

# Uma Leitura Contemporânea da Justiça e da Lei nos Livros I e II da *Política* de Aristóteles

[A Contemporary Reading of Justice and Law in Books I and II of Aristotle's *Politics*]

Elvis de Oliveira Mendes\*; Filif Nambera\*\*

**Resumo:** O presente estudo pretende analisar de que maneira Aristóteles desenvolve o argumento que conecta a justiça e a lei; para tal tarefa, serão analisados os livros I e II da *Política*, visto que esses textos nos oferecem uma compreensão mais direta do tema central que será desenvolvido aqui. Visto que Aristóteles trata também desse tema fundamental nos livros II e V de *Ética Nicomacheia*, visitar passagens importantes dessa obra será também necessário. Sendo assim, a hipótese a ser desenvolvida nesse breve estudo tem o foco em entender o lugar da justiça ou da lei na esfera da vida política, bem como no modo como as virtudes individuais cumprem suas finalidades políticas no aperfeiçoamento do caráter moral dos agentes praticantes da lei da cidade, um contexto de diferenciados níveis de autossuficiência humana.

**Palavras-chave:** Aristóteles. Justiça. Política. Ética. Lei.

**Abstract:** This paper intends to analyze how Aristotle develops the argument that connects justice and law; for this task, the books I and II of his *Politics* will be analyzed, since these texts offer us a more direct understanding of the central issue that will be developed here. Since Aristotle also deals with this fundamental theme in books II and V of the *Nicomachean Ethics*, visiting important passages of this work will also be necessary. Therefore, the hypothesis to be developed in this brief study focuses on understanding the place of justice and law in the sphere of political life, as well as on the way in which individual virtues fulfill their political purposes in improving the moral character of individuals who practice law of the city, a context of different levels of human self-sufficiency.

**Keywords:** Aristotle. Justice. Politics. Ethics. Law.

\*Doutorando em Ciência Política na Universidade Federal Fluminense (UFF) e na Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Bolsista da CAPES. E-mail: [elvis.oliver@live.com](mailto:elvis.oliver@live.com) ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1303-1319>.

\*\*Graduado em Teologia pela Faculdade de Teologia Integrada (FATIN) e Pós-graduado em Ciências da Religião pela mesma instituição. Mestrando em Filosofia na Universidade Federal do Pernambuco (UFPE). E-mail: [filifnambera@gmail.com](mailto:filifnambera@gmail.com) ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7444-5094>.

## Introdução

Ao analisar atentamente os tratados da *Ética e Política*, é possível perceber em Aristóteles duas concepções de justiça: a primeira aparece como ação determinada pela lei escrita, a segunda é tomada como uma ação determinada pela virtude de caráter. Ambas as concepções veem a tona quando o Estagirita afirma que há dois tipos de pessoas que podem ser consideradas de injustas: A) aquele que desobedece a lei, e B) aquele que quer tirar proveito. O primeiro caso compreende o âmbito da justiça em seu sentido geral, o qual engloba tanto o público quanto o particular; o segundo caso diz respeito especificamente à justiça particular, à uma falha moral ou falta de virtude de caráter. Assim, enquanto a justiça geral é compulsória na medida em que se utiliza da legalidade particular para impor a ordem e forjar o caráter, a virtude de caráter prepara o indivíduo para obedecer a lei da cidade de maneira livre e consciente. Além desses dois aspetos, o filósofo também pensa na forma como a lei se aplica para pessoas com diferentes status de autossuficiência, dado que na cidade, nem todos têm a mesma liberdade política. Para lidar com a dificuldade desse tema fundamental, nessa abordagem recorreremos a comentadores contemporâneos já consagrados, como Aubenque, Berti e Vergnières.

## Os limites que separam a lei e as virtudes morais

A justiça geral, na concepção de Aristóteles, é aquela cuja função é produzir e preservar a felicidade para a comunidade política, ademais, essa função a torna basicamente idêntica ao cumprimento da lei, uma vez que as leis visam garantir o bem comum da cidade, oferecendo veredictos sobre todas as esferas da vida humana (*EN* V.5.1129a 3-30a).<sup>1</sup> Nesta passagem, a definição desse âmbito da lei já revela tal função: nesse sentido, a justiça não só estabelece o limite para as virtudes básicas, como também se mostra uma virtude completa ou perfeita, conforme ela é exercida em relação à outros homens.

A distinção entre o papel da lei e as virtudes básicas pode ser elucidada usando uma ilustração fornecida por Kraut (2009, p. 290), na verdade, uma versão ampliada do exemplo de Aristóteles: digamos que para o bem da cidade, um soldado pode ser exigido pelo comandante que lute destemidamente na linha de batalha sem recuar perante o ataque violento do inimigo. Atender

<sup>1</sup>Para um aprofundamento sobre esse conceito aristotélico de justiça, ver STRAUSS, CROUSEY, 2013, p. 117

a tal exigência é seu dever social e político que deve cumprir porque é, neste sentido, uma ordem justa: será assim alguém motivado a agir no interesse dos outros (aqui a comunidade como um todo), e não apenas no seu próprio interesse. Caso contrário, estará sujeito a punições por desobedecer à lei. Mas também estará sujeito a críticas morais, pois falhando em exercer seu papel como cidadão, comportou-se injustamente, falhou em fazer o que deveria para promover um benefício comum, um benefício para o qual uma lei existe.

Portanto, diante de um ataque inimigo, precisa ao mesmo tempo ser justo e corajoso para se manter firme. Agir de maneira justa, nesse caso, consiste em adotar um comportamento corajoso. A justiça ocorre precisamente porque, nessa ocasião, o indivíduo está usando a sua coragem ao lado da cidade; porque para Aristóteles, agir justamente sempre requer o exercício arraigado de outra virtude mais básica, presumivelmente porque em uma batalha sempre estamos lidando com emoções e impulsos, medo e confiança as quais as virtudes ordinárias nos proporcionam de forma adequada. Isso indica por que a justiça é “excelência completa no mais alto grau” (*EN* 1129b 26-39). Ela é completa no primeiro caso porque como Aristóteles sugere na passagem já citada sempre há uma virtude básica que é requerida quando se trata de agir justamente: por isso, a afirmação de que “na justiça todas as virtudes estão compreendidas” (*EN* I.2.1094b 8). Ela é completa no sentido mais alto porque o seu exercício *aperfeiçoa* cada uma das demais virtudes. Essa envergadura evidencia a razão pela qual a justiça merece a posição que ocupa na escala das virtudes supremas. Na medida em que o bem da cidade é “maior e mais completo” que o bem do indivíduo, a coragem exercida na defesa da cidade será simplesmente algo mais admirável do que a coragem em lidar com uma doença mortal ou com os perigos de vida no mar. Aristóteles mostra que a morte na batalha em prol da cidade é um tipo de “morte mais admirável”, como podemos perceber na seguinte passagem:

Tais são os perigos de guerra. São esses os perigos mais extremos e gloriosos. A honra que lhes são feitas nas cidades e que lhes são conferidas pelos monarcas são proporcionais à exposição ao perigo. De modo genuíno poder-se-á dizer que o corajoso é sem medo a respeito de uma morte gloriosa, bem como a respeito de tudo quanto subitamente o ameaça de morte (*EN* 1115a 30-35).

É nesta perspectiva que as ações virtuosas em prol da causa comum são con-

sideradas virtudes cívicas (*EN* III.8.1116.18-21, 27-29). Por que essa coragem é genuinamente cívica? Tudo indica assim que a razão não se trata de ausência de medo da morte ou coisa do tipo, mas por essas pessoas comportarem de maneira digna de virtude, enquanto investiam sua coragem pensavam unicamente na causa pública, na pólis.

Assim, por causa do papel que as virtudes básicas desempenham em vista de um agir justo conforme as leis da cidade, Kraut observa aqui uma franca identificação entre a virtude da justiça e a magnanimidade (*megalopraxia*) ou a magnificência (*megalopraxia*) (KRAUT, 2009, p. 290): para o nosso propósito, isso faz todo o sentido, uma vez que as duas compreendem a síntese das excelências básicas, e por assim entender, alertam para o fato de que no interior das *supervirtudes* as excelências básicas – como o próprio termo indica – operam na “base”, no fundo, entendida como dimensão privada da vida moral, porém, em reciprocidade visando à elaboração das ações efetivamente cívicas e condizentes com a cidadania. Assim como o magnânimo é motivado a realizar ações que beneficiam os outros por elas serem magnificamente belas, nobres e notáveis em si mesmas, pensando na justiça e no bem comum, o cidadão de bem cumprirá a lei agindo de forma justa. A pessoa justa não precisa ter a virtude magnânima ou magnificente para praticar ato justo, basta obedecer a lei ou ser justa, e o magnânimo poderia pensar que não precisa esperar que a lei o determine a fazer um ato belo, nobre ou honroso em si mesmo, basta agir virtuosamente; apesar dessas diferenças, de uma estar fundamentada na lei e outra, na nobreza de caráter, ambas, contudo, têm como ponto em comum, uma orientação social focada no bem de todos, o bem comum (KRAUT, 2009, p. 292). Aristóteles vai assinalar, em outros termos, que a pessoa muito rica que não gasta sua riqueza com a causa pública, comporta-se de maneira injusta, precisamente, porque não está a fazer o que a cidade espera dela para promover o seu bem estar (*EN* V.1.1129b 31-2; IV.2.1123a 4-5).

De maneira semelhante, aquelas pessoas que praticam outros tipos de virtudes naquilo que lhes diz respeito, mas não em relação aos outros, bem como alguém que gasta dinheiro apenas consigo mesmo não podem ser considerados como virtuosos: a pessoa com um grande estilo “gasta não apenas consigo mesmo, mas também com coisas públicas” (*EN* IV.2.1123a 4-5). Portanto, a justiça e a liberalidade, como dirá Cícero num determinado momento da sua reflexão, “compreendem duas coisas intimamente conectadas [...] e às vezes

ambas são subsumidas à virtude geral da sociabilidade”.<sup>2</sup> Em seguida, a conclusão acima nos defronta com outra exigência, a de entender como a lei se aplica sobre indivíduos com diferentes status de autossuficiência: os iguais e desiguais, livres e escravos, e o tipo de regime no qual se encaixa essa configuração. Essas questões nos remetem diretamente àquilo que Aristóteles chamará de justiça política, que tem como um dos ramos baseados na *natureza*, fundou o direito natural, e o outro ramo baseado na lei, fundou o direito *positivo*: é no âmbito da justiça política (aplicada à fins governativas) que passaremos a analisar a maneira como Aristóteles resolve as questões acima delineadas.

### A lei e os diferentes níveis de autossuficiência

No tratado da *Política*, como se sabe, o Estagirita deixa claro que entre os habitantes da cidade nem todos têm a mesma dignidade política.<sup>3</sup> Um exemplo concreto desse desnivelamento é a condição do escravo, da mulher e da criança, pertencentes à estrutura da ordem familiar/doméstica (*oikonomia*): o núcleo primitivo que constitui a base social e econômica<sup>4</sup> da cidade (*Pol.* 1255b 16-21; 1259a 37-b17; III.1278b 30 - 1279a 7). À luz do referido contexto político que motivou a análise aristotélica no livro I, dois princípios nortearam sua classificação: primeiro, o princípio de que na estrutura doméstica, os diferentes tipos de pessoas representam diferentes tipos de sujeições ao poder; segundo, uma vez que existem diferentes tipos de pessoas sujeitos a ordens, deve haver diferentes tipos de governos ou regimentos (*Pol.* 1259b 2-10; III.1279a 8-13; OLIVEIRA, 2019, p.40).

Tendo em mente esses princípios, Aristóteles mostra que a relação senhor-escravo é considerada do tipo despótico (*despotiké*), um “governo exercido sobre seres não livres” (*Pol.* 1255b 16-18); já a relação marido-mulher é do tipo nupcial (*gamiké*), por se tratar de uma relação entre seres livres e iguais, en-

<sup>2</sup>Ver (*Dos Deveres* I. 20; *Communitas*, I. 152; cf. também I. 15-17): tradução de Angélica Chapeta e revisão de Gilson César Cardoso de Souza.

<sup>3</sup>Para se entender a tipologia utilizada por Aristóteles para caracterizar as relações e tipos de governos adequados à cada classe social, bem como o motivo por que, vez ou outra, justifica (com devidas proporções) o governo despótico, o monárquico, oligárquico e outros, é importante recorrer à um artigo (Oliveira, R. R. A teoria aristotélica dos regimes e o problema da realeza no livro III) sobre referidas questões; nesta nota em específico, estamos destacando seu comentário (p.38-39) que apresenta a sequência da discussão aristotélica em defesa das diferentes classes de pessoas com diferentes formas de governos (*trópoi tês arkhês Pol.* III, 1278b 31).

<sup>4</sup>O termo econômico, aqui referido, não tem nenhuma conotação moderna deste termo, antes se trata aí de prerrogativas para administração de tudo quanto pertence a dimensão doméstica, na medida em que esta se enquadra dentro da estrutura teleológica da *pólis* (cf *Pol.* 1255b 16-21).

quanto aquela entre pai-filho é definida como do tipo paterno (*patriké*), uma relação entre seres livres, mas não iguais, pois o pai é mais velho que o filho, e sendo mais velho (*presbýteron*), é mais completo (*télaion*), mais desenvolvido do ponto de vista das faculdades, fato que assinala condições para a realização da natureza humana e aptidão para a liderança (*egemonikóteron*) (*Pol.* III.1278b 37-41; I.1259a 40). Deste modo, Aristóteles não somente expõe o caráter não despótico nesses governos que contemplam as relações marido-esposa, pai-filho, como também mostra com mais precisão, a diferença radical existente entre o governo político e monárquico, buscando fortalecer seu argumento contra aqueles que insistem em defender a única forma do governo para todos. Contudo, este argumento parece não ser suficiente para justificar o lugar do escravo e a razão por que merece aquele tipo de governo; Aristóteles precisa então fundamentar isso na própria natureza, uma vez que aqueles que defendem a uniformidade de governo pretendem negar a legitimidade de escravidão por entenderem que ela não é a condição natural dos homens, mas algo imposta em virtude da lei dos mais fortes (*Pol.* III.1253b 14-23; TOSI, 2003, p.74). Ou seja, é preciso encontrar uma justificativa racional da escravidão diante das críticas que a consideram contrária à natureza. Para este propósito, Aristóteles vai tecer uma longa argumentação na *Política* (VII, 6.1327b) para mostrar que o escravo tem uma predisposição natural para atividade servil, seu corpo, suas características físicas, psicológicas e temperamentais são, por natureza, voltados ao servil e servir de instrumento para o outro, o qual tem condições para deliberar. Até então, como podemos ver, o argumento do filósofo está respaldado em torno de características psicofísicas do escravo.

Ora, ao tomar como justificativa esta descrição, Aristóteles retrata o escravo como “o homem que é objeto de propriedade (*ktéma*) de outro ser humano” (*Pol.* I.1254a 16). Com base nesse estatuto de *ktéma*, é exigido dele exercer a função de um instrumento animado/vivo a serviço do seu senhor para a satisfação das necessidades quotidianas. Não existe aqui, é importante deixar claro, uma correlação necessária entre a função instrumental e o estatuto de objeto de propriedade; por exemplo, o operário é também instrumento vivo, mas que pode permanecer livre mesmo sob autoridade profissional de um mestre-de-obras: é um executante na ordem da produção, fabrica fora de si um instrumento ou produto de troca e pode eventualmente conservar sua independência. Já o escravo é um executante na ordem da ação: não produz alguma coisa, antes prolonga o corpo do seu senhor, colocando-se no seu lugar como instrumento para garantir-lhe o gozo e a boa vida (*Pol.* I.4.1253b 27 - 1254a 8; VERGNÈRES, 1998, p. 163).

Enquanto o senhor age e tem capacidades deliberativas para agir - sob justificativas de que há diferença qualitativa de caráter racional entre aqueles que comandam e aqueles que são comandados, como acontece entre a parte racional da alma que comanda e a parte irracional que obedece, entre o macho e a fêmea, marido e esposa, pai e filho (1254a 34-1254b 7), as tarefas do escravo não são nem uma ação nem a produção, ele e seus serviços, juntos, estão vinculados à pessoa do senhor como objeto de propriedade; porque o escravo, declara Aristóteles, “está para o homem livre como a besta selvagem está para o ser humano, como o corpo está para a alma” (*Pol.* I.5.1254b 16ss). É o homem que se reduz a seu corpo e que revela sua “servilidade” por um corpo sólido e deformado. Contudo, do ponto de vista da racionalidade, que determina a natureza servil, o escravo é desprovido de logos, e por assim dizer, só pode percebê-lo no outro e participar dele indiretamente mediante seu senhor. Por isso, diz Aristóteles, “é incapaz de deliberar” (*Pol.* I.13.1260a 12); ou seja, de produzir um raciocínio em vista de um fim.

Pois bem, se por um lado a problemática do desnivelamento social que afeta alguns tem sua causa na natureza (na má-formação da natureza que atinge algumas pessoas), e por outro, a lei positiva da cidade está aí para ser aplicada conforme o estatuto de cada indivíduo (pois “a justiça política só existe entre aqueles cujas relações mútuas são regidas pela lei” (*EN* V.6.1134a 3031), então temos um caso limite e excessivamente paradigmático para se lidar em sentido estrito: qualquer tentativa de avançar esse limite ou fronteira até às últimas consequências corre-se o risco de cometer um sacrilégio.<sup>5</sup> Por isso, será necessária uma forma de justiça mais relevante e capaz de corrigir as lacunas ou questões particulares que, para uma determinação legal, seria simplesmente impossível de resolver.<sup>6</sup>

É para esse efeito de correção então que a equidade (*epiēkeia*) entra na doutrina aristotélica com suas modalidades de amizade e caridade. (*EN* V. 10).

---

<sup>5</sup>Apesar dessa palavra ser carregada de conotação cristã, aqui é usada apenas para referir ao momento quando a justiça positiva se arrisca adentrar no âmbito que não é da sua competência; e como consequência desse risco, podemos apontar um exemplo: sabe-se que a lei civil permite, por exemplo, que um rico expulse um pobre do aposento quando este não cumpre com pagamento de aluguel. Mas isso é contrário à equidade, isto é, ao direito natural. É o espírito de caridade que deverá, pois, intervir nesse caso, para impedir que, em nome da justiça/lei, se cometa atos desumanos, o que é uma injustiça real. A caridade, como alguém já disse, tempera – constantemente – as reivindicações da justiça, e trabalha, por sua vez, para a paz e concórdia sociais.

<sup>6</sup>A justiça estrita ou lei, enquanto direito positivo é sempre universal, ou seja, ela resolve questões apenas no seu sentido geral, deixando assuntos subjetivos a cargo da justiça particular (o direito natural), mais capaz de corrigir as lacunas das indeterminações particulares deixadas pela lei positiva (sobre esse ponto, ver BERTI, E. *Perfil de Aristóteles*, p. 168).

No âmbito dessa determinação, o pensamento de Aristóteles pode ser resumido da seguinte maneira: “o escravo é parte de seu senhor” do mesmo modo que “filho é parte do pai”, sendo assim, aquele não pode cometer injustiça contra o escravo, nem o pai contra seu filho, uma vez que “ninguém quer prejudicar-se a si próprio” (1134b 11). O verdadeiro senhor cuida bem do seu escravo assim como faz com seu próprio corpo, não lhe recusa a remuneração nem o alimento, sem o qual este não poderia continuar a trabalhar.<sup>7</sup> Mas “enquanto o senhor – graças ao seu senso de equidade – se esforça por melhorar sua relação com seu escravo, este último deve, por seu lado, estar à altura de suas tarefas”, pois a aptidão com que o escravo cumpre suas tarefas definirá a sua virtude (*Pol.* I.13.1260a 35): a virtude é, nesse contexto, a condição para que o escravo seja restituído a sua dignidade humana (1261a2), e esta (virtude) tem sua causa só no senhor. Apenas agindo sob o *ethos* do senhor que a lei da cidade pode concernir à ele e torna-lo, de certo modo, agradável e “virtuoso”.<sup>8</sup> Nota-se assim que essas asserções fortalecem o ponto de vista aristotélico subjacente em todo seu diagnóstico, de que o estatuto de escravo não é contraditório com sua pertença à espécie humana (da qual Aristóteles sempre afirma a unicidade), porque o homem não é definido apenas pela liberdade política, mas principalmente pelo *logos* (VERGNIÈRES, 1998, p.163). Enquanto acha seu lugar no lar e cumpre suas funções devidamente, o escravo participa da sociabilidade humana sem chegar à existência política.

Porém, mesmo com essa elucidação, ainda é preciso colocar em cheque as implicações da dimensão política e suas leis sobre o indivíduo doméstico; ou seja, precisa ficar mais claro ainda o que Aristóteles quis significar com a defesa da escravidão. Essa explicação deve nos conduzir a um breve desdobramento, onde esclareceremos as questões que estiveram em jogo aqui, a saber, a) a lei suprema da cidade, b) o problema da natureza e c) a necessidade da ação virtuosa. Quanto à alínea a, a lei continua universal e incapaz de resolver questões mais subjetivas que resultam da complexidade dos indivíduos e suas relações. Do ponto de vista da alínea b, identificamos a má formação da natureza que atinge alguns indivíduos como uma tragédia; diante dessas duas problemáticas, a síntese só pode vir graças a alínea c, isto é, a ação virtuosa por parte, especialmente, daquele que é desprovido de direito ou liberdade políticos, como é o caso concreto de escravos e as mulheres.

---

<sup>7</sup>Cf. (*Economia*, I.5.1344b 3).

<sup>8</sup>Idem, I.5.1344b 14.

Por conseguinte, podemos perceber até que ponto a ação se revelou relevante nessa ocasião da reflexão. Se aos homens são dados a capacidade de vingar as indeterminações lacunosas da natureza, já que a natureza dificilmente seria justa com todos de mesmo modo, já que alguns nascem dotados de certas qualidades e outros não, alguns nascem perfeitos e bonitos e outros defeituosos e feios, etc, Aristóteles concedeu oportunidade para os escravos e as mulheres ressignificarem suas histórias, conquistar a autossuficiência graças a uma lei subjetiva, ou seja, recorrendo à uma racionalidade que está a sua disposição, uma racionalidade capaz de contornar um destino natural e as circunstâncias sociais aparentemente incontornáveis. Esse indivíduo que antes se viu em desvantagem e transcendido por uma estrutura social pronta, patriarcal e intransponível, Aristóteles apela para que cada um assuma seu próprio lugar natural; o escravo e a mulher devem reconhecer seu devido lugar, que é o lar: esse é um dado importante que parece estar implicado nessa perspectiva de Aristóteles. Reconhecer nosso devido lugar no mundo é nada mais que a condição determinante para transcendermos quaisquer fatores psicofísicos e sociológicos que se impõem sobre nós. Depois de reconhecermos e assumirmos nosso respectivo lugar, em seguida é agir virtuosamente no limite da nossa possibilidade que cada situação concreta nos proporcionou agir. Isso significa simplesmente reconhecer nossa limitação: reconhecer que existe cultura, leis, normas e costumes, que nos antecede; ou seja, reconhecer a supremacia da sociedade sobre o eu, que é indivíduo – uma forma, podemos dizer assim, de simplicidade. Afinal, essas duas coisas (assumir o respectivo espaço no mundo e agir virtuosamente) não só são fatores determinantes para a transcendência ou autossuficiência, mas principalmente, para a nossa felicidade.

É essa postura, essa ação, sem dúvida, que será responsável, na fala de Aubenque, por mudar a ordem do mundo, o estado de “causa e efeito”; ela é relevante na medida em que intervém para transformar a ordem natural, digamos, um dado da natureza bruta, porque a natureza é, em alguns momentos injusta e imperfeita. Em sua “ontologia da contingência”, Aubenque (2003, p. 137) admite que Aristóteles, de fato, reconhece falhas, fratura ou lacuna na natureza (*De Anima* II, 1; *Met* G 5.1010a 3); essa deficiência natural, para Vergnières (1998, p. 166), atinge não só as coisas inanimadas, mas também aos indivíduos. Já para o autor francês, essa falha ou lacuna da natureza abre oportunidade para a arte e a ação humana, de contribuir para preencher as lacunas deixadas pela natureza; para ele, se a natureza – em sua estrutura ordenada – fosse toda perfeita, a ação humana seria desnecessária. A impotência natural é abertura para a ação racional do homem. A fratura ou o inacabamento, se-

gundo este autor, é o que torna possível ao homem mudar a ordem do mundo, pois torna real e efetivo o lugar e a responsabilidade do homem, portanto:

aqui se opera a inversão que fornecerá o domínio e, no sentido mais forte do termo, a “chance” da ação moral: se a contingência é a fonte do mal, ela torna possível as iniciativas humanas em vista do bem; a indeterminação, signo da impotência da razão universal, é ao mesmo tempo abertura à ação racional do homem. Dissociação que teria parecido absurda aos estóicos, aos homens é dado agir por raciocínio contra a natureza; e se eles o podem, é porque a natureza não é tudo o que ela pode ser, permanecendo possível corrigí-la (AUBENQUE, 2003, p. 144).

Pois bem, uma vez que a deficiência e fraturas são coisas que atingem a natureza de um modo geral, incluindo os indivíduos, os escravos são alguns desses – indivíduos – portadores de deficiência natural, são aqueles atingidos pela má formação da natureza (*Pol.* VII.6.1327b). Todavia, como acabamos de ver, essa deficiência pode ser mitigada ou restaurada pela ação, especificamente, a ação virtuosa. Esse passo mostra, portanto, que em Aristóteles não apenas existe a liberdade política – aquela restrita apenas para alguns –, mas também a liberdade individual e subjetiva, e a ação virtuosa é o âmbito da liberdade individual, capaz de vir a triunfar sobre a injustiça que se aproveita da fraqueza da natureza para se institucionalizar. Portanto, a mesma fraqueza ou deficiência que é usada para negar direito a determinados indivíduos, é a mesma fraqueza que serve oportunidade para a ação virtuosa triunfar trazendo um bem ao mundo.

## Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad de António de Castro Caeiro, 2ed São Paulo: Fofence, 2017.
- ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Richard Kraut [et al.]; tradução de Alfredo Storck [et al.]. – Porto Alegre: Artmed, 2009.
- ARISTÓTELES. *Aristotle De Anima*. Tradução de W. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Trad de Mário Gama Kury; 3ed, Brasília: UNB, 1997.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*; Tradução: Rusconi Libri. São Paulo: Loyola, 2002, (Volume II: Texto Grego com Tradução).
- AUBENQUE, P. A. *Prudência em Aristóteles*. 2ª edição. Tradução Marisa Lopes. São Paulo: Paulus, 2008.
- BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. Trad. de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012. (Col. Filosofia).
- OLIVEIRA, R. R. Teoria aristotélica dos regimes e o problema da realeza no livro III da Política. *Transformação, Marília*, v. 42, n. 2, p. 31-58, Abr./Jun., 2019.
- TOSI, Giuseppe. *Aristóteles e a Escravidão Natural*. Campinas: Boletim do CPA, nº 15, jan/jun. 2003.
- VERGNIÈRES, S. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Tradução de Constança Marcondes César. São Paulo: Paulus, 1998.

**Recebido:** 29/03/2022

**Aprovado:** 10/04/2022

**Publicado:** 30/04/2022

