

# EXCERTO DOS *COMENTÁRIOS À POLÍTICA DE ARISTÓTELES*: LIVRO I<sup>1</sup>

*São Tomás de Aquino*

## *Introdução*

O Comentário à Política de Aristóteles, cujo original é conhecido como *Sententia libri politicorum*, não foi concluído por São Tomás de Aquino. O texto é interrompido subitamente no livro III, 6 (ou até 1280a6 na edição Bekker). Quanto à datação, sabe-se que este escrito teria sido composto, segundo Weisheipl,<sup>2</sup> durante o segundo período de ensino em Paris (1269-1272), época em que o Aquinate compôs grande quantidade de obras. Foi selecionado aqui um trecho central para a filosofia política, pois aborda os fundamentos ontológicos da vida social e sintetiza a concepção tomista a este respeito.

Quanto ao texto aristotélico utilizado por São Tomás, sabe-se que foi a tradução para o latim feita por volta do ano de 1260 por Guilherme de Moerbeke, também da Ordem Dominicana. Inclusive Santo Alberto Magno utilizou essa versão para seu comentário à mesma obra por volta do ano de 1263. É digno de nota que — como sugere a introdução da Edição Leonina — há diversas convergências entre o comentário tomasiano e o de seu mestre Alberto. Além do mais, é certo que São Tomás estudou a *Ética* de Aristóteles, bem como o restante do *Corpus aristotélico* com ele.

Sobre o comentário propriamente dito, é necessário ressaltar o seu grande valor para a ciência política. Aos árabes se deve o mérito da introdução de diversas traduções e comentários aos escritores clássicos no Medievo. Contudo, no caso da Política de Aristóteles, a inclusão ocorreu devido à tradução para o Latim de Guilherme de Moerbeke e aos comentários de Santo Alber-

---

1) Tradução, introdução e notas feitas pelo Diác. Felipe de Azevedo Ramos, EP a partir do texto latino da Edição Leonina, *Sententia libri Politicorum*, tomo 48 (1971) in BUSA, Roberto. *S. Thomae Aquinatis Opera omnia: Commentaria in Aristotelem et alios*. Vol. 4. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980, p. 248-273 (aqui p. 249-250). As numerações do texto de BUSA foram mantidas e os títulos e subtítulos acrescentados. Foram utilizadas também como referência a Edição Bekker da Política de Aristóteles in ROSS, W. D. *Aristotelis politica*. Oxford: Clarendon Press, 1957 (reimpr. 1964). 1-269 (1252a1-1342b34), (aqui 1252b30-1253a39). Para a tradução portuguesa utilizou-se: ARISTÓTELES. *A política*. (trad. Nestor Silveira Chaves). Bauru: Edipro, 2009, p. 15-17.

2) Cf. WEISHEIPL, J. A. *Friar Thomas d'Aquino. His life, thought, and Work*. New York: Doubleday, 1974, p. 380-381.

to Magno e São Tomás. Avicena chegou a se interessar inclusive pela Poética de Aristóteles e Averróis glosou a República de Platão, mas jamais a Política de Aristóteles. Dois fatores podem ter concorrido para isso: ou o desconhecimento dessas obras ou o fato de que as próprias leis e governo instituídos pela religião islâmica consideram blasfema qualquer lei não promulgada diretamente por Alá. A própria ideia da Ontologia do Direito, por exemplo, não é um tema especialmente tratado pelos comentaristas árabes.

No contexto histórico, é importante notar que São Tomás difere de Santo Agostinho no que diz respeito à origem do Estado. O Santo de Hipona enfatiza a sua criação como fruto do pecado original, enquanto o Aquinate, seguindo de perto Aristóteles, acentua o caráter de naturalidade do Estado, o qual se origina das necessidades da própria natureza humana. No presente texto, o Doutor Angélico chega a afirmar que quem instituiu as cidades foi a causa dos maiores bens. Ademais, a naturalidade da Política é intrinsecamente relacionada com a moralidade humana, chegando a ser comparada à naturalidade da virtude.

A esse propósito, a distinção da natureza das coisas é de suma importância no sistema aristotélico-tomista. Ora, no trecho escolhido é evidenciada a clara subordinação da Política à Metafísica. A partir deste enfoque, São Tomás tira preciosas conclusões para a compreensão da vida social.

Quanto à divisão do texto, mantém-se a estrutura aristotélica. Primeiramente se afirma que a sociedade civil é algo natural.

Em seguida, prova-se que o homem é um animal político pelo próprio caráter da cidade (uma congregação de homens) e é descartada a possibilidade de objeção a propósito do caso daqueles que foram, por exemplo, expulsos da vida urbana. O fato de os párias não serem considerados políticos ocorre apenas por um mero acidente. Por essa razão, segundo São Tomás, a possibilidade de o homem não ser político ocorreria em duas hipóteses: ou por uma corrupção humana ou por ele possuir uma natureza mais perfeita que o normal. Ambos os casos são raros e o Aquinate se volta especialmente sobre este último, fornecendo exemplos de pessoas que bastaram a si mesmas, vivendo ausentes da sociedade, como foi o caso de São João Batista e de Santo Antão.

Em seu típico procedimento teleológico, o Doutor Angélico distingue os homens dos outros animais pelo fato de que estes, ao contrário daqueles, não possuem a linguagem propriamente dita (*sermo*). Os animais são dotados de meras vozes (*vox*), enquanto que somente o homem possui o dom da fala (*locutio*). Para esse efeito, o Aquinate fornece diversos exemplos e dirige certas objeções. Por fim, num lúcido raciocínio lógico, ele chega à con-

clusão de que se a linguagem é dada ao homem por natureza, pois como esta não faz nada em vão, é natural que os indivíduos se comuniquem entre si nas coisas que tendem ao progresso humano. Ora, isso é o que constitui a cidade. Portanto, prova-se pela própria capacidade de linguagem que o homem é um animal político.

Depois demonstra a primazia do Estado em relação ao indivíduo, glosando muito bem Aristóteles, ao comparar a cidade com o corpo humano. O exemplo é eloquente: assim como uma mão não pode viver separada do corpo, também o homem não pode viver excluído da cidade. Entretanto, ele considera dois casos extremos: primeiro, aquele que por maldade não fosse político: seria comparável a uma besta. E segundo, aquele que se bastasse a si mesmo, sendo com isto mais perfeito que o próprio homem por não necessitar de ninguém. Este seria, nas palavras de Aristóteles e São Tomás, “quase como um deus”.

Por fim, evidencia a necessidade da instituição da sociedade pela própria natureza humana. Pois o homem tem inclinação natural à virtude (e neste caso a da justiça), mas “se vive sem lei nem justiça é o pior de todos os animais”. Ora, somos conduzidos à justiça pela ordem civil. Portanto é necessário que haja cidades.

### *Tradução*

## ***FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DA VIDA SOCIAL***

### ***1. A comunidade da cidade é algo natural***

[24] Então mostra que a comunidade da cidade é algo natural. E isso é provado por três razões. Primeiro demonstra que a cidade é algo natural. Segundo, que o homem é por natureza um animal civil. E terceiro demonstra o que é primeiro enquanto natureza, se o indivíduo, a casa ou a cidade.

Fornece duas razões a respeito do primeiro ponto. A *primeira* diz: o fim das coisas naturais é a sua natureza. Ora, a cidade é o fim das comunidades já mencionadas, as quais foram demonstradas serem naturais. Logo, a cidade também o é.

Que a natureza é o fim das coisas naturais, prova-o pelo seguinte argumento. Chamamos a natureza de qualquer coisa o que lhe corresponde quando sua geração é consumada. Por exemplo, a natureza do homem se dá quando ele a possui depois da consumação de sua geração. Do mesmo modo o cavalo e a casa, contanto que entendamos que a natureza da casa é a sua pró-

pria forma. Mas a disposição da coisa, uma vez consumada a geração, é o fim de todo o precedente à sua geração. Portanto, aquilo que é o fim dos princípios naturais, através dos quais algo é gerado, é a natureza da coisa. Assim, pois, como a cidade é gerada pelas comunidades acima mencionadas, que são naturais, ela própria será natural.

[25] Ele expõe a *segunda* razão do seguinte modo: o que é o melhor em cada um é o fim, e aquilo pelo qual algo se realiza. Mas ter o suficiente é o melhor; logo possui a natureza de fim. Assim como a cidade é uma sociedade que possui por si mesma o suficiente para a vida, é ela mesma o fim das comunidades acima mencionadas. Desse modo é evidente que o segundo argumento se induz como prova da menor da anterior.

## ***2. O homem é por natureza um animal político***

[26] Então ele mostra que o homem é por natureza um animal político. Primeiramente o conclui pelo caráter natural da cidade. E em seguida o prova pela própria operação do homem (que é político, etc.).

A respeito do primeiro ponto ele procede de dois modos: primeiro, prova a tese e, em seguida, elimina uma dúvida (que o homem seria insocial).

Pois bem, conclui ele pelo que antes foi dito, primeiramente, que a cidade é formada por aqueles que são segundo a natureza. Ora, como a cidade não é senão uma congregação de homens, segue-se que o homem é por natureza um animal político.

[27] No entanto, isso poderia ser questionado, pois as coisas que são segundo a natureza estão em todos. Mas nem todos os homens habitam em cidades.

Por conseguinte, para excluir essa dúvida, diz ele que alguns não são políticos por um mero acidente. Por exemplo, aqueles que foram expulsos da cidade ou aqueles que, por sua pobreza, necessitam cultivar os campos ou cuidar dos animais.

E claro que isso não é contrário ao que foi dito (que o homem é por natureza um animal político), pois também outras coisas naturais são deficientes pelas circunstâncias. Por exemplo: quando a mão de alguém é amputada ou quando se priva alguém de um olho. Mas se um homem não é político por natureza, é necessário que ou ele seja mau (como quando ocorre por corrupção da natureza humana), ou melhor que o homem, isto é, que possua uma natureza mais perfeita da que se encontra comumente nos outros homens. De tal modo que possa bastar-se a si mesmo, sem se associar a outros homens, como foi o caso de João Batista e de Santo Antão, eremita.

Para isso, faz menção à palavra de Homero maldizendo certo homem que por sua maldade não era político. De fato, diz que ele era: *insocial*, pois não podia manter o vínculo de amizade; *ilegal*, porque não podia se sujeitar ao jugo da lei; e *celerado*, pois não podia obedecer à regra da razão. Ora, quem é dessa forma por natureza, será igualmente belicoso, por ser litigioso e sem jugos. Do mesmo modo vemos que as aves insociais são as de rapina.

### 3. A linguagem é dada ao homem por natureza

[28] Depois ele prova pela própria operação do homem que este é um animal político, mais ainda que a abelha ou qualquer outro animal gregário.

A razão é que dizemos que a natureza não faz nada em vão, pois sempre obra para um fim determinado. Portanto, se a natureza atribui a alguma coisa algo que por si mesmo é ordenado a um fim, segue-se que esse fim é dado a essa coisa por natureza. Vemos efetivamente que, enquanto alguns animais possuem voz, apenas o homem, por cima dos demais animais, possui o dom da fala. Pois, ainda que certos animais profiram palavras humanas, não falam propriamente, porque não entendem o que falam, mas proferem palavras por repetição.

Pois bem, existe uma diferença entre a fala e a simples voz. Esta é sinal de dor e prazer e, conseqüentemente, de outras paixões, como a ira e o temor, todas ordenadas à dor e ao prazer, como se diz no Livro II da *Ética*.<sup>1</sup> Ora, a voz é dada aos outros animais, cuja natureza chega a sentir dores e prazeres. E isso eles se comunicam entre si por certas vozes naturais: o leão, por exemplo, pelo rugido e o cão pelo latido. Nós, em vez disso, usamos as interjeições.

[29] Mas a linguagem humana comunica o que é útil e o que é nocivo. Ou seja, indica o que é justo ou injusto. Pois a justiça e a injustiça consistem naquilo que para alguém é igual ou desigual no que diz respeito às coisas úteis e nocivas. Por isso o dom da fala<sup>2</sup> é próprio aos homens, pois eles possuem, em comparação com outros animais, o conhecimento do bem e do mal, do justo e do injusto, e de outras coisas semelhantes, que podem ser significadas por meio da linguagem.

Como a linguagem é dada ao homem por natureza, ela é ordenada para que os homens comuniquem entre si o útil e o nocivo, o justo e o injusto, e outras coisas semelhantes. Ora, como a natureza não faz nada em vão, é natural que

---

1) Cf. *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1105b 21-23; *In Ethicorum*, II, Lect. 5, n. 182.

2) Original: *locutio*.

os homens comuniquem essas coisas entre si. Ademais, a comunicação destas é o que constitui uma casa e uma cidade. Por conseguinte, o homem é por natureza um animal doméstico e político.

#### ***4. A cidade tem precedência em relação ao indivíduo, segundo a natureza***

[30] Em seguida, ele mostra pelo que foi dito que a cidade tem precedência em relação à casa ou a um homem singular. E o prova pela seguinte razão: é necessário que o todo seja considerado primeiro que a parte, tanto na ordem da natureza quanto na ordem da perfeição. Isso, entretanto, deve ser entendido da parte da matéria, não da parte da espécie, como é exposto no Livro VII da *Metafísica*.<sup>3</sup>

E ele o prova assim: quando o homem é destruído por inteiro, nem pé nem mão subsistem (a não ser equivocadamente). Do mesmo modo que poderia ser chamada “mão” uma mão de pedra. Isso porque, quando a totalidade se corrompe, a parte também se corrompe. Ademais, aquilo que se corrompe não mantém sua espécie, a partir da qual extrai a sua definição. Daí fica claro que não permanece no nome o mesmo significado,<sup>4</sup> por ser predicado de modo equívoco.

Que a parte se corrompe quando o todo se corrompe, ele demonstra pelo fato de que cada parte se define por sua operação e poder pelo qual opera. Por exemplo, a definição de pé é: membro orgânico que possui o poder de andar. E quando já não mais possui essa faculdade e operação, não é o mesmo segundo a espécie, mas é chamado “pé” equivocadamente. E o mesmo raciocínio se aplica às outras partes semelhantes, chamadas partes da matéria, em cuja definição o todo é incluído. Por exemplo, na definição de semicírculo se inclui o círculo, pois o semicírculo é metade do círculo. Entretanto, de modo diverso ocorre quando as partes da espécie são incluídas na definição do todo, como, por exemplo, no caso das linhas, as quais são incluídas na definição do triângulo.

[31] Desse modo, é evidente que o todo naturalmente precede suas partes de matéria, ainda quando as partes sejam anteriores na ordem da geração. Mas cada homem se compara com toda a cidade como as partes do homem com o homem. Pois assim como a mão ou o pé não podem existir sem o

---

3) Cf. *Metaphysica*, VII, 10, 1035b 11-19.

4) Original: *ratio nominis*.

homem, assim também o homem, individualmente, não pode bastar-se completamente a si mesmo para viver separado da cidade.

Ora, caso aconteça que alguém não possa participar na sociedade civil por sua maldade, esse é pior que um homem: é como uma besta. Se, por outro lado, não necessitasse de ninguém, por possuir autossuficiência, não fosse parte da cidade, esse é melhor que o homem: é quase como um deus.

Por isso, deduz-se pelo que foi dito que a cidade segundo a natureza é primeira que o indivíduo.

### **5. A importância da instituição da comunidade**

[32] Então ele trata da fundação da cidade, concluindo, a partir do que foi exposto, que em todos os homens há certo impulso natural para a comunidade da cidade, da mesma forma que o tem para com a virtude. Sem embargo, assim como as virtudes se adquirem pelo exercício humano, como se diz no Livro II da Ética, assim também as cidades são instituídas pela atividade humana. Ora, quem primeiro instituiu a cidade foi causa dos mais altos bens para os homens.

[33] O homem é, portanto, o melhor dos animais se nele se aperfeiçoa a virtude, à qual possui uma inclinação natural. Contudo, se vive sem lei nem justiça, o homem é o pior de todos os animais.

Ele o prova pelo seguinte: a injustiça é tanto mais cruel quanto mais armas possui, isto é, instrumentos para fazer o mal. Mas a prudência e a virtude que por si mesmas estão ordenadas ao bem, competem ao homem por sua própria natureza. Contudo, quando o homem é mau, emprega-as como armas para fazer o mal. Por exemplo, quando por astúcia excogita diversas fraudes e por abstinência torna-se capaz de suportar a fome e a sede, a fim de perseverar melhor na malícia, assim também se aplica às outras virtudes. Por conseguinte, o homem sem virtude, quando se trata da corrupção do apetite irascível, é o mais perverso e selvagem dos animais, além de cruel e sem afetos. E no que diz respeito à corrupção do apetite concupiscível é o pior animal quanto à luxúria e à gula.

Mas o homem é conduzido à justiça pela ordem civil. Isso é evidente pelo fato de que entre os gregos, a ordem da comunidade civil e o juízo da justiça se denominam com o mesmo nome: *dikē*. Logo, é evidente que o homem que instituiu a cidade, impediu que os homens fossem péssimos e conduziu-os a serem melhores segundo a justiça e a virtude.