A ESCRAVIDÃO EM ARISTÓTELES: ALGUMAS NOTAS

Romero Venâncio*

Para Márcia Santos Fontes, porque a Filosofia é arida e terna. Uma paixão.

INTRODUÇÃO

O nosso trabalho tem por objetivo apresentar introdutoriamente o conceito de escravidão em Aristóteles. Tomamos como referência fundamental os trabalhos de Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal Naquet e Geofrey Ste. Croix, historiadores de forte influência marxista, mas sem o dogmatismo que marcou o marxismo da III Internacional. Mais recentemente entramos em contato com a obra de Yves Garlan e Francis Wolff. O primeiro, discute de maneira geral a escravidão na Grécia antiga e no discurso guerreiro e nas práticas beligerantes dos gregos. Já o segundo, analisa as principais categorias da obra *Política* de Aristóteles, onde situa o escravo na estrutura da *Polis*.

O trabalho esta dividido em duas partes: na primeira, trabalhamos de maneira geral o tema da escravidão e a imagem de Homem na Grécia antiga, sempre à sombra de Vernant, Naquet, Garlan, Finley e Ste. Croix. Estes autores situam de maneira complexa o tema da escravidão entre os gregos e as diferenças entre Atenas e Esparta, no que diz respeito ao tema citado. Não pretendemos em hipótese alguma entrar nos meandros da discussão levantada pelos autores, intentamos introduzir o tema da escravidão apenas para situar melhor a problemática na obra de Aristóteles. Quanto a visão de Homem dos gregos, aparece aqui apenas para ir preparando o terreno para o nosso introdutório comentário da *Política*. Na segunda parte comentamos o tema da escravidão na obra do Estagirita, mais precisamente, na *Política*.

* Professor da Universidade Federal de Sergipe e Doutorando do Programa de Pós-graduação Interinstitucional em Filosofia (UFPB/UFPE/UFRN)

1. A ESCRAVIDÃO E IMAGEM DE HOMEM NA GRÉCIA ANTIGA: ALGUMAS NOTAS

Na civilização grega a escravidão não era tida como algo abominável ou injusta. Embora escravidão tenha assumido diversas formas, através dos tempos, e apresentado um caráter diferente, nas várias cidades gregas, ela era tomada como algo dado, como um dos fatos da vida, pois os gregos presumiam que os escravos simplesmente estariam disponíveis (GARLAN, 1991). Tanto Moses Finley como Pierre Vidal-Naquet, afirmam que na mentalidade grega não havia contradição entre liberdade para alguns e a falta dela para outros. Hesíodo, por exemplo, entendia a escravidão como condição essencial da vida para a aristocracia rural. Em *Os trabalhos e os dias*, oferece conselhos de como usar adequadamente os escravos (HESÍODO, 1991). O mundo antigo era incapaz de pensar uma sociedade sem escravos e a principal fonte de conseguir era a guerra, onde os prisioneiros eram utilizados e vendidos como servos (GARLAN, 1991). A pirataria e o rapto também constituíam fonte abundante de escravos. Os viajantes, que usavam o transporte marítimo, estavam sujeitos a serem aprisionados e vendidos em terras distantes. Além disso, havia a escravidão de nascimento e a escravidão por dívidas, onde o devedor insolvente ficava sob o poder de seu credor. Atenas foi a única cidade a proibir a escravidão por dívidas, através da reforma de Sólon, pela qual foram libertos os atenienses que estavam nessa situação. Porém, a reforma de Sólon não era acabar com o regime de escravidão, mas libertar os atenienses que estavam nessa situação e evitar que outros atenienses pudessem tornar-se escravos, por meio de tal mecanismo, o da escravidão por dívidas (PADGUG, 1981; VIDAL-NAQUET, 1989).

As leis atenienses reconheciam ao senhor do escravo amplo direito de correção, porém não o direito da vida e da morte. O escravo poderia buscar asilo contra as servícias arbitrárias do seu dono, e a lei o protegia contra ultrajes e a violência. Porém, essa proteção estava baseada no principio de que aquele que ultraja quem quer que seja não está apto a viver em comum na cidade. A lei, que protegia os escravos, estava fundada em princípios relativos à concepção da vida em comunidade, e não propriamente em relação à escravidão. Para viver na "comunidade", o cidadão não poderia cometer excessos, nem mesmo em relação a algo que era seu, como escravo. A maior parte da população contava com poucos escravos, pois somente alguém que possuísse uma boa situação financeira conseguiria ter muitos escravos. Havia, porém, pessoas que possuíam um grande número deles, mas eram alugados a outros cidadãos ou utilizados no trabalho das minas (Ste. CROIX, 1981). Os escravos domésticos

geralmente eram bem tratados e, muitas vezes, criava-se uma afeição sincera entre eles e o seu dono. O número de escravos domésticos dependia da riqueza de cada família. Ao entrar na família, o escravo passava por um ritual de caráter religioso, pois a religião não permitia admitir um estrangeiro na família. Fustel de Coulanges descreve do seguinte modo o ritual com que o escravo entrava na família:

> faziam-no aproximar do lar, colocavam-no na presença da divindade doméstica, derramavam-lhe água lustral na cabeça e faziam-no partilhar de alguns bolos e frutos. Esta cerimônia tinha analogia com a do casamento e a da adoção (COULANGES, 1999: 176).

Entre as tarefas dos escravos domésticos estava o cuidado com a limpeza da casa, o preparo dos alimentos, e alguns, inclusive, cuidavam dos negócios do dono. A importância do escravo doméstico estava também no fato de que a casa era uma unidade econômica de produção e consumo, organizada sob a autoridade de um senhor. Portanto, o escravo doméstico também produzia e não havia, em relação a ele, o horror e o desprezo, pois ele era um prolongamento do seu dono. Enquanto faziam o trabalho, possibilitavam a seu dono participar da vida política e "espiritual" da cidade.

A atividade predominante na Grécia era a agricultura. A maior parte da população tirava da terra seu sustento, sendo a maioria dessa população formada por pequenos proprietários ou arrendatários. Os grandes proprietários, mesmo sendo minoria, constituíam a elite política do mundo grego. Nessas grandes propriedades, o trabalho era executado integralmente por escravos. Porém, o maior contingente de escravos era empregado na mineração, onde o dono de uma mina possuía um número considerável deles, além de ter sob seu poder escravos para serem alugados. Os escravos utilizados nas minas viviam em péssimas condições e constituíam, sem dúvida, os párias da classe dos escravos (VIDAL-NAQUET, 1989). Pode-se perceber nos trabalhos de Moses Finley e Yves Garlan a existência de dois grupos de escravos: um, formado por aqueles que não tinham qualificação e eram utilizados principalmente no trabalho das minas; outro, formado por escravos com alguma qualificação e utilizado no trabalho doméstico. Merece destacar, na linha dos citados estudiosos, que não havia atividade, excetuando-se a política, em que escravos não estivessem, envolvidos, e nem havia atividades monopolizadas pelos escravos nas quais os homens livres não estivessem envolvidos. Os escravos quase que chegaram a monopolizar as atividades domésticas e na mineração; porém, nas outras atividades, o que

existia, na maioria dos casos, era o escravo trabalhando junto com homens livres. Não era a natureza do trabalho que distinguia o escravo do homem livre, mas, sim, a *classe social* do homem que executa o trabalho, isto é, determinado trabalho não era específico dos escravos ou homens livres (FINLEY, 1989; GARLAN, 1991). Os proprietários de escravos possuíam o direito de libertar seus escravos, direito que parece ter sido exercido com alguma freqüência, especialmente com os escravos domésticos e com aqueles que tinham alguma especialização. Os escravos alforriados eram homens livres, porém não se tornavam cidadãos e estavam impedidos, entre outras coisas, de casar-se com uma cidadã. Atenas não o remetia a classes separadas, simplesmente os incluía entre os *metecos* , embora muitos dos escravos alforriados ficassem presos ao antigo senhor, de acordo com as condições estabelecidas no alto da alforria. Por fim, para concluir estas generalidades sobre a escravidão na Grécia antiga, merece destaque uma questão controversa entre os historiadores do mundo antigo, a saber, o numero de escravos existentes na antiguidade grega. Segundo os historiadores marxistas Geofrey de Ste. Croix e Pierre Vidal-Naquet é uma tarefa difícil precisar quantos escravos existiam na Grécia. Em relação a Atenas, afirma-se que o número girava em torno de 60.000 a 80.000, enquanto que o número de cidadãos oscilava em torno de 40.000 a 60.000. Um número significativo para sustentar uma forma de democracia no "período clássico" e ser uma base para o "ato de filosofar" entre os gregos livres.

A Imagem do homem da cultura grega clássica apresentará dois traços dominantes, segundo W. Jaerger: o *Homem como animal que fala* e o *homem como animal político*. Essas duas características são indissociáveis, pois somente são possíveis porque o homem é um ser dotado de *logos*. E somente enquanto o homem é um ser dotado de *Logos* é capaz de viver numa "comunidade" política, onde a vida humana atinge sua plenitude. A história da formação da identidade do povo grego tem início na época arcaica, com a aristocracia, através da concepção de "ideal de homem" que busca a superioridade frente aos demais. São os ideais da concepção de homem da aristocracia que influenciarão o pensamento grego posterior (JAERGER, 1995).

Em relação à sociedade e economia da época arcaica, da qual surgirá uma concepção aristocrática do ideal humano, o primeiro traço a ser ressaltado é a palavra *oíkos*, geralmente traduzida por *casa* ou *família* (LIMA VAZ, 1991). Em Homero, o seu significado é o mais amplo: *oíkos* significa uma atitude econômica, humana, de consumo e produção (VIDAL-NAQUET, 2003). O *oíkos* tem um chefe guerreiro, juntamente com sua família, mas os componentes compreendem também todos os servidores e escravos; os bens imóveis, como a terra e as casas; os bens

móveis, como ferramentas, armas, gado, etc., dos quais depende a sobrevivência do grupo. O trabalho produtivo do *oíkos* era realizado pelos escravos. Ulisses, na Odisséia, possui vários deles, sendo que os mais conhecidos são Eumeu, o porteiro fiel, e Euricléia, comprada pelo pai de Ulisses. Embora os escravos realizassem a maior parte dos trabalhos, o chefe de um *oíkos* podia tomar parte em alguma dessas atividades, mas nunca como uma obrigação. É importante assinalar mais uma vez que o escravo, embora não possuísse direitos políticos, contava com a proteção de seu senhor, pois a participação no *oíkos* lhe dava uma certa vantagem sobre o "homem livre pobre", o sem propriedade, que vagava de um lado para o outro, à procura do que fazer em troca de algum alimento. Ele não contava com a proteção de ninguém, muito menos com a de um chefe guerreiro de um *oíkos* (GARLAN, 1991). Era muito comum os chefes guerreiros reunirem-se para assaltar localidades litorâneas, roubar-lhes os bens, matar os homens e levar as mulheres e crianças. Assim Ulisses refere-se a uma de suas aventuras:

> À partida de Ílion, o vento que nos trazia pôs-nos em Ismaros, no país dos Cícones. Ali pilhei e Matei os guerreiros e quando, sob muralhas, se dividiram as mulheres e a riquezas, fiz os lotes. Tão bem que ninguém, ao partir, ficou, quanto à sua parte, enganado (HOMERO, 1979: 337).

Tal situação fará com que ideal humano tenha como principio o conceito de *aretê*. Esse conceito geralmente é trazido como virtude e expressa o grau de excelência no exercício de alguma capacidade que um ser possui como própria. E na época arcaica, a *aretê* expressará o ideal de espírito heróico guerreiro como sendo um atributo próprio da nobreza. Inicialmente, a *aretê* designará a superioridade de certos homens e também a superioridade dos deuses, dessa forma ela serve como medida de valor, onde a sua posse é exclusiva de uma classe social, a nobreza. Esse conceito, como sendo a expressão de força e coragem, vai agregando, com o tempo, outros significados, como a prudência e a astúcia (JAEGER, 1995). A busca desse ideal coloca-se como *conditio sine qua non* para a realização humana, e o objetivo central é a luta incessante em ser o primeiro, o melhor, conseguindo fama, honra e glória. Tanto a glória como a fama estão intimamente relacionadas com o êxito, com a vitória. A honra condicionada a juízos de valores universais, em que a opinião das demais pessoas representa o verdadeiro valor. É necessário que a ação tenha êxito e seja reconhecida como um ato heróico para tornar o homem virtuoso. Porém, essa ação está condicionada também à vontade dos deuses.

Segundo Moses Finley, a realização mais importante do período arcaico foi o estabelecimento da *polis*. Ela será o quadro histórico em que a civilização grega desenvolver-se-á e se caracteriza como uma comunidade autônoma, política e, de certo modo, economicamente (FINLEY, 1989). Na medida em que os traços da cidade-estado vão se consolidando, como uma comunidade "igualitária" e "democrática", também vai sendo definido o estatuto do cidadão, e a noção de escravo e estrangeiro aparece com maior nitidez. À medida que o cidadão vai se liberando do exercício das atividades econômicas, para dedicar-se às atividades políticas, vai substituindo pelo escravo como força de trabalho (questão central das desenvolvida no trabalho e um indicativo de uma forma de "justificativa filosófica" da escravidão por Aristóteles). Com a consolidação da democracia, em Atenas, surge um novo aspecto da *aretê*, voltado para os assuntos políticos e relativos à vida em comunidade. A virtude política consiste na observância das leis, no respeito a princípios, sem os quais a vida em comunidade torna-se impossível. Esses princípios, porém, não são arbitrários, mas provenientes do *logos*. Portanto, a natureza humana é a base para a criação da ordem social e política, que tem por finalidade tornar possível a vida dos homens em comunidade. Aquilo que favorece a vida em comunidade é conveniente, justo e também natural. A *aretê* se caracterizará pelo cumprimento das leis, e o seu modelo passará a ser o do sábio-legislador, no lugar do modelo arcaico da aristocracia guerreira (LIMA VAZ, 1991). Na medida em a democracia ateniense possibilitou a participação de maior numero de cidadãos, ela fechou-se mais e mais para "metecos" e os escravos. Apesar do "meteco" ser considerado um homem livre, a sua condição de estrangeiro colocava-o à margem do Estado, sendo excluído da cidadania. Tinha também que conseguir um cidadão ateniense como "tutor" que se responsabilizasse por ele diante dos tribunais. No período clássico, o estatuto da escravidão adquiriu maior nitidez. À medida que a democracia se consolidava, o ideal de cidadão, desincumbido dos trabalhos manuais e das tarefas ligadas diretamente à sobrevivência, tomava corpo, tornando a escravidão indispensável para a manutenção desse ideal. A partir desse ponto, começa a argumentação aristotélica sobre a escravidão. Argumentação esta devedora a uma tradição de reflexão sobre a escravidão que perpassa a história da Grécia, desde as mais remotas eras e que irá exercer influencia no pensamento do Estagirita (Ste. CROIX, 1981; GARLAN, 1991).

2. A ESCRAVIDÃO EM ARISTÓTELES

Aristóteles situa o escravo, na estrutura da polis, no âmbito das atividades servis, própria das comunidades gregárias e que satisfazem as necessidades básicas ou cotidianas. Nesse sentido, tanto os escravos, como os trabalhadores em geral, partilham da mesma condição de subordinação, pois os trabalhadores também estão envolvidos em atividades *poiéticas*, isto é, não dispõem de ócio, visto que o trabalho está voltado para suprir as necessidades cotidianas (WOLFF, 1999). Nenhuma das ocupações que seja uma *poiêsis*, que tendem à satisfação das necessidades cotidianas da vida, pode ser também ocupação estrita e característica da comunidade política, que tem seus fins a realização do *télos*. Os indivíduos, que se estruturam em torno das atividades *poiéticas*, são indivíduos aos quais não é possível a sua própria realização. Aristóteles, portanto, deixa fora da cidadania, da possibilidade de realização do *télos*, os que precisam trabalhar. É o caso dos artesãos, por exemplo, que partilham com os escravos a mesma situação de servidão e isenta de cidadania. Eles ajustam-se no âmbito das atividades *poiéticas*, servis e próprias das comunidades gregárias ou unidades básicas sobre as quais se articula a cidade. Nesse ponto, tanto a escravidão como as diferentes formas de oficio para os trabalhos necessários compartilham a mesma condição de subordinação e sem cidadania, havendo diferença entre as formas de servidão: alguns realizam os trabalhos necessários para um só, enquanto que outros servem a comunidade. Os primeiros são escravos, outros, trabalhadores. Assim afirma Aristóteles na *Política*:

> Dizemos que há várias classes de escravos, pois seus ofícios são diversos. Uma parte deles é formada pelos trabalhadores manuais; estes são, como dá a entender seu nome, os que vivem do trabalho de suas mãos, aos quais pertence o artesão (ARISTÓTELES, 1985).

A diferença entre escravo e artesão é meramente funcional, na medida em que o escravo está a serviço somente de seu dono, integrado na unidade básica, que é a casa, e nela ele é um elemento necessário, visto que a casa perfeita é formada por livres e escravos. Já o artesão serve a toda comunidade e não tem uma relação tão estreita como a existente entre o amo.

Na estrutura familiar, o escravo não é um mero instrumento subordinado exclusivamente para a provisão do necessário. Aristóteles define a escravidão como subordinação instrumental para ação e não tanto como instrumento para a produção. Ser um instrumento para a ação e não

tanto como instrumento para a ação significa possibilitar a outro condições de participação na comunidade política, pois a virtude só é possível na comunidade política, e tanto os trabalhadores como os escravos estão excluídos dessa comunidade. Segundo Francis Wolff as virtudes na visão aristótelica encontram seu lugar, não na vida do individuo, mas na vida da cidade, e o individuo só é inteligível como *animal político* (WOLFF, 1999). Visto que a virtude só é possível na comunidade política e dela estão excluídos os trabalhadores e os escravos, como interpretar a afirmação de Aristóteles, quando diz que os escavos participam, de alguma forma, da virtude? (ARISTÓTELES, 1985) A vida, para Aristóteles, é diferente da mera satisfação das necessidades; e quem possui escravos pode dedicar-se às atividades que estão acima das necessidades cotidianas, porque os escravos os substituem nos trabalhos necessários (Ste. CROIX, 1981). Se, por um lado, a virtude humana somente é possível na comunidade política e dela estão excluídos tanto os trabalhadores e os escravos e, portanto, excluídos também da possibilidade da virtude, por outro lado, um escravo, diferentemente de um simples trabalhador, pode participar, de um modo muito remoto, da virtude. Essa participação é possível. Nesse ponto, o estagirita faz uma distinção na questão da possibilidade da virtude entre os trabalhadores e entre os escravos. O escravo, mesmo de modo muito remoto, participa da virtude, pois está ligado mais intimamente à vida de seu amo. Tal fato, o de estar mais intimamente ligado ao seu amo, faz com que o escravo esteja, em relação à virtude, num estágio superior ao dos trabalhadores:

> O escravo participa da vida do seu amo, o artesão está menos intimamente relacionado com ele, e só tem parte na virtude na medida em que participa da escravidão, pois o trabalhador manual tem uma espécie de servidão limitada (ARISTÓTELES, 1985)

O escravo, por sua vez, ao estar ligado a seu amo, é colocado por Aristóteles como um instrumento para ação, pois, através de seu trabalho, é possível ao amo dispor do ócio e mãos livres para as atividades da comunidade política. O escravo participa da vida de seu amo e é um instrumento prévio a outros instrumentos. Desse modo, então, aquele que possui escravos, também dispõe do ócio, pois tem as mãos livres e dedica-se às atividades *práxicas*. A relação entre tal disposição natural para a virtude e a efetiva constituição da virtude não se cumprem segundo uma dinâmica espontânea, nem está garantida a priori. Dispor do ócio significa, antes de tudo, ter a si mesmo, isto é, viver segundo a forma perfeita e específica da vida humana. Por isso, quem tem escravos pode fazer uso de forma livre de suas mãos, pois não as utiliza para a produção

ou satisfação das necessidades cotidianas. A liberdade se configura como uma certa formalização jurídica e política de estatuto sócio-econômico do ócio, sendo uma espécie de condição inicial ou ponto de partida para o desenvolvimento do individuo, colocando-o na condição de poder buscar sua própria perfeição mediante as atividades políticas. Tal dotação material prévia não é só necessária como um ponto de partida, mas resulta também conveniente para o exercício de muitas virtudes. É preciso um certo patrimônio material como condição inicial desde o qual o próprio *télos* possa constituir-se como natureza, como fim. Por isso, as categorias de liberdade e trabalho/atividade não são meramente diferentes estatuto funcionais, mas também modos de vida (bios) diferentes (WOLFF, 1999). O escravo, diferentemente dos demais trabalhadores, tem "maior intimidade" com seu amo devido ao fato de ser, de certo modo, as mãos de seu amo. Ter escravos, então, é ser dono de si mesmo, é ser livre, é poder fazer da própria vida um progresso segundo o *télos*. Por isso, Aristóteles diz que o escravo é uma espécie de "parte do amo". Ocupar a vida só com atividades para a satisfação das necessidades da própria vida ou da dos outros é, para Aristóteles, levar uma existência ausente da possibilidade do próprio *télos*, é ser estrangeiro de si mesmo, é não ser dono de si e, portanto, ser propriedade de outro. Em suma é "ser escravo por natureza". Aqui entramos num terreno complicado da filosofia aristotélica, pelo menos para os modernos. É comum na tradição marxista que se dedica ao pensamento antigo, atribuir a essa definição do estagirita do "escravo por natureza" um elemento primordialmente ideológico. Na "falta" de uma explicação histórica para o fato da escravidão, assumi-se uma explicação "ontológica" (Ste CROIX, 1981). Em Aristóteles, o argumento é sutil, passando principalmente, pela participação ativa na comunidade política. Ser por natureza incapaz para a "vida política" é ser um homem no sentido biológico, porém desprovido das definições de um animal político e racional, que é o elemento que especifica o homem. Assim, não tomar parte da *pólis* é não estar suficientemente constituído como natureza humana. Assim, aqueles que possuem tal forma de "natureza", desprovida desses atributos, são escravos por natureza. Não participar da forma de sociabilidade humana, que é natural, é ser, também por natureza, inapto para a vida que Aristóteles define como sendo propriamente humana: a vida é ação, e não produção; situa-se no âmbito das atividades *práxicas*, e não *poiéticas*; tem no ócio uma de suas condições, e não no trabalho para suprir suas necessidades cotidianas (ARENDT, 1983). Aristóteles reconhece que há escravos também em função de uma convenção e admite ser a escravidão injusta e não-natural (ARISTÓTELES, 1985). Porém, nos casos em que a condição de escravo e de livre está definida, aí, então, é conveniente que um seja amo e outro

escravo. É importante notar que na relação *todo-parte*, apresentada por Aristóteles, através do livre e do escravo, o livre não se basta a si mesmo para uma vida que seja ação, que é o tipo de vida específica e essencialmente humana. Esse tipo de vida somente ocorre mediante a subordinação de formas biológicas de vida, que não se constituem, para Aristóteles, em uma vida especificamente humana, como é o caso do escravo. Por isso, o livre e o escravo têm os mesmos interesses, e o escravo não pode ser nada além de um mero instrumento animado, sem poder atingir uma condição de vida que possa ter o atributo de humano. Se isso ocorresse, isto é, se o escravo viesse a ter interesses diferentes do seu dono, e se a ele, escravo, fosse atribuída a possibilidade de uma vida humana, a escravidão se tornaria injusta, violenta e antinatural, não havendo mais uma diferença natural entre livres e escravos. Tudo se reduziria a mera convenção, onde exerceria o poder, não aqueles que sabem mandar e obedecer (o cidadão grego), mas aquele que tivesse mais força, reduzindo os homens a simples animais, pois é entre os animais que prevalece a força. A humanidade se reduziria à animalidade; a *polis* se reduziria a um simples agrupamento, que não poderia ser caracterizado como humano; e o *logos* seria substituído pela força. Essa situação é rechaçada por Aristóteles, pois, para ele o escravo é uma possessão, um instrumento que pode ser usado sem incorrer em violência e sua situação é ditada pela natureza, e a natureza não faz nada em vão, mas cada coisa com sua própria função. A qualidade do escravo é pertencer a outro, e esse pertencer a outro significa também não participar da forma de sociabilidade natural da *polis*. Assim, a escravidão torna-se uma espécie de lugar ou *bíos* para aquelas formas biológicas de vida que não se constituíram segundo a forma específica, a qual Aristóteles caracteriza como sendo uma vida humana. Para que o escravo possa ser possessão de outro, sem violência, é preciso que ele seja incapaz de constituir-se com a característica específica que se atribui como sendo própria do homem. Essa característica essencialmente humana é a *eleição*: "A eleição é inteligência desejosa ou desejo inteligente, e esta classe de principio é o homem" (ARISTÓTELES, 1979). A forma como o *logos* submete a si as ações tem como princípio a eleição ou deliberação. Sem ela, o *logos* não se configura em princípio operativo; a sua condição de ser princípio constitutivo não consegue ter vigência como princípio operativo. Essa separação ou não-efetivação do princípio constitutivo em princípio operativo pode ser episódica, momentânea, que Aristóteles chama de *acrasia*. Se, por alguma razão, o *logos* não se constitui como princípio operativo de modo absoluto, isto é, se a *acrasia* não for só operativa, mas também constitutiva, por não ser capaz em absoluto de eleição na forma de deliberação, então pode-se falar de uma natureza constitutivamente

acrática. Essa é a forma como Aristóteles descreve o escravo, como uma natureza propriamente *acrática* , onde o *logos* não se constitui como princípio operativo e, portanto, carece em absoluto da faculdade deliberativa. No escravo o *logos* não se constitui como princípio operativo, não tendo, portanto, a faculdade deliberativa: "O escravo carece em absoluto da faculdade deliberativa; a fêmea a tem, porém desprovida de autoridade, e o menino a tem, porém de modo imperfeito" (ARISTÓTELES, 1985).

Aristóteles pensa o escravo por natureza como sendo constitutivamente inapto para deliberar. E, para que ele seja constitutivamente inapto, obrigatoriamente tem que ser escravo por natureza. Aqui, porém, nos parece que Aristóteles incorre numa contradição: como o escravo pode reconhecer algo, se não possui razão? Aristóteles responderá que ser escravo é pertencer a outro, e pertencer a outro é não ter o *logos* como principio de operações, mas somente reconhecê-lo por meio da obediência. Já ser homem é ter a si próprio (é ser livre), onde o *logos* se constitui como princípio de operações na forma específica da vida humana. Além disso, possuir o *logos* como princípio operativo é ser capaz de estabelecer relações políticas. Assim, o homem é um animal que tem *logos* , na medida em que "ter *logos*"é o resultado de uma destinação sócio-cultural, que se cumpre na estrutura sócio-política da *polis*. O indivíduo se caracteriza como sendo "homem" na forma de ser livre e tendo razão, de modo que, não tendo razão, não está em posse de si mesmo. Ele pode ser de outro e, podendo ser de outro, é também escravo. O homem, como já foi afirmado, é um animal que tem "*logos*", e "ter *logos*" é o resultado de uma destinação sócio-cultural à comunidade política. E quando essa mesma estrutura sócio-cultural é excludente em relação à possibilidade de constituição àqueles que não participam da forma de sociabilidade específica da *polis* (não somente em função de seu estatuto funcional, mas, também,devido à sua índole), somente pode-se dizer que eles possuem razão na forma de reconhecê-la através da obediência; teremos, desse modo, a escravidão por natureza. O escravo tem razão enquanto obedece ao seu dono; ele é uma possessão no sentido de ser um instrumento que possibilita ao dono liberar o corpo e as mãos para que o *logos* tenha vigência como *physis*. Ser mãos e corpo do dono significa que o escravo está integrado em uma vida, a do dono, que se caracteriza por ter a razão como eleição, como deliberação.

Concluindo, podemos afirmar que a noção de escravidão em Aristóteles deve ser articulada com a constituição da forma de sociabilidade que se faz possível segundo a estrutura sócio-política da *polis*, que é uma das "coisas naturais". O escravo é um indivíduo em que a universalidade das definições de "homem" não está constituída, o que

nos mostra que esta constituição não é uma dotação prévia, mas produto de um processo de restrições a respeito da universalidade (Ste. CROIX, 1981; VERNANT, 1999). A escravidão por natureza é também a confirmação de que a índole teleológica do conceito aristotélico de natureza humana deve articular-se com o caráter teleológico da *polis* a respeito das outras formas de comunidade, como a casa e a aldeia. Aqui os teóricos marxistas que estudam o pensamento antigo encontram o ponto mais alto da ideologia aristotélica para justificar e fundamentar a escravidão na Grécia e com conseqüências para a caracterização do filósofo e da filosofia (GARLAN, 1991; Ste. CROIX, 1981; VERNANT & NAQUET, 1989). A capacidade de o homem constituir em principio de operações encontra na *polis* a forma concreta dessa possibilidade. A *polis* é a forma específica da sociabilidade humana para Aristóteles, e seu caráter natural deve-se ao "fato" de que somente nela a racionalidade pode constituir-se independentemente da mera satisfação das necessidades. Radicalizando a leitura aristotélica numa perspectiva marxista, podemos afirmar que o individuo segregado da *polis* mantém-se como individuo, porém incapaz do exercício de suas faculdades e operações especificamente humanas, como, por exemplo, a eleição. O homem é por natureza um animal racional; porém, o *logos* é natureza somente sob a forma específica de um tipo de comunidade, a *polis*.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Política*. (Trd. Mario da Gama Kury). Brasília: Editora da UnB, 1985.

_____. *Ética a Nicômaco* (trd. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim). São Paulo: Abril Cultural, 1979. Col. OS PENSADORES.

ARENDT, Hanna. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1983.

ANDERSON, Perry. Ste. Croix e o mundo antigo. In: *Afinidades seletivas*. São Paulo: Boitempo editorial, 2002.

BARKER, Ernest. *Teoria política grega*. Brasília: Editora da UnB, 1978.

BIGNOTTO, N. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso editorial, 1998.

BITTAR, E. *A justiça em Aristóteles*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2001.

COULANGES, F. *A cidade Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FINLEY, Moses. *Economia e sociedade na Grécia antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989

GARLAN, Y. *Guerra e economia na Grécia antiga*. São Paulo: Papirus, 1991.

HESÍODO. Os *trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HOMERO. *Odisséia*. São Paulo: Melhoramentos, 1993.

JAERGER, Werner. *Paidéia*: a formação do Homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LIMA VAZ, H. Cláudio. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

MORRAL, John. *Aristóteles*. Brasília: Editora da UnB, 1985.

MOSSÉ, C. *Atenas*: história de uma democracia. Brasília: Editora da UnB, 1997.

PADGUG, Robert A. Clases y sociedad em la Grécia clásica. In: *El marxismo y los estudios clásicos*. AA. VV. Madrid Akal editor, 1981.

WOLFF, F. *Aristóteles e a política*. São Paulo: Discurso editorial, 1999.

ROSS, David. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

SANTOS, G. Trindade. A Cidade dos homens. Polis: democracia e educação. Lisboa. *Revista Philosophica*, n. 4, 1994.

Ste. CROIX, G. E. M. de. Karl Marx y la história de la antiguidad clásica. In: *El marxismo e los estudios clásicos*. AA.VV. Madrid: Akal editor, 1981.

VERNANT, Jean-Pierre e NAQUET, Pierre-Vidal. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. São Paulo: Papirus, 1989.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio editora, 1999.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *O mundo de Homero*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles*: Physis, ethos, nomos. São Paulo: Paulus, 1998.

VENDRAME, Calisto. *A escravidão na Bíblia*. São Paulo: Ática, 1981.