

A concórdia política como antídoto à stásis*La concorde politique comme antidote à la stásis*

Everton de Jesus Silva*

“Nas entranhas da amizade, esconde-se o germe da vida comunitária com todas as suas consequências” (Andrés Vázquez de Prada)

Resumo: O presente trabalho tem por finalidade discutir alguns aspectos essenciais sobre a amizade e a sua importância para a estabilidade política da *pólis*. Mais precisamente, esta análise terá por base a obra *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, sobretudo os livros VIII e IX. Tanto na *Ética* quanto na *Política* (livro V), o Estagirita apresenta as principais causas que podem suscitar uma *stásis* na cidade, ocasionando assim uma instabilidade política. Desse modo, o presente estudo apresentará a concórdia como um possível remédio, que poderá pôr fim a toda essa situação de desavença na *pólis*.

Palavras-Chave: amizade, cidade, *stásis*, concórdia.

Résumé: Ce travail a pour but de discuter certains aspects essentiels de l'amitié et de son importance pour la stabilité politique de la *pólis*. Plus précisément, cette analyse s'appuiera sur l'œuvre *Éthique à Nicomaque* d'Aristote, en particulier les livres VIII et IX. Tant dans l'éthique que dans la politique (livre V), l'Estagirite présente les principales causes qui peuvent susciter une stagnation dans la ville, entraînant ainsi une instabilité politique. De cette manière, la présente étude présentera la concorde comme un remède possible, qui pourra mettre fin à toute situation de désaccords politiques.

Mots-clés: amitié, ville, *stásis*, concorde.

Introdução

Em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles atribui uma importância significativa à noção de *philia* para a vida humana, seja sob o ponto de vista existencial e ético, seja sob o viés político. Somente ela é capaz de proporcionar uma interação aprofundada e genuína do homem com outros homens, bem como com a comunidade à qual pertence. A concepção de amizade, portanto, está no âmago do pensamento ético e político de Aristóteles, adquirindo assim uma relação direta com a virtude e a

* Doutorando em filosofia pelo PPGF da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

felicidade. Enquanto virtude, vale destacar a *philia*, pois ela própria acaba por suscitar a benevolência, a reciprocidade, o querer bem¹.

Outro ponto importante a ser ressaltado é a capacidade que a amizade tem de proporcionar certa coesão entre as pessoas e a cidade. A *philia* parece ser, de fato, aquilo que nutre uma determinada harmonia na *pólis*. Nessa direção, devido à relevância e ao poder de manter a unidade na cidade, Aristóteles afirmará que os legisladores parecem se preocupar mais com a amizade do que com a justiça². Isso nos leva a pensar imediatamente que a estabilidade política da cidade se deve a seu grau de amizade, pois, sem dúvida, onde reina a amizade parece existir uma maior estabilidade.

Ainda que seja provável encontrar nas relações familiares, marcadas pela desigualdade, a existência de algum tipo de concórdia, Aristóteles sustenta que é na relação entre cidadãos livres e iguais que se observa a presença do bem viver, como a pedra angular da existência política. A *philia*, mais do que a lei, parece se apresentar como sendo o que, de fato, proporciona a verdadeira coesão às cidades.

A philia e a homónoia política.

Para avançar um pouco mais sobre essa questão da amizade e sua importância na *pólis*, ainda que de maneira breve, é importante destacar os três tipos de amizade apresentadas por Aristóteles e determinar em que consiste cada uma delas. Em sua *Ética a Nicômaco*, ele nos diz que três são as coisas que o homem ama e pelas quais estabelece amizade: o útil, o agradável e o bom. Do útil, do agradável ou do bom nascem diferentes tipos de *philia*. Portanto, se são três os valores buscados, três deverão ser também as formas de amizade. Ao analisar cada uma dessas três formas de amizade, o Estagirita procura demonstrar a natureza específica de cada uma delas e estabelece um tipo de amizade como mais autêntico. Para Aristóteles,

Os que se amam reciprocamente por causa do útil, não se amam por si mesmos, mas enquanto lhes deriva reciprocamente algum bem; do mesmo modo também os que se amam por causa do prazer. Com efeito, estes amam as pessoas, não porque elas tenham determinadas qualidades, mas porque são agradáveis.³

¹EN, 1155b 31-2, 1156a 1-5.

²EN, VIII.1.1155a 23-28.

³EN, 1156a 6-21.

Neste sentido, os que amam por causa do útil, amam pelo bem que lhes advém; da mesma maneira, os que amam por causa do prazer, amam pelo que de aprazível lhes ocorre, não enquanto a pessoa amada é a que é, mas enquanto se mostra útil ou aprazível. Aristóteles considera esses dois tipos de amizade como acidentais. Isso porque o que é amado não o é em si mesmo, e sim enquanto oferece um bem ou um prazer. Esses dois tipos de amizade são considerados efêmeros, pois são facilmente desfeitos, uma vez que as pessoas não permanecem sempre iguais: “se, de fato, elas deixam de ser agradáveis ou úteis, cessa a amizade”⁴.

Para que possamos compreender melhor essa questão, é de grande relevância retomar a tese aristotélica do homem como ser social e político. Na *Política*, o Estagirita sustenta a tese da sociabilidade do ser humano, atestando a insuficiência de uma vida isolada, sendo categórico ao dizer que “o homem é um ser político e está em sua natureza o viver em sociedade”⁵. A *pólis* é, por conseguinte, uma criação da natureza e “o homem é por natureza um animal político (*zoon politikón*)”⁶. A condição política e linguística, neste ponto, é o que garante a possibilidade de uma vida boa⁷. O homem é o único ser que possui a capacidade discursiva, capaz de fazer da linguagem um compartilhamento para estabelecer fins comuns. Assim, é praticamente impossível pensar que os homens pudessem viver em estado de isolamento, pois, sob tal condição, deixariam de ser homens. Desde o nível mais elementar, da família e da aldeia, até chegar à cidade propriamente dita, é possível constatar que em todas as formas de comunidade humana sempre houve certo empenho por se viver bem.

Em suma, a vida, por si só, pode ser considerada um bem, mas a boa vida é um bem ainda maior; de qualquer forma, uma vida sem a companhia de amigos não seria apreciável. A condição política do homem começa, então, numa forma rudimentar de amizade que o Estagirita atribui a esferas anteriores e primitivas de sua existência, as da família e da aldeia. Mas essa amizade ainda não é o acordo ou amizade cívica, os quais viriam a facilitar a unidade da cidade. No entanto, pode-se dizer que na gênese da comunidade humana encontra-se a concórdia (*homónoia*) como forma característica de amizade política. Entretanto, aqui, deve ser ela entendida, primeiramente, como um princípio de amizade e não tal qual a amizade propriamente dita. A amizade cívica é a

⁴ EN, 1156a 21.

⁵ EN, 1156a 21.

⁶ Pol., I, 2, 1253 a 2 e III, 6, 1278 b, 20.

⁷ Pol., 1253a 12; EN.,1170b 11.

que permite a deliberação em comum, enquanto a concórdia é alcançada quando as conclusões de deliberação são amplamente compartilhadas com todas as partes da cidade e une seus interesses. Isso nos permite dizer que Aristóteles entende a concórdia como algo universalmente almejado, chegando a afirmar que assim como o homem e a mulher, o pai e o filho, também o senhor e o escravo teriam o mesmo interesse. Desse modo, é possível observar que, mesmo em situações de extrema desigualdade, como é o caso do senhor e do escravo, existe a possibilidade de uma colaboração.

Observa-se a esta altura, então, que a política se caracteriza por alcançar um interesse comum, o qual é aqui identificado como sendo a concórdia, isto porque, em diversos momentos, a cidade se encontrará numa verdadeira situação de *stásis*⁸, necessitando assim de uma harmonia ou estabilidade que possam assegurar os interesses comuns, uma vez que a situação de discórdia não favorece o ambiente propício para a construção do bem comum. Diante de uma possível desordem na *pólis*, a *homónoia* se apresenta como sendo de grande importância, por ser capaz de favorecer uma relação amistosa entre os membros da comunidade.

As causas gerais das revoluções.

A *stásis* corresponde à guerra civil, isto é, ao conflito interno que provoca a divisão da cidade. No livro V da *Política*, Aristóteles debruça-se com o propósito de identificar as causas⁹ da revolução (revolta) e sobre os meios de a prevenir. Como diz

⁸ Em grego, *stásis* significa todo o gênero de discórdia interior. No entanto, no mundo grego a palavra *stásis* recobre, ao mesmo tempo, o conceito de conflito entre irmãos, de discórdia na família e de sedição política entre concidadãos. Enquanto *stásis* designa a realidade da guerra no interior da cidade, *pólemos* significa a guerra contra um inimigo exterior: distingue-se claramente “a inimizade entre parentes” da “inimizade entre estrangeiros”. SOUKI, Nádia. *Behemoth contra Leviatã - Guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes*, p. 27-28.

⁹ Com bem explicita David Ross, Aristóteles ocupa-se, primeiramente, com as causas gerais da revolução. A sua fonte provém de noções unilaterais e pervertidas de justiça praticadas pelos homens. “Os democratas acreditam que, devido ao facto de os homens serem igualmente livres, eles deviam ser absolutamente iguais; os oligarcas acreditam que, devido aos homens serem desiguais, eles devem ser absolutamente desiguais em riqueza. É o estado de espírito dos revolucionários. Os seus objetivos são o ganho e a honra, ou evitar a perda e a desonra. As causas que conduzem a este estado de espírito são a indignação devido ao crescimento de ganho e honra por parte dos outros, a insolência, o medo, a injustiça predominância de certos indivíduos, o desprezo, o crescimento desproporcionado de uma qualquer parte do estado, as intrigas eleitorais, a incúria na admissão de pessoas não qualificadas nos cargos públicos, a incúria nas pequenas mudanças, as dissemelhanças entre os elementos do estado. A riqueza do conhecimento histórico, por parte de Aristóteles, permite-lhe ilustrar bem estas causas da revolução”. (ROSS, Sir David. *Aristóteles*, p.66.).

Ross, mais do que diagnosticar o que ocasiona tal revolução, ele pretende indicar “a cura para a doença do corpo político”¹⁰.

Diante dessa questão, é preciso que se faça uma breve análise do livro V da *Política*, ao ser examinado que espécie de conflito interno é a *stásis*. A partir de uma leitura atenta do livro V, logo se percebe que a finalidade de Aristóteles é investigar as causas de destruição e os meios de preservação dos regimes políticos. Isto porque a vida em comunidade política é determinada pela busca do equilíbrio de uma dupla experiência tensional: a tensão guerra-paz, na ordem das relações externas, e a tensão estabilidade-agitação, na ordem das relações internas. Desse modo, percebe-se que o fenômeno das sedições releva-se precisamente da segunda experiência, objetivando a manutenção do precário equilíbrio entre fatores que asseveram a coesão e estabilidade de cada regime e as causas que ameaçam a ordem cívica ou constitucional.

Dito isso, passamos agora à análise das principais causas dessas revoltas. Primeiramente, é importante ressaltar que o Estagirita refere-se tanto às causas gerais, quanto às particulares; ambas serão aqui, brevemente, analisadas. Iniciaremos pelas causas gerais.

De acordo com Aristóteles, elas são três e podem ser consideradas como o denominador comum de todas as revoluções, independentemente do regime em causa. A primeira delas é fundamentada na psicologia de massas e está relacionada ao que Aristóteles refere-se como “estado de espírito propenso à revolta¹¹”. A segunda causa geral decorre da estrutura teleológica dos atos humanos e está relacionada ao fim visado pela revolta. A terceira causa de insurreição está ligada a uma série de situações possíveis de revoltas que, pela sua natureza peculiar, criam o estado de espírito propício às revoluções.

Todas essas situações podem ocasionar uma perversão, provocando a extenuação ou mesmo a corrupção da vida política. Desse modo, o desafio da ordem instituída, por um lado, e ambição de lucro e honrarias, por outro, constituem, aos olhos de Aristóteles, o primeiro núcleo de causas que incitam a desordem civil, ocasionando uma discordância em regimes que viabilizam ou ignoram tais abusos¹².

É justamente para evitar esse sentimento visceral de injustiça, gerado pela privação de bens materiais ou honrarias, que o Estagirita recomenda o exercício da

¹⁰ Ibid.

¹¹ Pol. V, 2, 1302 a 23.

¹² Pol. V, 3, 1302 b 6 – 14.

autoridade política “de acordo com o mérito¹³”. Por outro lado, Aristóteles assegura que a “prepotência também é causa de sedição sempre que alguém (um ou vários) se dispõe a exercer um poder que exorbita das competências que lhe foram atribuídas pela cidade ou pela autoridade governamental¹⁴”.

Diante das mais diversas situações que podem desencadear uma revolta, na perspectiva de Aristóteles, parece não haver muito a ser feito, mas apenas alcançado como prevenção. Daí a sustentação de que “é preferível vigiar, logo de início, os que detêm um poder excessivo, para impedi-los de realizar intentos despóticos, em vez de deixá-los à vontade, e só depois procurar o remédio¹⁵”.

Aristóteles também aponta que tanto o medo (*phóbos*) como o desprezo (*kataphrónesis*) constituem, de igual forma, ocasiões propícias de revolta. Ao afirmar que o medo está na base dos distúrbios, o Estagirita diz que isso “manifesta-se não só nos que incorrem em delito (e que por isso têm um castigo), como também nos que, na iminência de serem vítimas de uma injustiça, preferem tomar precauções¹⁶”. Neste sentido, o medo aparece como uma espécie de instinto de defesa. Ao se referir ao desprezo como sendo também causador de revoltas e lutas, Aristóteles diz que esse *kataphrónesis* “surge nos regimes oligárquicos, sempre que uma grande massa de cidadãos não partilha do governo da cidade e se sente mais forte; e também ocorre nos regimes democráticos onde os ricos menosprezam a desordem e anarquia¹⁷”.

Essa situação de desprezo se apresenta como certa resistência da massa popular que, embora seja a maioria, se vê afastada do exercício dos cargos públicos. Por fim, Aristóteles menciona as revoluções políticas, que ocorrem devido ao crescimento desmedido de uma parte da cidade. Esse crescimento desproporcionado pode alterar a ordem instituída, pois, da mesma forma que o corpo é constituído por membros, sendo necessário que todos se desenvolvam harmoniosamente, a fim de se manterem as devidas proporções, o mesmo deverá acontecer com a cidade, pois, do contrário levará a uma situação de total desarmonia¹⁸.

Embora Aristóteles tenha feito uma apresentação das causas gerais que podem suscitar uma revolução, ele também faz uma análise das causas acidentais. Desse modo,

¹³Pol. V, 3, 1302 b 14.

¹⁴Pol. V, 3, 1302 b 15.

¹⁵Pol. V, 3, 1302 b 18-19.

¹⁶Pol. V, 3, 1302b 20-25.

¹⁷Pol. V, 3, 1302b 26-29.

¹⁸Pol. V, 3, 1301b 33-40.

enumera a primeira como residindo nas disputas eleitorais mal conduzidas¹⁹. A segunda refere-se à incúria dos governantes, incidindo sempre que se tende a ignorar ou negligenciar uma ameaça para o regime, ou ainda “sempre que é permitido o acesso aos cargos superiores da magistratura daqueles que constituem uma ameaça para o regime instituído²⁰”. A terceira causa resulta do que Aristóteles denomina minudências, porque “muitas vezes não nos damos conta que o desdém de pormenores ínfimos acarreta uma grande revolução nas leis e nos costumes²¹”.

Em relação a essa última causa, o Estagirita faz uma análise mais atenta e detalhada, procurando demonstrar quatro situações que, aparentemente insignificantes, podem causar grandes efeitos quando atingem os senhores do Estado. As quatro causas mínimas são: 1) os conflitos entre interesses pessoais de dirigentes, por questão amorosa ou por desentendimento conjugal²²; instigados pela intriga e ciúme²³; 2) as revoltas entre notáveis arrastam toda a cidade para a discórdia²⁴; aqui podemos nos referir também à situação ilustrada por Aristóteles ocorrida em Hestínia durante as Guerras Persas, quando uma disputa de herança paterna entre dois irmãos acabou por dividir toda a cidade²⁵; 3) o aumento excessivo de prestígio ou poder de um indivíduo ou facção²⁶; 4) coabitação no poder de duas facções opostas com um poder idêntico, sem que exista a influência moderadora de uma classe média²⁷.

Outra causa accidental apontada por Aristóteles demonstra que ela ocorre não só pela carência de sentido de pertença comunitária, como também pela falta comunitária de unidade espiritual: “na verdade, tal como uma cidade não provém de uma multidão qualquer, também não se forma num momento qualquer. O fato de, até agora, as cidades terem admitido estrangeiros como co-fundadores e co-lonizadores de outra raça, motiva grande parte das revoltas²⁸”. Este aspecto mencionado por Aristóteles está relacionado ao fato de que, à época, a política grega de colonização criava condições favoráveis para a “miscigenação racial”, o que, por sua vez, causava o surgimento de conflitos irreparáveis

¹⁹Pol. V, 3, 1301a 15.

²⁰Pol. V, 3, 1301a 16-18.

²¹Pol. V, 3, 1301a 21-23.

²²Pol. V, 3, 1303 b 37; 1304 a 17.

²³Pol. V, 3, 1303 b 17-20.

²⁴Pol. V, 3, 1303b 31-32.

²⁵Pol. V, 3, 1303b 32-37.

²⁶Pol. V, 3, 1304a 20-21.

²⁷Pol. V, 3, 1303 b 38; 1304 a 5.

²⁸Pol. V, 3, 1303a 26-28; 1303 a 33-34.

entre as mais diversas colônias e entre antigos colonos, visto que os novos colonos não se identificavam com os regimes estabelecidos.

As causas específicas das revoluções

Após ter apresentado as causas gerais das revoluções, Aristóteles expõe também as causas específicas que sugestionam as revoltas, criando as condições favoráveis que induzem à ocorrência de uma revolução. Estas causas são consideradas específicas porque ocorrem de acordo com a característica política de cada regime em particular. De maneira breve, analisaremos quais são as causas que dão origem às revoluções de acordo com cada regime específico (democracia, oligarquias e aristocracias).

Sobre as revoluções nas democracias, Aristóteles diz que elas ocorrem por causas diversas. Mas a principal delas reside na intervenção facciosa dos demagogos; estes “denunciam arditosamente os ricos proprietários que, assim, são levados a aliar-se (o medo recíproco chega a unir os piores inimigos); ou então, incitam publicamente o ânimo dos populares contra as classes abastadas²⁹”. Podemos “observar que é precisamente isto que acontece na maioria dos casos particulares³⁰”. Desse modo, por influência de um discurso demagógico, se torna fácil transformar um regime democrático num regime tirânico.

Nas oligarquias, as revoluções, segundo Aristóteles, ocorrem de dois modos perfeitamente distintos. O primeiro se relaciona às injustiças infligidas pelos oligarcas às massas populares. Quando isso acontece, o povo tende a aceitar o primeiro defensor que se lhe apresenta. O outro modo apresenta-se, de maneira mais frequente, quando este libertador (protetor) sai das próprias fileiras da oligarquia³¹.

Nas aristocracias, as revoltas ocorrem pela simples razão de existir um grupo muito reduzido de cidadãos que detêm os cargos públicos. Aristóteles destaca que “essas revoltas ocorrem inevitavelmente nas aristocracias, sempre que um número significativo de cidadãos se presume detentor de uma condição idêntica à dos restantes no que diz respeito à virtude³²”: as revoltas também surgem quando um cidadão, possuindo nobreza

²⁹Pol. V, IV,1304b 20ss.

³⁰Ibid.

³¹Pol. V, IV,1305a 40.

³²Pol. V, V,1306b 25.

de caráter em nada inferior aos virtuosos, é “desprezado pelos que têm postos mais elevados³³; também podem ocorrer quando “alguém de temperamento corajoso não vê reconhecido seu valor³⁴”. “(...) ou ainda, ocorrem sempre que há franja de cidadãos demasiado ricos ou uma massa de cidadãos demasiado pobres, posição que se agudiza em tempo de guerra³⁵”. A questão principal que leva à dissolução dos regimes constitucionais e aristocráticos relaciona-se com o desvio da justiça dentro do regime³⁶.

A philía como remédio para a cura do corpo político

O Estagirita nos diz que a principal causa das revoltas é a desigualdade³⁷. Ora, a amizade é uma relação de igualdade. Logo, a desigualdade é uma ideia antitética à amizade e requer a solidariedade como atitude concreta que lhe vá ao encontro. Além disso, Aristóteles enumera a ausência de uma unidade espiritual como causa da discórdia³⁸. De fato, a crise que desintegrou a sociedade grega foi um desequilíbrio da concórdia fundamental; esta última convertia em amigos os cidadãos, gerava a unidade da *pólis* e deveres de solidariedade.

Diante das ameaças constantes de destruir a cidade, o Estagirita apresenta uma estratégia de coesão entre “ambas as partes³⁹” em luta, ou entre todos os membros da *pólis*. Na amizade, existe um prazer que ultrapassa o simples fato do viver, mas requer um viver bem, direcionado a uma causa maior, que é o bem comum e a coesão social. Pierre Aubenque diz-nos que:

Dans le beau passage qui montre que le sage lui-même, même s’il n’en a pas à proprement parler besoin, redouble et intensifie par la conscience qu’il a de l’existence des amis le plaisir qu’il ressent à la sienne propre, Aristotele montre que, pour les hommes, Le $\sigma\upsilon\zeta\eta\iota\upsilon$, le vivre-ensemble, n’est pas seulement un $\sigma\nu\nu\nu\alpha\iota\sigma\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, mot à mot un *consensus*, un sentir-ensemble, mais un échange de paroles et de pensée (*κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας*) [E.N., IX, 9, 1170 v 10-12; II, 7, 1108 a 11; IV, 12, 1126b 11; IV, 14, 118b5]. C’est là qui différencie les hommes des bestiaux, dont le vivre-ensemble consiste à patre ensemble dans le même pré. *Koinonein* ne peut avoir ici le sens passif de

³³Pol. V, VI,1306b 30.

³⁴Pol. V, VI,1306 b 33.

³⁵Pol. V, VI,1306 b 35.

³⁶Pol. V, 3, 1301a 5.

³⁷Pol. 1301b, 25.

³⁸Ibid., 1303a 25.

³⁹EN., 1167a30.

participation à un ordre existant, mais nomme la communication active et reciproque qui permet de constituer cet ordre⁴⁰.

A *homónoia* seria uma estilização dessa tendência da comunidade para a qual aponta Pierre Aubenque. Isto porque vai além do mero consenso em sentido literal, ou seja, ter os mesmos sentimentos. Outra questão importante, no entanto, é que a unanimidade da concordância também está longe de ser considerada como algo puramente teórico.

Dito isso, consideraremos agora o quão valorosa é a amizade, a qual se apresenta como primordial e indispensável para que se possam alcançar o bem comum e a estabilidade social, isto é, a coesão da *pólis*. Logo na abertura do livro VIII da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles se encarrega de destacar a importância política da amizade. Isso fica evidenciado ao dizer que ela é uma virtude ou algo acompanhado de virtude e, como tal, é extremamente necessária à vida humana; ninguém escolherá estar privado de amigos, ainda que possuísse todos os bens. Seu valor se torna patente na espontaneidade do contato humano: na relação entre pai e filho; entre os companheiros de viagem; e, o que é ainda mais importante, mantém a cidade unida, razão pela qual os legisladores buscam-na mais do que a justiça⁴¹. Lê-se em Aristóteles:

Por outro lado, ao que parece, mesmo as cidades devem sua coesão à amizade e os legisladores preocupam-se com ela ainda mais seriamente do que com a justiça. A concórdia é, com efeito, algo que, visivelmente, se assemelha à amizade; e é a ela que eles visam acima de qualquer outra coisa, procurando banir a insurreição, que é sua inimiga. Além disso, entre amigos, não há necessidade de justiça, mas as pessoas justas experimentam ainda necessidade de amizade, e a justiça, em seu nível mais elevado, é dita inspirada pela amizade.⁴²

Desse modo, percebe-se na a amizade a existência de um determinado vigor capaz de manter unidas as classes dentro de seus Estados, a tal ponto que os legisladores se preocupam mais com ela do que com a justiça, visando assim à concórdia. Além de manter as cidades unidas, a amizade repele as divisões, pois visa a assegurar a coesão interna.

A amizade é tão valiosa aos olhos de Aristóteles que, segundo ele, em uma sociedade em que os homens são amigos, não há necessidade de justiça⁴³, mas mesmo

⁴⁰ AUBENQUE. 2009, p. 119.

⁴¹ EN, 1155a 20 ss.

⁴² EN, 1155 a 22.

⁴³ EN, VIII.1.1155a 23-28

onde os homens são justos há necessidade da amizade. Daí a sustentação aristotélica de que não é possível ser amigo de muitas pessoas ao mesmo tempo, visto que a intimidade demanda dedicação, tempo e muito esforço. Parece ser nesse sentido que Aristóteles sustenta que a amizade perfeita e verdadeira é rara, porque os homens bons e virtuosos também o são.

A justiça é uma virtude ética, que acontece na relação com o outro. Justiça e *philia* são consideradas aspectos da mesma realidade; são, em outros termos, componentes ontológicos da *pólis* e das estruturas básicas da vida humana: “amizade e justiça existem entre as mesmas coisas e são coextensivas”⁴⁴.

O amigo é um “outro eu”, diz Aristóteles⁴⁵. Quando estamos agindo de maneira virtuosa, o amigo virtuoso reconhece em nossa ação a sua própria ação; isso porque o amigo é uma “extensão” do eu propriamente dito. O outro é como um espelho que possibilita o perceber-se a si mesmo a partir da ação virtuosa do seu igual, do que também se faz outro. Neste sentido, pode-se dizer que o homem bom vê no amigo outro si mesmo.

A amizade fundada na virtude tem por finalidade o que é bom e belo em si mesmo; nesse sentido, é considerada como a mais perfeita, pois o amigo virtuoso não visa tirar nenhum proveito do outro, como ocorre na amizade por utilidade e prazer. Na perspectiva aristotélica, é possível afirmar que o *télos* da cidade só se dá concretamente por via da amizade por virtude; nesta reside um maior acabamento. Isto porque os amigos irão agir sempre de maneira prudente, o que significa dizer que toda ação é pensada e direcionada em prol do bem de todos, não sendo assim uma amizade que vise apenas a seus interesses particulares.

De acordo com Aristóteles, a concórdia política é o que de fato parece determinar a união entre os homens, e esta gera o Estado; tal é, em última análise, a *homónoia*. Neste sentido, refere-se ela a certa comunidade na ordem do pensamento. A concórdia está associada a um querer comum, isto é, diz respeito a um objetivo comum, um estar de acordo em querer algo, ou seja, o simples fato de se identificar com um objeto não parece ser o suficiente para supor um querer comum; pelo contrário, pode representar a “maçã da discórdia”⁴⁶. Isto porque duas ou mais pessoas podem querer, então, a mesma coisa, mas não em comum; neste sentido, não é possível falar em *homónoia*.

⁴⁴ EN VIII, 9, 1160a 7-8.

⁴⁵ EN, IX 9, 1169b 8.

⁴⁶ LAMAS, 1973, p.11.

Daí decorre que o seu sentido está em querer as mesmas coisas em comum; para sermos mais precisos, requer certa amizade política. A ideia de que a amizade representa um princípio unitivo parece ser bem antiga, isto porque nos remete a Empédocles⁴⁷, que já vinculava a ideia (noção) de amizade como sendo um princípio de união, ou força de atração. Assim, a *homónoia* estaria ligada a uma espécie de amor útil, centrado nas coisas que são pertinentes para a vida; não apenas a biológica, mas a vida entendida como certa perfeição. Por essa lógica, a concórdia representa o ato ou movimento das vontades de muitos que têm um objeto útil em comum.

A amizade virtuosa reúne e mantém os amigos unidos na construção do bem comum; apresenta-se como a única forma de *philia* capaz de proporcionar uma convivência harmoniosa na *pólis*, isto porque, diferentemente das duas outras formas de amizade, ela é capaz de manter os homens vinculados na busca de um interesse comum, e tal vínculo é eficaz para fazer esses homens virtuosos olharem para uma mesma direção, visto que, na amizade por virtude, existe um comprometimento e um cuidado mútuos.

Diferentemente da amizade por virtude, a baseada na utilidade ou no prazer não está atrelada à boa vontade mútua; ou seja, quem faz um favor, esperando algo em troca, parece estar sendo mais benevolente consigo próprio do que com quem ajudará. Aristóteles nos diz que a boa vontade só pode nascer de alguma atividade virtuosa, que se aprecia em outrem, como, por exemplo, a coragem⁴⁸.

Assim como acontece na amizade por virtude, a concórdia também tem por finalidade unir os membros de uma determinada comunidade; a *homónoia* reúne os cidadãos em torno de um objetivo comum, que implica na vida de todos. De tal modo que, se a *philia* por virtude se encontra entre os bons, o mesmo acontece em relação à concórdia; ela também se dá entre as pessoas boas. Aquelas de má índole não conseguem

⁴⁷Empédocles introduziu as forças cósmicas do Amor ou da Amizade (*philia*) e do Ódio ou Discórdia (*neikos*), respectivamente, como causa da união e da separação dos elementos. Tais forças, segundo uma alternância, predominam uma sobre a outra e vice-versa por períodos de tempo constantes, fixado pelo destino. Quando predomina o Amor ou a Amizade, os elementos se reúnem em unidade; quando predomina o Ódio ou a Discórdia, ao contrário, eles se separam. Contrariamente ao que poderíamos pensar à primeira vista, o cosmo não nasce quando prevalece o Amor ou Amizade, porque a predominância total dessa força faz com que os elementos se reúnam, formando unidade compacta, que Empédocles chama de Um ou "Esfero" (que lembra de perto a esfera de Parmênides). Quando, ao invés, o Ódio ou Discórdia prevalece absolutamente, os elementos ficam completamente separados - e também neste caso as coisas e o mundo não existem. O cosmo e as coisas do cosmo nascem nos dois períodos de transição, que vão do domínio da Amizade ao da Discórdia e, depois, do domínio da Discórdia ao da Amizade. E em cada um desses períodos temos progressivo nascer e progressivo destruir-se de um cosmo, o que, necessariamente, pressupõe a ação conjunta de ambas as forças. O momento da perfeição se tem não na constituição do cosmo, mas na constituição do Esfero. (REALE, G; ANTISERI, D. *História da Filosofia: filosofia pagã antiga*, p. 41).

⁴⁸EN, 1167a 16.

experienciar a concórdia, pois, da mesma forma que ocorre na amizade por utilidade e por prazer, elas estão em busca de benefícios próprios, sem se importar com o outro; quando isso acontece, tais pessoas destroem o interesse coletivo, o que, por consequência, gera a discórdia.

O que propicia a concórdia na cidade é o desejo de uma vida boa, fazendo com que os indivíduos tenham um pensamento comum, se libertando do plano da individualidade e se lançando na busca do que é comum a todos. Em vista disso, da mesma forma que na amizade virtuosa, prevalece o desejo comum entre os membros da cidade, o mesmo ocorre em relação à *homónoia*, pois é justamente a aspiração da vida em comum que favorecerá a tomada de decisão, tendo em vista o interesse da coletividade.

David Konstan⁴⁹ observa que a amizade sendo considerada uma virtude não pode ser tomada, pelos governantes, como uma ameaça. É um absurdo a lealdade de amigos ser vista como subversão. Não pode existir amizade entre pessoas ruins; a verdadeira *philia* só se realiza na cidade e entre pessoas boas. Num governo tirânico, por exemplo, é impossível existir amizade. Indo um pouco além, pode-se dizer que uma cidade sem amigos está praticamente condenada ao fracasso. Nesse sentido, Francis Wolff considera que uma cidade sem amizade é boa para o despotismo, lugar do medo e da completa ausência de amizade. Nela, “o povo pode então ser comparado a esta multidão bestial e desnaturada, pior que cada um de seus membros”⁵⁰.

Partindo dessa análise, é importante observar que a concórdia política pode ser considerada a iniciação do bem comum. No entanto, não representa o bem comum em sentido estrito, isto é, a vida social perfeita, mas pode ser entendida como o interesse comum que permite dar início a esse viver e, portanto, conduzir, de maneira direcionada, a conduta interativa e a vida comunitária rumo a esse bem comum em sentido perfeito. O bem comum, sob tais perspectivas, então, vem a ser “algo dinâmico, que se realiza na conduta e no curso da vida de uma maneira mais ou menos perfeita, no mínimo. Com relação a este mínimo, se diz que há *homónoia* ou concórdia política”⁵¹.

Pensar sobre a amizade política, em um primeiro momento, faz-nos ponderar que ela consegue reunir a comunidade política (ou sociedade civil), a ponto de os legisladores, como diz o Estagirita no fragmento citado, esforçarem-se “mais por isso do que por

⁴⁹KONSTAN, David. *A amizade no mundo clássico*. 2005, p. 97.

⁵⁰WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. 1999, p. 138.

⁵¹Cf. Lamas, op. cit., p. 12.

justiça”. Aqui parece que a tendência natural existente no ser humano como um “*zoon politikón*” não é suficiente para alcançar a unidade e a estabilidade das cidades⁵². “A qualidade “política” do animal humano não pode ser identificada simplesmente com a amizade cívica; portanto, o que acontece é que esse tipo de amizade se torna um complemento da condição política dos homens⁵³”. Nesses termos, podemos nos perguntar por que razão é necessária a amizade política que Aristóteles chama de concórdia (*homónoia*). Indo um pouco além, de onde surge a exigência de manter a unidade da cidade, uma vez reconhecido o potencial gregário-político do homem? Por que isso não seria o suficiente? A resposta a tal questão, como não poderia ser de outra maneira, reside em outra tendência oposta à *homónoia*: a discórdia. É justamente devido ao problema da discórdia, isto é, do conflito belicoso ou da luta interna (*stásis*) que ocorre no interior da comunidade política, que se faz necessário o corretivo da amizade política, postulada como superior à justiça.

Sem deixarmos de levar em conta a necessidade da justiça para que exista vida social, o Estagirita diz precisamente que o que une os homens e gera *koinonía*⁵⁴ (comunidade) é um determinado tipo de amizade. Sendo assim, a amizade pode ser considerada como um fator unitivo e, portanto, determinante para a existência da comunidade, isto porque sem amizade não há *koinonía*. Daí a sustentação aristotélica de que os legisladores parecem estar mais preocupados com a amizade do que com a justiça, porque é o que assegura a união da *pólis*.

Como bem observa Michael Pakaluk, Aristóteles apresenta a teoria da amizade como existindo em uma *koinonía*. Assim, as pessoas formam precisamente uma *koinonía* quando

(...) individualmente desejam ou necessitam de algo, e provavelmente não podem, ou não podem facilmente, obtê-lo como indivíduos trabalhando independentemente, mas podem fazê-lo se cooperarem. O desejo ou necessidade que motiva sua cooperação é o bem original que motiva sua associação; sua obtenção disso por meio da cooperação é seu bem comum⁵⁵.

⁵² Sobre essa questão do homem enquanto animal político por natureza, Marco Zingano faz uma observação importante em um artigo publicado pela Cambridge University Press, intitulado por: Natural, ethical, and political justice, ele diz: “However, being political by nature does not mean that human beings come to live in cities as a biological upshot of their instincts. It means instead that nature endows human beings with impulses that lead them to live in groups, and that human beings have the ability to organize those groups into cities, in so far as human beings are endowed with perception of what is harmful or beneficial, and hence of what is just or unjust.” (Zingano, 2013, p. 201)

⁵³ Oriol Faarrés Juste. 2015, p. 43.

⁵⁴ *Koinonía* significa, literalmente, “uma partilha”, e o termo pode ser diferentemente traduzido como “associação”, “comunidade” ou “parceria” (PAKALUK, Michael. *Ética a Nicômaco. Uma chave de leitura*. 2020, p. 392)

⁵⁵ PAKALUK. 2020, p. 392.

No entanto, Pakaluk adverte: não é a obtenção de cada pessoa do bem original que é o “bem comum da associação e sim cada uma obtendo-o de acordo com plano o de sua cooperação, uma vez que o bem comum implica um tipo de intercâmbio, que transforma aquilo a que cada membro da associação visa”⁵⁶.

Pela maneira como Aristóteles se posiciona, tanto na *Ética* quanto na *Política*, fica bastante evidente que os homens estão, de fato, unidos por alguma relação social de *philia*. No entanto, precisa-se examinar qual é o tipo de amizade que se encontra na origem do Estado. Antes de tudo, parece notório que ao falarmos do bem comum, entendemo-lo como perfeição última do Estado e do bom cidadão que “ao mesmo tempo, deve ser um homem bom, que por sua vez deve ter um amor de benevolência para com todo a comunidade política”⁵⁷. Em vista disso, na ordem da perfeita realização do Estado e do bem comum propriamente dito, a amizade dos cidadãos não pode ser outra senão uma amizade benevolente.

Percebe-se que a *homónoia* diz respeito ao prático e ao que é importante. Constitui um vínculo entre os cidadãos e pressupõe uma adesão ao bem comum que transforme os desejos dos membros da comunidade a partir de sua conformação a esse bem. Por essa razão, para que possa existir concórdia, não basta a simples concordância a respeito dos fins e dos meios. Contudo, faz-se necessária uma ratificação da razão e da vontade, para que as condutas estejam efetivamente orientadas para seu cumprimento. A concordância exige crenças sociais comuns, isto é, ideias e noções sobre o fim do Estado, a dignidade da pessoa, as estruturas sociais e todas as realidades fundamentais para a convivência política⁵⁸.

Desse modo, a concórdia de opinião é encontrada entre as pessoas boas; “elas estão de acordo consigo mesmas e entre si, e por assim dizer, têm um pensamento (visto que os desejos de tais pessoas são constantes e não estão à mercê de correntes contrárias como um estreito de mar), e desejam o que é justo e vantajoso. Esses são os objetivos de seus esforços conjuntos”⁵⁹. Por sua vez, as pessoas más, ao contrário, não podem estar de acordo, exceto num âmbito muito restrito. Também não podem ser amigas, já que visam

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Cf. Lamas, op. cit., p. 12.

⁵⁸ Cf. Lamas, op. cit., p. 53.

⁵⁹ EN,1167b 5-8.

a obter para si mesmas mais do que o seu quinhão de proveito, enquanto no trabalho e nos serviços prestados à cidade elas ficam aquém de seu quinhão⁶⁰.

Uma vez que essas pessoas vis são incapazes de *homónoia*, quando se trata de buscar o que lhes interessa não medem esforços, tais como privilégios e vantagens. Como bem observa Aristóteles: “desejando vantagens para si mesmas, criticam o próximo e se interpõem em seu caminho; de fato, se as pessoas não forem vigilantes, o patrimônio comum não tardará a ser completamente dissipado”⁶¹. Em seguida, o Estagirita finaliza: “resulta daí que essas pessoas estão constantemente em estado de luta, tentando coagir umas às outras sem que, porém, ninguém se disponha a fazer o que é justo”⁶².

A *philia* é o que nos une e reúne, nos coloca em comunhão uns com outros em prol de uma causa maior que é a unidade da *pólis*. Essa coesão da cidade exige *philia*, a qual não floresce em meio à desmedida e à violência, que brotam da desigualdade e da injustiça. Ela é o antídoto para superar essa *stásis* que gera um desacordo nos diversos regimes políticos, os quais, na maioria das vezes, são um governo que, por um lado, favorece os poderosos e, por outro, prepara fartamente o caminho da discórdia e da servidão. As inimizades entre os cidadãos devoram as entranhas da cidade e aniquilam toda a esperança de vida.

Por conseguinte, juntos, os amigos formam uma unidade mais completa e mais perfeita. O que reúne os amigos não é o simples fato de viver, mas é o viver bem ou a vida justa, entre aqueles que estão ligados pelo elo da boa amizade. A cidade que se encontra na condição de *stásis* poderá encontrar na amizade uma possibilidade de sanar os seus conflitos, do contrário, a *pólis* correrá sérios riscos de destruição.

A *homónoia* é claramente uma atitude amigável⁶³. Não se trata, portanto, de um simples acordo de opiniões, que é possível haver entre pessoas que se ignoram mutuamente. Ao contrário disso, a concórdia não se confunde com a *homodoxia*, mas exige o conhecimento recíproco e, quanto a este ponto, vai além da benevolência ou *eúnoia*. Também “não se diz que aqueles que têm os mesmos pensamentos sobre qualquer coisa que eles sejam amigos, por exemplo, aqueles que pensam o mesmo sobre fenômenos celestes (porque ter a mesma opinião sobre essas coisas não supõe amizade). Mas deve

⁶⁰ EN, 1167 b 9-10.

⁶¹ EN, 1167b 12-13.

⁶² EN, 1167b 14-15.

⁶³ EN, 1167a 22.

incidir sobre interesses e ações comuns”⁶⁴. Sendo assim, não haverá amizade onde não haja nem consciência, nem sequer um verdadeiro acordo. Isto porque trata-se de acordar com a unanimidade em relação aos objetos da deliberação, não aos da ciência - como se sabe, não se delibera nem sobre necessário⁶⁵, nem em questões de fato⁶⁶, nem sobre o impossível. Tampouco se delibera sobre os fins, mas somente sobre os meios⁶⁷ para se atingir tais fins - embora não se trate, evidentemente, de reduzir a deliberação a questões puramente técnicas ou instrumentais.

Desse modo, é preciso destacar que o objetivo é construir uma prudência que vá além da figura individual, ou modelo do cidadão prudente. “Trata-se, numa palavra, de passar do cidadão prudente (paradigma na ética para a definição da virtude) à cidadania prudente (paradigma para o regime por *antonomasia*, *apolietia*)”⁶⁸. E este passo só parece ser possível de ser concretizado através da *homónoia*.

De acordo com Pierre Aubenque, esta é a razão pela qual, numa cidade onde reina a concórdia (*homónoia*), que é uma espécie de amizade cívica, a justiça não desaparece, mas tem menos necessidade de se manifestar sob a forma de leis escritas. A unanimidade torna o jurismo inútil⁶⁹.

Portanto, a *homónoia* incide unicamente sobre as coisas a serem realizadas dentro dos limites de uma comunidade de fato e caracteriza particularmente o bem, o ideal da vida política. No entanto, não se estende aos desejos que inspiram os atos. Por conseguinte, Jean-Claude Frasse observa que tem algo de *philikón*, ou seja, de propício à amizade, mas a sua inferioridade e até a sua natureza diferente dela têm, paradoxalmente, uma importância muito reduzida ao que se refere apenas a atos relevantes. Sem dúvida que os amigos conhecem a *homónoia* e, talvez, sejam os únicos a conhecê-la plenamente, mas a sua comunidade estende-se muito para além, pois devem viver em comum em todas as circunstâncias, visto que gozam dela nos seus momentos menos pesados de consequências⁷⁰.

⁶⁴EN, 1167a 25.

⁶⁵ EN, 1112a 20.

⁶⁶ EN, 1113a 3.

⁶⁷ EN, 1112b 10.

⁶⁸Cf. Oriol Farrés Juste, op. cit., p. 56.

⁶⁹ AUBENQUE, 2009, p. 118.

⁷⁰Jean-Claude Fraisse, 1974, p. 250.

Diante do que já foi exposto, pode-se perguntar: quando é possível dizer, precisamente, que existe concórdia na cidade? Aristóteles nos assegura que:

Há concórdia numa cidade quando seus habitantes têm a mesma opinião acerca daquilo que é de seu interesse, e escolhem as mesmas ações, e fazem o que resolvem em comum. Dizemos, portanto, que há concórdia entre as pessoas em relação a atos a ser praticados e quando estes atos podem ter consequências, e quando é possível que neles duas partes, ou todas elas, obtenham o que desejam; por exemplo, há concórdia numa cidade quando todos os cidadãos pensam que as funções públicas na mesma devem ser eletivas, ou que deveria ser feita uma aliança com Esparta, ou que Pítacos deveria ser ditador (quando Pítacos também desejava ser ditador)⁷¹.

Quando isso não acontece de tal maneira, e todos querem mandar, surge a discórdia (*stasiázousin*), fruto de um desacordo, e o bem torna-se inalcançável, “porque a unanimidade (*homonoieîn*) não consiste em pensar todos a mesma coisa, seja isto o que seja, mas sim o mesmo e para o mesmo, como quando tanto o povo como as classes mais elevadas desejam que os melhores homens governem; só assim todos obtêm aquilo que desejam”⁷². A concórdia permeia, coextensivamente, o coletivo, como uma singular espécie de amizade, recoberta pelo manto da civilidade. Parece então que a concórdia é a amizade política, como efetivamente se diz que ela é, pois se relaciona com assuntos de nosso interesse e influentes em nossas vidas⁷³.

A *homónoia* ou unanimidade existe entre pessoas boas, pois estão de acordo entre si, por assim dizer, têm um só pensamento⁷⁴. A concórdia é, em suma, amizade política (*politikè de phainetai e homónoia*)⁷⁵, existe entre as pessoas boas, pois estão de acordo entre si, sendo, por assim dizer, concordes, e desejam o que é justo e proveitoso, e estes são igualmente os objetivos de seus esforços conjuntos⁷⁶. É evidente que os homens bons são mais suscetíveis a preservar o bem comum e o interesse geral.

Logo, a concórdia é mais que mera equivalência ou conformidade de opinião, uma vez que esta pode se dar até em homens que têm resguardada distância⁷⁷, sendo assim uma amizade formal. A concórdia é referida, em uma situação concreta, não quando se compartilham opiniões iguais ou semelhantes em determinados assuntos. Mais do que isso, Aristóteles diz ser ela a comunhão de interesses, tomada de decisões num único

⁷¹ EN, 1167a 26-32.

⁷² EN, 1167a 32ss.

⁷³ EN, 1167b 3-4.

⁷⁴ EN, 1167b 5.

⁷⁵ EN, 1167b, 1.

⁷⁶ EN, 1167b, 5.

⁷⁷ EN, VIII, 1155 a 20.

sentido e atualização dos projetos comuns quando presentes entre cidades⁷⁸. É ela determinada, entre sujeitos, por seu objeto, ou seja, por qualquer coisa suscetível de ações, a tornar-se práxis, desde que de interesse comum.

Portanto, diante dessa *stásis*, Aristóteles apresenta a amizade cívica (concórdia) como uma forma de combater essa tendência oposta à unidade da cidade: a luta interna. A *philia* se apresenta assim como o antídoto contra esse conflito no interior da *pólis*. A finalidade da comunidade política é o bem comum. Entretanto, para que isso ocorra, é preciso que exista determinada harmonia, evitando assim o conflito desnecessário, que atinge a todos. Desse modo, a amizade possui uma função primordial, que é proporcionar estabilidade e vínculo entre as pessoas no seio da *pólis*.

Por conseguinte, onde há governantes e governados (opressores e oprimidos) em luta não pode haver *homónoia*. Pode-se dizer que, sem *homónoia*, não há comunhão (*koinonía*). Isso equivale a dizer, em termos aristotélicos, que sem *koinonía* não há *pólis*. Por fim, esse estado de sedição representa a injustiça que caracteriza esses regimes como formas corrompidas de política. Daí a necessidade da *homónoia*, como a possibilidade de oferecer certa harmonia entre os seus membros, pois na condição de *stásis* é impossível empreender ações em comum.

⁷⁸ EN,1167a 26-28.

Referências Bibliográficas:

- ARISTOTLE. *The Nichomachean Ethics*. Translation by H. Rackam. London: Harvard University Press, 1999.
- _____. *Éthique à Nicomaque*. Trad. Richard Bodéüs. Paris: GF Flammarion, 2004.
- _____. *Política*. Ed. Bilingue. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- AUBENQUE, P. 2009. Amitié et communauté chez Aristote. In *La amistad en la filosofía antigua* (Zamora Calvo, J. M., ed.). Madrid: Ediciones de la universidad Autónoma de Madrid, pp. 113-120.
- FARRÉS, Juste Oriol. *La amistad cívica en Aristóteles: concordia y fraternidade*. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 32, núm. 1, 2015, pp. 41-67 Universidad Complutense de Madrid Madrid, España.
- FRAISSE, J.-C. *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.
- KONSTAN, David. *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odysseus, 2005.
- LAMAS, Felix Adolfo. *La Concordia Política: vínculo unitivo del estado y parte de la justicia concreta*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1973.
- PAKALUK, Michael. *A Ética a Nicômaco. Uma chave de leitura*. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.
- REALE, G; ANTISERI, D. *História da Filosofia: filosofia pagã antiga*. Vol. I. São Paulo: Paulus, 2003.
- ROSS, Sir David. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- SOUKI, Nádia. *Behemoth contra Leviatã - Guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2008.
- WOLFF, Francis. *Aristóteles e a política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- ZINGANO, M. *Natural, ethical, and political justice*, in M. Deslauriers e P. Destrée, *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge University Press, 2013, pp. 199-222.