos, entre quem comanda e quem é comandado, são específicas e não quantitativas, os escravos pertenceriam a uma diversa “espécie”: um tipo subumano, situado entre o homem e o animal. Mas, na teoria aristotélica, a espécie humana é última (*infima*) e não pode existir outra espécie entre o homem e o animal.

Os bárbaros

Uma última questão nos parece pertinente: enfim, “existem” escravos por natureza? Ao que tudo indica, para Aristóteles, podem ser escravos naturais somente os bárbaros, mas não os gregos. Com efeito, nem todos os escravos “por lei” merecem ser tais; isso acontece quando uma guerra não é justa ou quando a

³⁷ *Pol.*, I, 13, 1259b 22-29.

³⁸ O que confirma a observação de Garnsey: “One suspects that the real debate took place within the earth and minds of its [slavery] defenders, more especially those whose philosophical or religious beliefs gave them a glimpse of human nature that was hard to reconcile with slavery”. GARNSEY, *Ideas of Slavery* cit., p. 238.

natureza dos prisioneiros não o consente.³⁹ Entre os que merecem ser escravos como prisioneiros de uma guerra justa estão certamente os bárbaros, mas não os gregos, porque “é necessário afirmar que alguns são escravos em qualquer lugar, outros em nenhum. O mesmo princípio vale também para a nobreza: os Gregos acreditam que são nobres não somente em pátria mas em todo lugar, e que os bárbaros o são somente em pátria, supondo que exista uma nobreza e uma liberdade absoluta e uma outra que não é absoluta, como afirma Helena: “Porém eu, que descendo de divinos genitores / quem jamais ousaria me chamar de serva?.”⁴⁰

4. MÉTODO DIALÉTICO E *ENDOXA*

Como tivemos a oportunidade de mostrar, a teoria apresenta aporias tanto na coerência interna dos seus argumentos, quanto na compatibilidade com a antropologia aristotélica.⁴¹ Por isso, alguns intérpretes afirmam que se trata de um “erro”, de uma “falha” e concluem que: “Aristóteles continua sendo um gigante, mas tem um tendão de Aquiles”⁴² Outros entendem que os “erros” de Aristóteles se devem ao fato do grande filósofo ter-se deixado condicionar pelos preconceitos do seu tempo.⁴³ Nesse caso, as aporias que a teoria apresenta podem encontrar uma

³⁹ “Outros, referindo-se, como eles pensam, a uma certa concepção do justo (porque a lei expressa uma certa forma do que é justo) admitem que a escravidão por causa da guerra é justa mas, ao mesmo tempo, a negam, porque é possível que a causa da guerra não seja justa e ninguém, de modo algum poderia chamar de escravo quem não merece servir.” *Pol.*, I, 7, 1255b 22-25.

⁴⁰ *Pol.* I, 6, 1255a 32: Ver também: *Pol.*, I, 2, 1252b 5-9: “Entre os bárbaros a mulher e o escravo estão no mesmo plano porque eles não possuem o elemento que tem por natureza o comando (*to phúsei archon*) e por isso, a sua comunidade é formada por escravas e escravos. Por isso, se afirma que: dominar os Bárbaros convêm aos Helenos”, como se naturalmente bárbaro e escravo fossem o mesmo.”. A citação de Eurípides é retirada da *Ifígen. Aul.*, 1400. Numa outra tragédia de Eurípides, a *Helena* (276) se lê: “Os bárbaros são todos escravos, menos um só”. É essa, provavelmente, a passagem que inspirou as famosas afirmações de Hegel nas *Lições sobre a filosofia da história*. Ver também BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, cit., p. 37: “Para Aristóteles são escravos por natureza somente os bárbaros, devido ao fato do que não sabem se governar por si mesmos

⁴¹ Sobre esse ponto não há unanimidade entre os comentadores de Aristóteles. Segundo alguns, a justificação da existência de escravos naturais é coerente com as premissas e os argumentos do seu sistema e expressam a “crua e concreta aplicação da sua filosofia autoritária” (como afirma E. HAVELOCK, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven and London 1957, p. 352, *apud* SMITH, *Aristotle's Theory of Natural Slavery* cit., 1991, p. 146). Outros, ao contrário, afirmam que a teoria da escravidão natural não se concilia com a sua filosofia, que, ela mesma, pode oferecer os elementos para a sua crítica. Entre eles, BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, cit., p. 36

⁴² Nedilson Lauro BRUGNERA, *A escravidão em Aristóteles*, EDIPUCRS/Editora Grifos, Porto Alegre 1998, p. 9.

⁴³ Seriam, como afirma Berti, “idéias machistas, escravistas e racistas, que eram lugares comuns no tempo de Aristóteles” e que não são coerentes com as premissas do seu pensamento. BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, op. cit., p. 5.

explicação se a consideramos não como uma explicação “racional” da escravidão natural, mas como uma justificação ideológica da escravidão legal.⁴⁴ O procedimento é tipicamente ideológico: absolutizam-se condições históricas dadas que favorecem certos “interesses” como se fossem características naturais fixas e permanentes, isto é, objetivas e, portanto, desvinculadas de tais interesses. Dessa maneira o escravo, reduzido, pela violência, à condição de objeto e instrumento animado nas mãos do senhor, recebe essas características como se fossem sua condição intrínseca e permanente.

O filósofo reconhece implicitamente que o trabalho manual em geral e o trabalho escravo em particular constituem uma necessidade ditada, diríamos hoje, por um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas e dos meios de produção da época, sem as quais toda a sociedade antiga não poderia subsistir.⁴⁵ Esse é o dado de fato que não poderia ser questionado sem subverter toda a ordem social existente⁴⁶ Mas não pode se contentar com um simples reconhecimento de uma situação de fato, precisava justificar teoricamente esse fato: admitir que a escravidão nada mais fosse que o produto de uma simples necessidade econômica vital, para a sociedade e para os interesses dominantes, significava justificar a presença da violência nos alicerces desta sociedade, e Aristóteles, seguindo o mestre Platão, havia icasticamente contraposto “justiça” e “violência”: *oudé díkaion, bíaiou gar*.⁴⁷

⁴⁴ Entre os autores que defenderam o caráter ideológico da teoria aristotélica citamos: E. BERTI, *Storicità e attualità della concezione aristotelica dello Stato*, in “Verifiche”, VII (1979), pp. 305-358. P. PELLEGRIN, *La théorie aristotélicienne de l’esclavage: tendances actuelles de l’interprétation*, in “Revue Philosophique de la France et de l’Étranger”, (1982), pp. 345-57. Também Garnsey afirma: “This [theory] was a sophisticated version of the popular ideology according to which slaves were as a race degenerate and vicious and therefore fit for subjection - a motif of ancient literature from Aristophanes to John Chrysostom”. GARNSEY, *Ideas of Slavery*, cit., p. 239. Schofield concorda somente em parte com esta interpretação, pois tende a negar o caráter ideológico geral da teoria aristotélica e a limitá-lo à identificação entre escravo e bárbaro. SCHOFIELD, *Ideology and Philosophy...*, cit., pp. 20-23.

⁴⁵ “O caráter contraditório desses argumentos, a incoerência interna e o contraste com as outras doutrinas de Aristóteles parecem confirmar que se trata de argumentos ideológicos, enquanto a verdadeira explicação aristotélica é a de caráter econômico”. BERTI, *Il pensiero politico di Aristotele*, cit., p. 36.

⁴⁶ Esse é também o motivo fundamental da persistência da instituição da escravidão, durante longos séculos, frente ao qual as tentativas de colocá-lo radicalmente em questão sempre foram poucas e esporádicas, não somente nos tempos de Aristóteles, mas em toda a Antiguidade, inclusive nos séculos em que o cristianismo se tornou religião oficial do Império Romano. Ver: GARNSEY, *Ideas of Slavery...*, cit., pp. 237-243.

⁴⁷ *Pol.*, I, III, 1253b 14-23.

O caminho a ser percorrido deveria ser outro: mostrar como a escravidão não somente não era contrária à natureza, mas pertencia à ordem natural das coisas, e, por isso, era necessária e benéfica para os próprios escravos e, portanto, “justa”. Se Aristóteles não conseguiu demonstrar de maneira convincente a existência de escravos por natureza, a escravidão legal permanece sem justificações que não sejam as da violência e, portanto, *pará phúsin*, como denunciavam os homens de lei que deram origem a toda a discussão.

Essa interpretação pressupõe a existência de uma falha argumentativa no discurso aristotélico que inviabiliza as suas conclusões, falha provocada pelo “interesse” que se insinua no âmbito do “conhecimento”. É uma leitura plausível, que porém, exige de Aristóteles um rigor demonstrativo excessivo que não é conforme com a natureza do objeto em discussão. Por isso, acredito ser proveitoso analisar mais a fundo o método utilizado por Aristóteles nesta discussão. Nos serviremos, para esse fim, de um livro de Enrico Berti, publicado recentemente no Brasil, intitulado *As Razões de Aristóteles*.⁴⁸ Nele, o autor mostra como Aristóteles utilize vários métodos ou formas de racionalidade: a apodíctica, a dialética, a análise semântica, o procedimento diapóretico, a demonstração elêntica, o “método tipológico” e o silogismo prático. A afirmação de uma multiplicidade de métodos fundamenta-se no postulado da “polissemia do ser” que está na base do pluralismo metodológico e epistemológico aristotélico.⁴⁹ O que vai decidir o tipo de método depende da “natureza do assunto”. E o assunto em discussão se situa no âmbito das “ciências práticas” onde a demonstração não pode exigir o mesmo rigor das ciências teoréticas.⁵⁰

Seguindo essas observações, poderíamos nos perguntar qual é o caminho seguido por Aristóteles, utilizando a discussão da escravidão natural como um bom exemplo de uso do método dialético na filosofia prática. Tudo nasce a partir do confronto entre duas opiniões diferentes a respeito da “legitimidade” da escravidão.⁵¹ Uma vez colocada a questão, Aristóteles faz uma “análise semântica” da palavra escravo para averiguar “em quantos sentidos (*posakhós*) ela se diz, se

⁴⁸ BERTI, Enrico *As razões de Aristóteles*, Loyola, São Paulo 1998.

⁴⁹ Ver BERTI, *op. cit.*, p. XV.

⁵⁰ Ver *EN*, I, 3, 1094b 11-15: “Nossa discussão será adequada se tiver tanta clareza quanto comporta o assunto, pois não se deve exigir a precisão em todos os raciocínios por igual, assim como não se deve buscá-la nos produtos de todas as artes mecânicas.”

⁵¹ *Pol.*, I, III, 1253b 14-23.

em um apenas (*monakhós*) ou em muitos (*pollakhós*) (*Tópicos*, I 15)”⁵², mostrando como ela deve ser entendida num duplo sentido, e colocando, assim, a distinção central entre “escravo por natureza” e “escravo por lei” que vai perpassar todo o diálogo.⁵³

Está, assim, formada uma aporia,⁵⁴ isto é, uma oposição entre duas opiniões opostas sobre o mesmo argumento, uma defendendo o caráter natural, outra, o caráter antinatural da escravidão; aporia que deverá ser examinada e discutida, utilizando os *endoxa*, isto é, “premissas ou, caso se queira, opiniões, mais autorizadas, importantes, às quais se deve, em todo caso, dar crédito e das quais não se pode afastar-se”.⁵⁵

A discussão se desenvolve através do confronto com quatro definições que representam justamente os *endoxa*, isto é, as opiniões difusas e importantes à luz das quais a aporia deveria ser esclarecida e resolvida.⁵⁶ Durante a exposição, tivemos a oportunidade de mostrar o caráter “circular” do argumentar de Aristóteles, círculo que se estabelece continuamente entre o que pressupõe e o que pretende “demonstrar”. Esta circularidade nos parece ser algo intrínseco ao método dialético utilizado. Não se trata aqui nem de uma rigorosa demonstração apodictica nem de uma refutação elêntica, mas de um confronto entre opiniões, por mais avalizadas e prestigiosas que elas possam ser.

O método dialético aplicado à filosofia prática, situa-se num âmbito intermediário entre a *episteme* e a *doxa*, que Platão havia rigidamente contraposto. Como afirma Carlo Natali:

Não nos parece que os *endoxa* possam ter uma pretensão indubitável à verdade. O proceder de Aristóteles, em estrito contato com os *endoxa* nos parece indicar, porém, a oportunidade nas discussões filosóficas, de ter sempre presente o problema do consenso do auditório, isto é, daqueles que, depois, terão que agir.”⁵⁷

⁵² BERTI, *op. cit.*, pag. 41.

⁵³ *Pol.*, I, II, 1255a 5- 12.

⁵⁴ Ver BERTI, *op. cit.*, p. 137: “Antes de tudo, a aporia concernente a certo argumento é constituída pelas opiniões opostas existentes em torno dele”

⁵⁵ Ver Berti, *op. cit.*, pag. 25.

⁵⁶ *Pol.*, I, 5, 1254a 14-18; 1254a 21-24; 1254b 15-20; 1254b 20-24

⁵⁷ NATALI, Carlo, *Ética*, in “Aristotele” a cura di Enrico Berti, Laterza Roma-Bari 1997, pp. 241-82, a p. 281-82 (trad. do autor).

O próprio Enrico Berti, que defende o caráter científico e o valor de verdade do método dialético, após ter afirmado que *endoxa* não significa “premissa provável” ou “verossímil” ou “aparente”, reconhece que:

Os *éndoxa* são, portanto, premissas ou, caso se queira, também opiniões, mas autorizadas, importantes, às quais se deve, em todo caso, dar crédito e das quais não se pode afastar. Certamente Aristóteles julgava que também fossem verdadeiras, mas queria fazer notar que, nos fins da dialética, o que conta não é que as premissas sejam verdadeiras, mas que sejam partilhadas, reconhecidas, aceitas por todos, portanto também pelo público-árbitro e por ambos os interlocutores. [...] O fato de partir dos *éndoxa*, então, não significa, para a dialética, renunciar à verdade ou contentar-se com um grau de verdade inferior ao da ciência, porque a dialética simplesmente não se preocupa com a verdade, mas apenas com a discussão, isto é, com a refutação e, portanto, com o consenso que a esta é indispensável.⁵⁸

No nosso caso, as opiniões às quais se deve, em todo caso, dar crédito não se referem à escravidão natural, que é justamente o objeto da contenda e discussão, mas aos *endoxa* utilizados no debate para “demonstrar” o seu caráter natural. Esses *endoxa* se referem a um princípio “universal” ou “geral” de conceber as relações de governo, cujo conteúdo é o seguinte:⁵⁹

1. que a necessidade do governo (*arché*) nasce do fato de que existe uma pluralidade de partes e que isso é uma característica de todo ser vivo;
2. que as partes se relacionam entre si de forma desigual: haverá sempre o elemento que comanda e o elemento que é comandado;
3. que essa desigualdade é natural, “em virtude da ordem da natureza em sua totalidade”.⁶⁰

A doutrina da escravidão natural torna-se, assim, uma aplicação específica do princípio geral da desigualdade.⁶¹ Esse era um pressuposto ou um paradigma

⁵⁸ BERTI, Enrico, *As razões de Aristóteles*, Loyola, São Paulo 1998, p.25 (negritos do autor).

⁵⁹ *Pol*, I, 5, 1254a 28-32; 1254a 34-36.

⁶⁰ Ver também, no livro II da *Política*, os argumentos que Aristóteles levanta contra a teoria platônica da necessária unidade da *polis*.

⁶¹ “A multiplicidade e pluralidade das partes introduz o tema da diferença. Não é concebível uma comunidade política sem diferença: se à comunidade é necessária a dimensão plural dos homens é preciso afirmar que ‘tais homens são especificamente diferentes, porque uma *polis* não pode ser constituída de elementos iguais’. Essa diversidade existe entre os indivíduos e entre as diferentes partes da *polis*, e possui um caráter qualitativo. [...] Ela é natural e benéfica ao conjunto e a todas as partes, enquanto uma condição de paridade ou de inversão do comando é prejudicial e comporta

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 pre-conceito (*vor-begriffe*), isto é, "um princípio em que os homens se compreendem e reconhecem reciprocamente, um pressuposto que não se discute e sobre o qual se apóia qualquer outra atividade científica."⁶²

Nesse contexto histórico e com esse método de investigação, Aristóteles não poderia ter ido muito longe, porque não poderia ter se afastado por demais das opiniões difusas entre os seus contemporâneos. Como afirma Carlo Natali:

Poderíamos afirmar que o método de Aristóteles se parece um pouco com aquele de quem procede pelo mar permanecendo perto da costa: um método de navegação talvez um pouco lento, mas mais seguro do que enfrentar o mar aberto baseando-se somente sobre a força das próprias idéias."⁶³

Sem dúvida, o método da navegação de cabotagem é mais prudente e seguro, mas com ele nenhuma descoberta da América teria sido possível.

5. DA *POLIS* À *COSMÓPOLIS*.

Mas, como explicar as aporias e oscilações que evidenciamos no seu argumentar? Acredito que possam significar um debate com um 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. A idéia de uma igualdade natural entre todos os homens não havia se tornado um *endoxa*, um preconceito comum, mas permanecia restrita a alguns círculos intelectuais minoritários.

Podemos aplicar aqui o que Eric Weil afirma, a respeito do caráter, ao mesmo tempo formal e histórico, do direito natural:

desagregação." DUSO, Giuseppe *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia política*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 57-58. (L'arché e le parti della *polis*).

⁶² HEGEL, G.W.F. *Introdução à História da Filosofia*, Nova Cultural, São Paulo, 1989, p. 97 (Os Pensadores)

⁶³ NATALI, *op. cit.*, p. 282.

Sem uma matéria à qual aplicar-se, a lei natural se reduziria a uma forma pura e vazia. Essa matéria é histórica: a decisão do que é ou não violência depende do que se poderia chamar espírito de uma comunidade numa determinada época. A partir de um certo momento, a escravidão, por exemplo, é tida como condição violenta e injusta, condenada pela justiça (pelo direito natural): sob a forma da lei esconde-se e mostra-se agora o arbítrio do interesse de um grupo, e este arbítrio, a qual só a violência pode dar a aparência e a força da lei, torna-se inadmissível. Até este ponto, porém, mesmo o escravo revoltado não protesta contra a escravidão, mas revolta-se contra o fato de ser ele, não os outros, escravo em vez de senhor.”⁶⁴

De fato, Aristóteles representa, naquele momento histórico, as concepções de uma formação histórico-social que estava entrando rapidamente em decadência: a *polis* grega. Com a empresa de Alexandre Magno abrem-se novos horizontes inesperados e inimagináveis que atenuam as barreiras tradicionais entre gregos e bárbaros e ampliam os horizontes culturais que levam da *polis* à *cosmópolis* helenística e romana.

O estoicismo e o cristianismo, afirmarão a existência de uma lei natural igual para todos os homens,⁶⁵ pregando o cosmopolitismo em nome de uma *philia* ou fraternidade universal, sem distinções entre “judeu e grego, circunciso e não circunciso, bárbaro e scita, escravo e livre”.⁶⁶ Por isso, a doutrina da escravidão natural perderá grande parte da sua aceitação; o que não significa a queda ou decadência da escravatura como instituição. Simplesmente mudaram as teorias que a justificavam e, não podendo mais recorrer ao argumento da natural desigualdade dos homens, utilizaram-se outros argumentos: os estóicos pregavam a indiferença da escravidão para o sábio e os cristãos afirmavam que ela era permitida por Deus como consequência de pecado original.

Durante longos séculos, a doutrina não teve grande influência histórica, mesmo depois da redescoberta da *Política* no século XIII.⁶⁷ Ela assumirá um papel importante somente no século XVI, no debate sobre o Novo Mundo, tornando-se o

⁶⁴ WEIL, Eric. *Filosofia Política*, tradução e apresentação de Marcelo Perine, Loyola, São Paulo 1990, pp. 47-48 (1955).

⁶⁵ Ver REALE, Giovanni, *História da Filosofia Antiga*, Loyola, São Paulo 1992 Vol.III: O estoicismo antigo, pp.259- 362; e GAZOLLA, Rachel, *O Ofício do filósofo estóico*, Loyola, São Paulo 1999: pp., 9-77.

⁶⁶ SÃO PAULO, *Colosenses*, III, 11.

⁶⁷ Como afirma Aubonnet: “Durant quinze cents ans (IV s. av. J.C.- XIII s. ap. J.C) la *Politique* semble être restée ignorée, ou n’avoir connu qu’une diffusion limitée, même en Orient, comme le font supposer certains indices. Après Cicéron, chez qui il y a quelques références aux thèses de la *Politique*, on ne trouve plus guère de traces de l’ouvrage d’Aristote.” J. AUBONNET *Le destin de l’œuvre: la place de la Politique dans l’histoire des idées*, in ARISTOTE, *Politique*, cit., Vol. I, p. CXLVI.

eixo central da justificação do domínio das potências ibéricas sobre os novos povos descobertos: Juan Ginés de Sepúlveda, tradutor de Aristóteles a aplicará quase que literalmente aos índios, Bartolomé de Las Casas, defensor dos índios, a rechaçará com veemência. Mas este é um outro capítulo da rica história do aristotelismo político que, certamente, merece uma discussão à parte.⁶⁸

⁶⁸ Existe uma enorme bibliografia sobre o assunto, aqui vamos indicar somente um livro que é ainda fundamental: HANKE, Lewis. *Aristotle and the American Indians. A study in Race prejudice in the modern world*, London-Chicago, Illinois 1959. (Edição brasileira *Aristóteles e os Índios Americanos*, Livraria Martins Editora, São Paulo s/d).