



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DEBORA GRYGUTSCH HELLWIG

SOBRE O REGIME MISTO NA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

Maringá, PR

2017

DEBORA GRYGUTSCH HELLWIG

SOBRE O REGIME MISTO NA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

Versão preliminar da Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá, como requisito para a obtenção do título de mestre no Curso de Mestrado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Mateus R. Fernandes Ferreira

Maringá, PR

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá, PR, Brasil)

H477s Hellwig, Debora Grygutsch
Sobre o regime misto na Política de Aristóteles /
Debora Grygutsch Hellwig. -- Maringá, 2017.
71 f.

Orientador: Prof. Dr. Mateus Ricardo Fernandes
Ferreira.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2017.

1. Aristóteles, 384-322 a.C. 2. Polis. 3. Agentes
políticos. 4. *Politeia*. 5. Política - Regime misto
6. Classe média. I. Ferreira, Mateus Ricardo
Fernandes, orient. II. Universidade Estadual de
Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 21.ed. 185

ECSL

*Dedico este trabalho à
Isolde e Thor.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES pelo financiamento durante vinte e quatro meses de pesquisa; ao Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Maringá pela formação obtida desde a graduação; ao meu orientador, Prof. Dr. Mateus Ferreira, pela paciência, compreensão e todo o conhecimento compartilhado ao longo do tempo de pesquisa; aos professores José Beluci Caporalini, José Antônio Martins e Vladimir Chaves dos Santos pelos ensinamentos de filosofia antiga e de filosofia política que motivaram a execução desse trabalho; aos meus amigos e colegas do curso de filosofia, que sempre me incentivaram nos estudos; ao meu pai, que me influenciou para os estudos filosóficos desde criança; finalmente, a minha mãe pelo suporte, apoio e pelas palavras de conforto.

Não sou nada.
Nunca serei nada.
Não posso querer ser nada.
À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo.
[...]
Que sei eu do que serei, eu que não sei o que sou?
Ser o que penso? Mas penso ser tanta coisa!
E há tantos que pensam ser a mesma coisa que não pode haver tantos!
Génio? Neste momento
Cem mil cérebros se concebem em sonho génios como eu,
E a história não marcará, quem sabe?, nem um,
Nem haverá senão estrume de tantas conquistas futuras.
Não, não creio em mim.
Em todos os manicómios há doidos malucos com tantas certezas!
Eu, que não tenho nenhuma certeza, sou mais certo ou menos certo?
Não, nem em mim...
Em quantas mansardas e não-mansardas do mundo
Não estão nesta hora génios-para-si-mesmos sonhando?
Quantas aspirações altas e nobres e lúcidas —
Sim, verdadeiramente altas e nobres e lúcidas —,
E quem sabe se realizáveis,
Nunca verão a luz do sol real nem acharão ouvidos de gente?
O mundo é para quem nasce para o conquistar
E não para quem sonha que pode conquistá-lo, ainda que tenha razão.
Tenho sonhado mais que o que Napoleão fez.
Tenho apertado ao peito hipotético mais humanidades do que Cristo,
Tenho feito filosofias em segredo que nenhum Kant escreveu.
Mas sou, e talvez serei sempre, o da mansarda,
Ainda que não more nela;
Serei sempre o que não nasceu para isso;
Serei sempre só o que tinha qualidades;
Serei sempre o que esperou que lhe abrissem a porta ao pé de uma parede sem
porta
E cantou a cantiga do Infinito numa capoeira,
E ouviu a voz de Deus num poço tapado.
Crer em mim? Não, nem em nada.
Derrame-me a Natureza sobre a cabeça ardente
O seu sol, a sua chuva, o vento que me acha o cabelo,
E o resto que venha se vier, ou tiver que vir, ou não venha
(Trecho de "Tabacaria" – Fernando Pessoa)

RESUMO

O objetivo deste trabalho é realizar um estudo sobre a mistura de regimes de governo na *Política* de Aristóteles, em especial sobre o regime misto não desviado, chamado *politeia*. Nosso intuito é determinar como, na visão do filósofo, uma mistura de oligarquia e democracia, por meio de uma reforma política que lide com os agentes políticos já dispostos na polis, pode propiciar um regime melhor e como a preponderância de uma classe média é decisiva para o surgimento da *politeia*. Com esse objetivo em vista, apresentaremos, preliminarmente, noções fundamentais para os estudos políticos de Aristóteles, tais como as de vida política e sua finalidade, de agente político e sua natureza e a de virtude e sua necessidade para a preservação do bem viver na polis. Mostraremos, ao final, a visão pragmática do filósofo, estudando os aspectos da ciência política que lida com a forma possível de alcançar o fim (*telos*) da vida em comunidade nas diversas circunstâncias colocadas na polis.

Palavras-chave: Polis; agentes políticos; *politeia*; mistura; classe média.

ABSTRACT

The objective of this work is to accomplish a study of the government regimes that Aristotle, in *Politics*, conceives as mixed, specially the one called *politeia*. Our intent is to determinate in which way, in the philosopher's point of view, a mixture of oligarchy and democracy, by means of a political reform that deals with the political agents already disposed at the polis, can provide a better regime and how the preponderance of a middle class is decisive for the emergence of *politeia*. Aiming this objective, we will preliminarily present fundamental notions for the politics studies of Aristotle, such as the ones of politics life and its finality, politic agent and its nature, also virtue and its need to preservation of the well living at polis. We will present, at end, the pragmatic vision of the philosopher, studying the aspects of politic science that manages a possible way to achieve the end (*telos*) of life in community in various circumstances placed at polis.

Keywords: *Politeia*; political agents; mixture; middle class.

Sumário

| | |
|---|-----------|
| INTRODUÇÃO..... | 01 |
| CAPÍTULO 1 – Bem viver em comunidade e participação política..... | 06 |
| 1.1 – A importância da política e o bem viver em comunidade..... | 06 |
| 1.2 – O livro III: O coração da teoria política de Aristóteles..... | 21 |
| CAPÍTULO 2 – A formação da <i>politeia</i> misturada..... | 29 |
| 2.1 – Diferentes questões que a ciência política deve responder..... | 33 |
| 2.2 – Características da democracia e da oligarquia..... | 38 |
| 2.3 – O regime misto – a <i>politeia</i>..... | 45 |
| 2.4 – Como se forma a <i>politeia</i>?..... | 48 |
| CAPÍTULO 3 – O regime de muitos e seus problemas..... | 55 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 67 |
| Referências Bibliográficas..... | 69 |

INTRODUÇÃO

No livro IV da *Política* Aristóteles apresenta um regime que mistura as partes antagônicas da polis: aquela dominante na oligarquia, constituída pelos mais ricos, e aquela dominante na democracia, constituída por indivíduos livres e mais pobres. Nesse regime, que é “uma mistura (*mixis*) de oligarquia com democracia” (*Pol.* IV 1293b33-34), é necessário delimitar e favorecer uma parte mediana (*meson*) com o objetivo de alcançar um equilíbrio entre as diferentes partes da polis. O problema do filósofo é de ordem prática e deve ser discutido em confronto com a realidade. A busca por um equilíbrio e harmonia seria a base para um tipo de governo mais permanente, mais estável, que conseguisse se manter por mais tempo ativo e, o que é o principal, que seja capaz de preservar o princípio da união dos homens em comunidade. A proposta do regime misto se apresenta como um projeto aristotélico que anseia por um regime que consiga abarcar a maioria das pessoas que compartilham a polis, aquilo que é o bem comum dessas pessoas. Por isso é preciso conhecer a ciência política, pois pela perspectiva aristotélica a felicidade humana estaria justamente na vida em comunidade, entre seus semelhantes em um desenvolvimento constante da virtude política, e a essa ciência compete conhecer o que é precisamente o bem maior do ser humano¹ e por que esse bem é alcançado em comunidade.

No livro III da *Política* o filósofo irá elencar seis tipos de regimes.² Os três primeiros – monarquia, aristocracia e politeia – considerados retos, cumpririam essa finalidade que é o bem viver na polis; em contrapartida, o restante – tirania,

¹ Cf. *E.N.* I 1094a25-28.

² Os critérios resultam em seis combinações. Essa classificação inicial está em um nível bastante protocolar e abstrato. É fruto de basicamente da combinação de dois critérios, o do governo de um ou de poucos ou de muitos e o da retidão ou desvio do regime. Na realidade, porém, podem haver diversas nuances na organização das cidades sob tais regimes.

oligarquia e democracia – não cumpriria essa finalidade, pois o estagirita os qualifica como “desviados”, demonstrando já nessa qualificação que tais regimes se desviam do princípio da união dos homens.

Existe uma dificuldade em entender o tipo de regime denominado “*politeia*”, o regime reto de muitos. Este, segundo o filósofo, corresponde a um regime da maioria que cumpre a finalidade da comunidade, pois proporciona um bem, ou melhor, um bem viver. E, para Aristóteles, não haverá um regime reto que não promova a virtude:

Os que se interessam pela boa legislação indagam acerca das virtudes e dos vícios políticos. A conclusão clara é de que a polis que é verdadeiramente polis, e não apenas de nome, deve preocupar-se com a virtude. (*Pol.* III 1280b5-8)

A questão é qual seria precisamente a virtude promovida pelo regime reto de muitos, se, como diz Aristóteles, “é possível para um, ou poucos, distinguir-se pela excelência; mas dificilmente o maior número de cidadãos poderá atingir a perfeição em todos os tipos de virtude” (*Pol.* III 1279a39-b1). É preciso compreender se haveria tal regime – que é a forma reta da democracia – caso não houvesse uma mistura das partes da polis. Se esse regime reto de “muitos” difere da democracia porque pressupõe certa virtude política dos agentes políticos, será essa virtude fruto precisamente da mediania promovida pela *politeia* misturada? Se é, então teremos que delimitar essa virtude que a maioria pode praticar, como ela funciona e se faz sentido de fato essa mistura ser na verdade um critério imprescindível para o alcance de uma comunidade mais harmônica e estável.

Ademais, é preciso estabelecer até que ponto a *politeia* misturada cumpre com os requisitos da *politeia* apresentada no livro III, que é um regime reto. Teremos que entender como a mistura de regimes “desviados” é capaz de gerar um regime reto, como pode um regime pensado para a melhoria de cidades já estabelecidas conseguir produzir uma polis cuja natureza mais básica é preservada, uma “polis que é verdadeiramente polis”. Essa atitude aponta para um Aristóteles adaptável às circunstâncias apresentadas pelo material humano com o qual precisa lidar, realista e propenso a lidar com o que está posto, sem perder de vista a virtude.

Podemos afirmar que Aristóteles faz um diagnóstico da polis de sua época e do que poderia melhorar, ou ainda, como poderia melhorar a vida em comunidade. Sabemos que na polis aumenta-se a dimensão de atuação do conhecimento político. O homem agora precisa entender os organismos, como estes funcionam e, ainda, harmonizá-los para conseguir um equilíbrio. Precisa entender a melhor forma de organizar uma polis, de como mantê-la, quais funções deve atribuir a cada homem e como justificá-las. Precisa compreender que existem homens diferentes entre si, mas que anseiam a mesma coisa, que tais homens podem se destruir ou se unir dependendo unicamente de como se organizam.

Não é uma tarefa fácil: ser livre pressupõe responsabilidade, compreensão e sabedoria para lidar com as circunstâncias. Já diria Aristóteles que reordenar uma cidade é tão difícil quanto construí-la: “não é de modo algum menos trabalhoso o ato de reformar um regime do que o ato de instituir desde o início” (*Pol.* IV 1289a1-5). Isso ocorre porque reformar um regime é trabalhar com uma matéria já posta e deixá-la com um feitiço totalmente diferente. É como ter que elaborar outra forma de uma estátua que já possui sua forma, mas para isso é preciso destruir sua forma atual sem prejudicar sua matéria, e com esta última reconstruir algo novo. Ora, é difícil reconstruir algo que obviamente pressupõe uma corrupção anterior. Pensando biologicamente, é mais fácil manter uma criança saudável do que achar a cura para um velho. Empregando o exemplo da música, citado também pelo autor (cf. *Pol.* IV 1290a20), existe a possibilidade de tirar várias melodias de um mesmo instrumento, ou reger uma orquestra de diferentes formas, não se alterando sua matéria, mas sim sua forma. As pessoas permanecem, mas a forma como elas são organizadas determina o tipo de vida de que desfrutarão.

No livro I da *Política* Aristóteles deixa claro esse aspecto *político*, no sentido estrito da palavra. Ele apresenta o processo natural e biológico da união dos homens, iniciando com o macho e a fêmea, que necessariamente se unem porque precisam de seu par; como o filósofo afirma:

Isto nada tem a ver com uma escolha já que, como nos animais e nas plantas, a necessidade de progenitura é, em si, um fato natural; é ainda o caso daquele que, por natureza, manda e daquele que obedece, para segurança de ambos. (*Pol.* I 1252a25)

O filósofo segue com um raciocínio de que escravos e mulheres se diferenciam em sua natureza, mas também a relação entre escravo e mestre é natural. O governante difere no uso do seu intelecto (*nous*), pois ele é capaz de prever, e por isso é governante e senhor; antes de tudo ele é senhor de si mesmo. O escravo, por sua vez, possui força física para trabalhar, afirmando sua condição natural dependente. A natureza segundo ele produz para cada qual a sua função e esta é única, para que possa ser realizada com excelência, assim se torna mais eficaz - diferente de uma ferramenta, por exemplo, que pode ser usada para várias funções. A cada um dentro da polis se atribui uma função e esta deve ser cumprida com eficácia.

O governante, porém, exerce sua relação com o governado de modo diferente, pois ambos são senhores de si. Assim, a comunidade política possuirá uma natureza especial. A primeira forma de comunidade que surgiu foi a aldeia, que era formada por várias famílias e atendia as carências e necessidades diárias; “a aldeia parece ser por natureza e no mais elevado grau, uma colônia de lares, segundo alguns autores, os seus membros são filhos do mesmo leite, e filhos dos filhos” (*Pol.* I 1252b15). A forma de organização era o domínio de uma espécie de rei, assim como nas famílias onde prevalece o domínio do membro mais velho. O autor conclui que é por essa razão que os homens dizem que os deuses são governados por um rei. Originariamente os homens também o foram, e “tal como os homens modelam os deuses à sua imagem, também lhes atribuem um modo de vida” (*Pol.* I 1252b25).

A polis se constituiu de forma diferente. Para o autor a polis é uma comunidade completa, alcançando o limite total da autossuficiência; “formada a princípio para preservar a vida, a polis existe para assegurar o bem viver (*eu zen*)” (*Pol.* I 1252b30). E a polis pressupõe autarquia; é um espaço onde existe deliberação,³ e isso decorre da condição da ação política, ou seja, de ser político ou agente político. Podemos questionar qual o limite da liberdade humana dentro da polis, se existe uma carga determinística na concepção aristotélica da união dos homens na polis. De qualquer forma, há na própria natureza do homem uma capacidade, a de possuir autarquia, a de não ser dominado ou controlado

³ Cf. Wolff, 1999, p. 13.

totalmente pela natureza. Ser político é exercer o *logos* humano, que está em sua potencialidade esperando uma condição apropriada para ser exercitado.

É interessante pensar sobre essas duas formas de comunidade apresentadas pelo filósofo. Na aldeia a relação com os deuses é mais próxima, na polis é como se eles se retirassem da posição de coautores ou detentores de certo poder sobre os homens. Eles ainda podem ser considerados fundamentais no processo do conhecimento e história humana. Eles estão presentes na busca pelo ser, na busca pelo princípio de tudo, na cosmogonia, na teogonia, enfim, eles estão nas histórias e mitos, mas abrem um espaço para esse homem poder manifestar-se na sua realidade, nos seus limites. O *logos* é aquilo que une os homens em um espaço comum e os distancia dos deuses. A palavra, a razão ou mesmo a lógica preconiza à humanidade uma busca por melhorias materiais ou, ainda, coloca novos objetivos à vida humana – a ação moral, a noção de justiça humana, a virtude etc - trazendo consequências para o pensamento mítico e simbólico, isto é, a forma como o homem entendia as coisas ao seu redor.

Portanto, a polis não é qualquer organização, e o tipo de regime que buscamos entender também não poderá ser qualquer ordenamento. Sendo um regime reto, não desviado, a *politeia* precisa ser capaz de manter a natureza, a finalidade, da polis. Ele não pode desvirtuá-la, desviá-la de sua finalidade. Tentaremos compreender melhor, no segundo capítulo desta dissertação, esse regime e o que ele tem a ver com os fatores da mistura e da mediania. Analisaremos o livro III com mais cautela, buscando uma relação entre a exposição dos tipos de regime com o regime misto do livro IV. Antes de tudo, todavia, iremos, no primeiro capítulo, trabalhar alguns temas fundamentais do Livro I e do Livro III da *Política* para melhor compreender qual essa natureza da polis – e, conseqüentemente, a dos agentes políticos (*politai*) – da qual um regime reto não pode se desviar.

CAPÍTULO 1

BEM VIVER EM COMUNIDADE E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

Nesse capítulo perpassaremos os livros I e III da *Política* de Aristóteles com o objetivo de discutir alguns temas de importância fundamental para o nosso estudo. No livro I o filósofo trata de legitimar um espaço político adequado para o exercício das capacidades coletivas; também se preocupa em diferenciar o que seria uma comunidade política de um simples aglomerado de pessoas, ou seja, expõe sua definição do que seria uma polis. Outros temas discutidos é a relação entre senhor e escravo, o espaço doméstico (o lugar da mulher) e o espaço público (lugar de homens livres). Além disso, Aristóteles introduz a famosa caracterização do homem como animal político por natureza.

Em um segundo momento, exporemos as questões pertinentes do livro III. Nesse livro de importância ímpar, o filósofo aborda questões como o que significa ser um agente político na polis e quais são os critérios para exercer a cidadania dentro dessa comunidade política. O autor também se preocupa em falar sobre a finalidade dos regimes ou, ainda, sobre o fim e a natureza destes. Isso nos leva a um tema clássico de filosofia política, que é a teoria das formas de governo. Segundo o filósofo, são três regimes retos e três regimes que se desviam destes primeiros. Nessa discussão aparecerá uma questão basilar da *Política* e que merece nossa atenção: quem deve estar à frente do poder na polis ou, em outras palavras, que parte da cidade deve estar investida com a autoridade (*to kurion*)? Uma

resposta satisfatória a essa questão não deixará de lado uma discussão sobre a adequação do regime às características dos agentes políticos de cada polis.

1.1. A importância da Política e o bem viver em comunidade

No livro I, Aristóteles observa que toda polis é um tipo de comunidade e que toda comunidade é constituída em vista de algum bem. Logo de início percebemos a importância que o autor concede à polis, e como é importante a busca por um bem geral e coletivo. Essa busca se realiza dentro dos limites do ser humano, sobre onde ele pode atuar e de quando essa atuação resulta em alguma melhoria. Dessa forma, podemos afirmar que o filósofo elabora uma teoria política pautada na realidade das polis, mas sem excluir o que seria de fato o melhor de forma absoluta. Para se chegar a esses resultados – onde os homens buscam um bem maior dentro da polis – é necessário saber que a ciência política (assim como outras ciências) deve ser compreendida como tendo por objeto um composto que deve ser analisado até os seus elementos mais simples. Portanto, o método que o filósofo desenvolverá ao longo do livro é examinar primeiramente as partes componentes de uma polis, mostrando as diferentes formas de organizações políticas de acordo com as partes envolvidas e como se diferem de acordo com as funções dessas organizações em seus diferentes níveis (Cf. *Pol.* I 1252a20). Ao examinar a finalidade da organização mais complexa, a polis, ele examina o que seria um regime que compreende a busca pelo bem coletivo e os regimes que, pelo contrário, não cumprem tal finalidade.

No contexto político de Aristóteles a ordem da comunidade, ou ainda o viver em comunidade, representa um objetivo maior⁴, pois o indivíduo que busca esse bem já é completo em certa medida, mas quando uma comunidade busca esse bem, alcançará de certa maneira um nível de completude maior. A coletividade tem na polis o local de sua realização. Na *Ética a Nicômaco* também podemos constatar a importância dessa ideia de um bem maior para a política:

Tendo em vista o fato que todo o conhecimento e todo trabalho visa algum bem, procuraremos determinar o que consideramos ser os objetivos da ciência política e o mais alto de todos os bens que se podem alcançar pela ação. (...) dizem que esse

⁴ Cf. *Pol.* I 1252b5 e Frede, 2013, p. 16.

bem supremo é a felicidade e consideram que o bem viver e o bem agir equivalem a ser feliz(...) (*E.N.* I 1094b15 ss)

O bem viver ao qual Aristóteles se refere na passagem acima é a felicidade que se torna possível pela ação. Determinar os tipos de ação que devem ser favorecidos compete à ciência política (*politikê epistemê*), que é uma espécie de ciência arquitetônica⁵, na medida em que o seu estudo e, principalmente, os resultados desse estudo objetivam alcançar um modo de vida melhor, um modo de vida que consiga, de certa forma, garantir condições adequadas para um bem viver.⁶

Na *Política*, Aristóteles trabalha com o caráter prático da ciência política, não descartando o estudo teórico, mas também valorizando as experiências retiradas das relações entre os agentes políticos entre si e com as formas de governo. Em consonância com essa demanda prática, Aristóteles afirma que a virtude é a finalidade da vida política (cf. *Pol.* VII 1324a12ss). Na *Ética* há duas formas de virtude que são pertinentes à discussão sobre a felicidade e o bem viver. Uma delas, a virtude intelectual ou do pensamento, seria adquirida na instrução e educação do homem; é uma disposição para os estudos e para o conhecimento. A outra, a virtude moral ou de caráter, é a que é adquirida pela prática (cf. *E.N.* II 1103a15-18). Isso demonstra que apenas no exercício das ações virtuosas o homem adquire o hábito ou disposição peculiar a esse tipo de virtude.

A virtude de caráter pode à primeira vista parecer incompleta. O próprio Aristóteles concebe um virtuoso que não agisse, como quando se está dormindo (*E.N.* I 1098b30ss.); este de nada serviria para a ação política, pois vive uma vida de inatividade. Ele conclui que não há como considerar que um homem nessa circunstância seja feliz. É apenas no exercício dessa disposição virtuosa que ele a alcança. Por isso o bom exercício das atividades políticas produz uma disposição virtuosa para lidar com os assuntos comuns e para atingir o bem maior do homem.

⁵ Segundo Berti (2014, p.60), “em sua opinião (sc. de Aristóteles), há também e antes de tudo uma *phronesis* que concerne à cidade, e essa tem uma espécie que é "arquitetônica", a saber, a *phronesis* legislativa (*phronesis nomothétikê*), e uma espécie que, 'embora se ocupe das coisas particulares, recebe o nome, que ademais lhe é comum com a precedente, de política' (1141 b 24-26)”.

⁶ Zingano (2013, p.203-204) apresenta a distinção entre a política geral (a comum ou ainda a ciência arquitetônica política dos assuntos humanos) e a política especial, que seria parte dessa primeira, mas que lida com cidades e constituições. A primeira se refere mais a forma de vida, uma vida que busca um bem viver (como a busca por um bem de que Aristóteles trata nos seus estudos éticos). A segunda se volta para a realização desse *telos*; ela busca a melhor forma de regime político, que é a possibilidade que os homens possuem de alcançar a melhor forma de vida, a vida realizada.

Algumas vezes o autor nos fala que os assuntos políticos não interessam aos jovens. Eles estão mais interessados em suas paixões e ainda não desenvolveram a virtude política a ponto de possuir experiência e poder compartilhar com os outros agentes políticos seus posicionamentos.⁷ Isso reforça a ideia da virtude política ser um exercício, um hábito que se adquire pela deliberação.

Aristóteles se preocupa em desenvolver os hábitos segundo a virtude, ou seja, segundo aquilo que é o bem da ciência que lida com os assuntos humanos. Como o filósofo afirma no começo da *Ética a Nicômaco*, o bem de cada arte e ação é a finalidade de cada uma delas (cf. *E.N.* I 1094a1). Existe uma finalidade para tudo que fazemos e essa será realizável mediante a ação. O mesmo vale para as artes. A medicina, por exemplo, tem como seu bem e finalidade a saúde; é em vista da produção desta que ela prescreve certos procedimentos médicos. Também na ciência política será preciso fazer uma discussão sobre esse assunto. Ele reaparece no início da *Política*; a ação virtuosa que será a finalidade da ciência política é aquele que produz um exercício “político”, que culmina no bem-viver, na vida capaz de proporcionar a felicidade.⁸

Assim, o caráter teórico da política consistiria em uma instrução dos homens que vivem em comunidade para tal, o estudo geral de sua importância e sua finalidade. Porém o caráter prático seria o que torna possível a vida em uma comunidade que visa o bem comum, o desenvolvimento dos hábitos que reforçam a finalidade da política, da complexidade em viver em uma comunidade onde nem sempre todos conseguem participar ou querem participar, onde existe um movimento constante na formação dos políticos e nas mudanças dos regimes políticos. O exercício dessa virtude política pressupõe uma grande gama de experiência para lidar com as circunstâncias e adversidades que podem surgir.

⁷ Cf., por exemplo, *E.N.* I 1095a2; *E.N.* VI 1142a15. Berti (2014, p.57) reforça esse argumento afirmando que os jovens possuem pouca experiência, por isso eles têm facilidade com as ciências matemáticas, que não exige essa condição.

⁸ Há um aspecto da virtude de caráter que não é político. Muitas vezes, quando somos temperantes, nosso alvo é o bem de nós mesmos. Nosso objetivo é manter a saúde, poupar nosso corpo de sofrimentos posteriores, etc. No entanto, Aristóteles defende que (embora distintas) não há virtude de caráter sem justiça, e a justiça é uma disposição de caráter que lida com o outro (cf. *E.N.* V 1130a11). A justiça, por sua vez, está intrinsecamente ligada ao ordenamento da cidade. O melhor regime sem mais será aquele em se lida com o outro de modo justo sem mais. O regime existente em certa circunstância (por exemplo, a democracia) será aquele em que se lida com o outro de modo justo segundo os parâmetros daquela circunstância (segundo, por exemplo, a justiça democrática).

Somente o entendimento teórico sobre um regime político não é suficiente;⁹ faz-se necessário um viver político, o estar em comunidade no meio dos homens que ali partilham uma finalidade.¹⁰ A ação virtuosa necessita do uso da razão (*logos*), que é exercitada na medida em que as virtudes também são.

A capacidade do desenvolvimento do *logos* é a carta de alforria do homem grego. Nesse sentido, podemos entender a polis como uma forma de libertação, o campo de ações do ser humano, onde ele pode atuar e se aperfeiçoar cada vez mais na busca constante para encontrar sua completude. A polis é o espaço onde existe debate sobre as coisas práticas da vida, onde cada um pode se colocar como protagonista de suas próprias vontades, mas sem se sobrepor ao outro. O desafio é encontrar uma harmonia no meio desse leque de diferenças que existe dentro de uma comunidade. O *logos*, portanto, resgata uma forma do homem ser dono de suas escolhas e de sua vida, é uma saída da esfera doméstica, do *oikos*, para o “outro lado”: o lado que busca liberdade, igualdade de fala e de leis.

Por isso, a política “realiza” o homem na condição daquele que só alcança sua completude mediante o exercício do *logos*, e que também está vinculado diretamente às virtudes. Para a ação particular dos homens cabe a cada um buscar uma disposição para fazer o bem, ou seja, agir de forma virtuosa. Já no campo da política, onde está inserido um número maior de pessoas e diferentes situações, o homem, por meio do hábito e do exercício político, busca entender o que seria melhor e o que é possível de ser feito.

É principalmente com esse objetivo que a ciência política estuda as formas de governo:

É evidente que, quando se trata do regime político, é a uma ciência que compete examinar o que constitui a melhor forma de regime (...) compete a essa ciência examinar que forma de

⁹ Segundo Berti (2014, p. 55), a *phronesis* é a capacidade de bem deliberar sobre o que é útil para uma vida feliz em um sentido mais global, para a concretização de uma vida boa. Essa capacidade pressupõe um fim bom e calcula os meios para alcançar esse fim. Berti defende que a *phronesis* pode ser tanto um meio quanto um fim. Ela é um meio na medida em que é capaz de calcular o que não é aplicável a determinado meio; e também um fim, pois deve conhecer a finalidade. Berti aponta a distinção entre a *phronesis* e a *sofia*; essa primeira diz respeito à ação, levando aos casos particulares, por isso necessita da experiência, reforçando o caráter prático do agente.

¹⁰ Quem deve descobrir essa finalidade é a ciência política, e a orientação do desejo para esse fim é a virtude ética. Mas a *phronesis* é o ponto chave da ação política temperante. Segundo Berti (2014, p.56), “ela tem, com efeito, um fim prático, ou melhor, ético (o fim bom); ela pertence aos homens de ação, como os homens políticos; supõe uma inclinação anterior para o bem, isto é, um ‘bom caráter’. Ela consiste, além disso, numa capacidade de bem arrazoar, ou melhor de bem calcular, tendo, como consequência, a sua própria ‘verdade’”.

regime seria mais adequada a certo tipo de agente político.
(*Pol.* III 1288b 20ss)

É importante ressaltar que nessa passagem o filósofo afirma que a política é uma ciência¹¹ e que ela examina qual a forma de regime adequada para certos agentes políticos, ou seja, cabe a essa ciência que trata de questões mais específicas da vida em comunidade conhecer qual o feitio dos agentes, saber quais formas de governo se adequariam melhor a esse tipo de “matéria”. Porém, independentemente do que seja melhor para cada tipo de “matéria” ou conjunto de agentes políticos, a ciência política busca saber também qual o melhor regime político de forma absoluta¹², ou seja, o melhor regime que os seres humanos são capazes de compartilhar.

Por isso, é necessário que o político conheça todas as formas de regime que existem, considerando qual seria a melhor forma a se adotar para determinados agentes políticos. Essa ideia de Aristóteles se apresenta como muito pragmática e leva em conta toda a complexidade que envolve uma polis. Afinal, ele não deixa de mostrar uma forma ideal, algo que seria ótimo para os agentes políticos, mas essa forma exige condições que, na maioria das vezes, não se encontram disponíveis e, por isso, não pode ser implantada. À matéria (agentes políticos que compõem a cidade), dependendo do seu feitio, espírito, ações e educação, torna-se praticamente impossível aplicar um regime ideal. Portanto, é de suma importância conhecer esses agentes, seus desejos e anseios, para conseguir realizar um trabalho que gere satisfação e uma vida melhor.

Ainda no Livro I da *Política*, como fundamento de sua teoria o filósofo argumenta que a participação política do homem se faz fundamental e o diferencia em relação aos outros animais: “Porque o homem é mais animal político do que as abelhas e do que os animais gregários. A natureza não faz nada em vão, somente os homens dentre os animais possuem o discurso (*logos*)” (*Pol.* I 1253a 10-15). Esse argumento da necessidade que o homem tem em participar politicamente das decisões devido ao uso da palavra ou discurso é explorado por Jeremy Waldron¹³, quando afirma que a política só é possível na medida em que “os *homens se*

¹¹ Nota-se, como afirma Zingano, que uma não exclui a outra, apenas se desdobram em diferentes seguimentos. Por isso, Aristóteles divide sua análise sobre a ciência prática entre os livros em questão: a *Ética a Nicômaco* e a *Política*.

¹² Cf. Keyt, 1991, p. 67.

¹³ Cf. Waldron, 1995, p. 568.

encontram juntos". A instituição onde os plurais se encontram é a assembleia e o meio pelo qual eles se encontram é o discurso, concluindo que, na filosofia política do filósofo, o "poder do discurso" é essencial para o exercício do direito à isegoria, ou seja, o direito de se manifestar, de reagir, de buscar melhorias para a polis dentro das possibilidades, exercitando a palavra, a linguagem e a retórica.

A política se mostra para o estagirita uma forma de independência genuína que permite ao homem ser qualificado como "lógico", como um ser "discursivo". O homem que não precisa participar da política é considerado pelo filósofo inferior ou supra-humano (cf. *Pol.* I 1253a5). Não que esse difira em sua natureza dos outros homens, pois todos em potência possuem a natureza política, ou seja, todos os homens têm a capacidade de desenvolver as habilidades políticas, porém nem sempre o ambiente e as circunstâncias são favoráveis, ou simplesmente alguns homens optam pelo exílio, não convivendo em comunidade, ou mesmo faltou-lhes uma educação apropriada: "o homem que foi bem educado já conhece os princípios ou pode vir a conhecê-los com facilidade" (*E.N.* I 1095b8-9). O homem político necessita de habilidades e elas devem ser praticadas. Muitos não praticam ou não possuem o hábito de praticá-las ou apenas querem viver sozinhos; tais homens não serão completos segundo a visão de completude de Aristóteles, que envolve um desenvolvimento de todas as faculdades, o que veremos adiante.

Esse homem, animal político por natureza, pode, então, não participar da polis devido a alguma circunstância ou escolha, entretanto não poderá realizar-se plenamente nem partilhar do bem político, já que o fato dos homens se unirem tem uma finalidade, qual seja, a busca pela autossuficiência e a realização; não partilhar um bem maior e comum (a polis) contraria sua natureza, levando-o a incompletude.

Para Kraut (2002, p. 247) o homem tem uma inclinação de rejeitar a solidão e acaba buscando uma associação com outros, o homem possui essa característica social e um desejo natural de procurar companhia. Esse fator pode, em alguns casos, ser explicado somente por um componente biológico, como a união entre homem e mulher, mas para Aristóteles seria mais do que isso. Não é que antes o homem vivia isolado e então, de uma hora para outra, começou a se unir com seus

pares; o homem possui um instinto para a vida social que tem sido operado em todos os estágios do nosso desenvolvimento humano¹⁴.

Na *Ética* (E.N VIII 1162a17-19) Aristóteles afirma que por natureza os seres humanos são um par, mais do que políticos, na medida em que a casa é primária e mais necessária, do ponto de vista da sobrevivência, do que a cidade. Seres humanos são políticos, mas também precisam da casa para formar esse núcleo familiar que justamente fará parte de uma comunidade mais complexa como a polis. A necessidade de formar pares e procriar é evidente, mas também há a necessidade de uma vida política, por isso os homens se unem em alguma forma de vida coletiva.

O desejo ao qual Kraut se refere não é qualquer inclinação, mas um desejo político específico, que necessita de uma organização mais complexa do que a casa em si. É esse desejo que move o homem de fazer parte de algo maior e mais organizado que só a vida em comunidade pode proporcionar. O comentador cita a *História dos Animais* para entendermos melhor a divisão que o filósofo estabelece:

Alguns destes [animais] são gregários; outros (que andam, voam ou nadam) são solitários; outros apresentam um comportamento dual. E entre os que são gregários, uns são políticos e outros dispersos (...) os seres humanos apresentam comportamento dual. Animais políticos são aqueles para os quais uma única coisa é a tarefa de todos. Tais são o homem, a abelha, a vespa, a formiga e o grou. (*H.A.* 487b34-488a10)

Todo ser humano quer se unir aos outros. Nenhum ser humano naturalmente se isola dos demais. Existem, porém, duas formas de vida humana: a vida gregária (ou social) política e a vida gregária, mas não política. Kraut (2002, p. 249) conclui que: “mulheres e homens escravos são sociais, mas não políticos, ao passo que homens livres são ambos sociais e políticos”. As mulheres e os escravos, na visão do filósofo, vivem um tipo de vida “menor”, necessitam de uma convivência em grau menor, isolam-se de certa forma em suas casas, levando um tipo de vida dispersa, enquanto os homens livres têm a necessidade de compartilhar algo em comum, tem o ímpeto de participar da vida “política”, assim como outros animais gregários. De forma similar ao instinto da abelha que causa a união da colmeia para desempenhar

¹⁴ Cf.Kraut, 2002, p. 248.

uma tarefa em comum, no ser humano livre há um desejo que o conduz para fora de casa, garantindo uma associação comum.

É evidente que os animais citados, como a abelha, possuem uma organização, mas não uma polis *stricto sensu*¹⁵. Essa organização não se baseia em uma constituição, nem em cidadãos ou atividades de deliberação e julgamento. Nessa perspectiva, o que faz o homem se diferenciar das abelhas? Ora, o que proporciona ao homem a deliberação é a sua capacidade de aprender uma linguagem, o que leva a reflexão e a escolha pela tarefa do bem comum, a cooperação, e a escolha de fazer parte de uma deliberação coletiva e de um objetivo maior. A polis é o lugar que proporciona o desenvolvimento do *logos* do homem. Ela assegura a possibilidade de pensar e de falar uns com os outros sobre o que é bom e justo, elevando a vida humana em um nível que nenhum outro animal pode atingir.

Em sua *Ética*, o filósofo reconhece a autossuficiência como o mais alto bem, e com essa característica ele não se refere a uma vida isolada, mas à suficiência de alguém que está vivendo no meio dos outros; uma vida engajada em buscas comuns com os “concidadãos” é um elemento da vida boa, uma boa vida para compartilhar. A polis é, por essa razão, anterior aos homens na visão de Aristóteles. No que concerne a ela, o todo é necessariamente anterior à parte:

É evidente que a polis é, por natureza, anterior ao indivíduo, porque, se um indivíduo separado não é autossuficiente, permanecerá em relação à cidade como as partes em relação ao todo. Quem for incapaz de se associar ou que não sente essa necessidade por causa de sua autossuficiência, não faz parte de qualquer cidade, e será um bicho ou um deus. (*Pol. I* 1253a26-30)

Essa anterioridade se coloca como uma explicação funcional: a natureza do homem é explicada, sob certo aspecto, pela *função* que o homem desempenha na polis; a finalidade (*telos*) desta justifica por que o homem participa de certas organizações. Em um sentido metafísico, diz-se que a polis é anterior para dar conta do fato de ela ser – na teoria aristotélica – necessária à compreensão da

¹⁵ Na *Política*, em 1253a7-9, Aristóteles reconhece que o homem é um animal político, e o faz dizendo que o homem é tal *mais do que* a abelha e outros animais gregários. Se há uma gradação na aplicação dessa característica, o texto da *Política* é compatível com o texto citado acima, que coloca como animais políticos tanto os homens como a abelha e outros animais gregários.

natureza do homem, que cumpre sua finalidade última devido a ela. No mais, em termos biológicos, sabemos que o homem é anterior a ela, e que, em termos de sobrevivência, também os níveis organizacionais inferiores, como por exemplo, as famílias e aldeias, o são. O homem, em sua gênese, desenvolveu-se formando estruturas rudimentares de organização social, até que chegou a uma organização que busca um bem coletivo maior. Essa organização é a própria polis.

O filósofo explica, ainda no livro I da *Política*, que, para o homem se realizar, precisa desenvolver suas “ferramentas” ou “armas”, que devem ser usadas no aprimoramento da virtude e das capacidades morais. Se forem usadas para fins opostos, ou seja, se o homem não usar tais capacidades para um fim justo e “político” – de fato voltado para a polis – ele será o pior dentre os animais, o mais grosseiro e vil (Cf. *Pol.* I 1253a35). Isso reforça a ideia de que a política é o lugar comum do homem, onde ele poderá trabalhar suas capacidades e alcançar sua completude. Portanto, o homem que cumpre seu papel natural e desenvolve suas capacidades, alcançando o objetivo final da *polis*, também cumpre o objetivo final de sua natureza:

A polis é uma dentre as coisas que são por natureza (...) o indivíduo que por natureza não vive na polis (*apolis*) ou é inferior ou sobrehumano. (*Pol.* I 1253a2ss.)

Waldron (1995) explora esse argumento e acaba fazendo uma análise metafísica da natureza da polis segundo a teoria aristotélica das quatro causas ou dos quatro fatores explicativos. Afirma que ela é, em primeiro lugar, “hilomórfica”: ela se compõe de uma população particular ou corpo político (causa material) em um território dado organizada sob uma constituição (causa formal). Além disso, sua constituição é elaborada pelo legislador e aplicada pelos políticos, que são como artesãos (causa eficiente), e acaba por definir seu objetivo (causa final)¹⁶.

Os homens, ao partilhar dessa causa formal que é o regime político, acabam por compartilhar aquilo que é comum (a natureza política, o regime, as leis, os objetivos, etc.). Isso é possível porque a cidade é uma comunidade completa (*Pol.* III 1252b25) e os indivíduos se definem como agentes políticos conforme sua capacidade/função (*ergon*) nessa comunidade. Segundo o filósofo, os indivíduos possuem a virtude e participam dela em medidas diferentes. Por exemplo, o escravo

¹⁶ Cf. *Pol.* III 1289a17-18.

não possui a natureza política, pois não tem poder de escolha; sua condição natural é de servir e obedecer, diferentemente da condição do senhor que é a de comandar. A mulher possui virtude, mas em uma medida diferente do homem, pois sua natureza a coloca em uma posição de obediência e do cuidado com a casa; ou seja, a virtude da mulher compete em desempenhar suas funções no seu “habitat” natural que é o espaço do “*oikos*” – da casa. Esse espaço a limita em relação ao espaço público, que segundo o filósofo pertence aos homens, que possuem a natureza do governar e ser governados. Isso não se coloca como um problema na teoria política do estagirita, pois, como sabemos, essa noção de “cidadania” para um grego antigo não se aplica à mulher. Ela desempenha seu papel como uma cuidadora dos “negócios” da casa¹⁷, enquanto o homem desempenha seu papel na polis. Disso podemos evidenciar que a virtude da mulher não se baseia em uma virtude pública: a “boa mulher” é aquela que assume bem a responsabilidade de manter a casa. Portanto, tais virtudes são diametralmente opostas, contudo, complementares, pois se a polis parte de um nível organizacional pequeno, isto é, aldeias, famílias, é claro que tal expressão da organização da casa se expressa na condição política que esse homem terá nos negócios públicos. O filósofo menciona também as crianças, que possuem a virtude apenas em potência. A educação se coloca como responsável pela transformação delas em novos agentes políticos, e tal educação será moldada conforme o feitio do regime vigente.

Reverendo o ponto inicial, percebe-se uma constante afirmação da política em Aristóteles como imprescindível a vida realizada dos seres humanos. Se alguém deixa de participar da vida política por qualquer motivo, essa pessoa estará sujeita a não se realizar completamente; essa é a razão da busca por um regime que possa realizar esses homens, um regime que busque certo equilíbrio. Por conseguinte, a realização pessoal (que busca a realização das virtudes) estará intimamente ligada à realização política. Frede (2013, p.15) discute essa relação entre ética e política e argumenta que a ética é parte da política porque a vida de uma comunidade inteira é um objetivo maior do que a vida de um só indivíduo. A política, então, é muito mais do que mera necessidade da vida em comunidade. Ela se coloca como um elemento constitutivo na função do homem, o que constatamos no livro I da *Política*. Também constatamos isso na *Ética a Nicômaco*. Aristóteles diz que:

¹⁷ Cf. Vernant, 1990, p. 189.

A função do homem é uma atividade da alma que implica um princípio racional. (...) Dizemos que “um homem “e “um bom homem”, por exemplo, têm a função que é a mesma em espécie (como, por exemplo, um tocador de lira e um bom tocador de lira, e assim sucessivamente, em todos os casos, sendo acrescentada ao nome da função a excelência com respeito à bondade. (*E.N.* I 1098a7ss.)

Podemos evidenciar nessa passagem da *Ética* a diferenciação entre o exercício de uma função e a virtude. Virtude é o exercício excelente de uma função. Alguns homens são agentes políticos, apenas; outros são agentes políticos excelentes. Estes estão de acordo com a virtude e cumprem da melhor maneira sua função. Segundo Aristóteles, alguém pode se comportar como bom governado sem *phronesis*, mas não como bom governante; ela é uma virtude peculiar ao bom governante (cf. *Pol.* III 1277b26-29). E quem tem *phronesis* tem virtude de caráter, pois ambas são inseparáveis (cf. *E.N.* X 1178a16-20). O bom agente político, então, exerce sua função com excelência, com virtude.

Frede ainda afirma que o bem viver da comunidade não é confinado à segurança da economia ou a paz externa ou interna. A primeira tarefa é cuidar das aquisições de conhecimentos dos cidadãos e sua condição moral, levando ao argumento que a política deve ser estruturada em uma base moral. Aqui a autora segue uma linha de pensamento que está em concordância com o pensamento político dos livros VII e VIII, onde Aristóteles se dedica a discutir o melhor governo, ou seja, aquele que seria ideal, e como esse governo deve ser estruturado. A base do melhor regime político é, para o filósofo, a busca do desenvolvimento das virtudes, o que constitui na formação de bons agentes políticos; isso leva o filósofo a discursar sobre a educação e as melhores maneiras de formar esses seres humanos para um bem maior, ou ainda, para uma realização tanto particular quanto no âmbito coletivo.¹⁸

É possível considerar que o político é o responsável por dar condições necessárias para os indivíduos buscarem a virtude e, assim, a *eudaimonia*. Essas condições se demonstrariam propriamente na escolha de um governo que possa ser partilhado por esses agentes, onde exista a garantia da isonomia, da isegoria. Nesse raciocínio, em uma *polis* desequilibrada, onde poucos mandam e outros

¹⁸ Cf. Kraut, 2002, p.192. Nosso trabalho, pelo menos nessa parte inicial, não irá focar nesses livros que discutem a forma ideal de governo e a forma de implantá-la.

obedecem, a *eudaimonia* nunca será completa, ou seja, as condições serão precárias para o desenvolvimento do ser humano naquela cidade.

Sobre essa questão, percebemos um esforço tanto de Frede (2013, p.17) quanto de Zingano (2013, p.200) para unir o que chamamos de Política como ciência arquitetônica (a relação do homem com sua natureza para alcançar o bem viver) e a Política como ciência especial. O homem necessita de um espaço comum e adequado para conseguir realizar todas as suas capacidades e alcançar seu bem, isto é, a vida boa. A forma mais adequada de regime, a busca por uma vida melhor, leva, na medida do possível, ao alcance de um bem maior, um bem coletivo; por isso, a Política se preocupa tanto com o meio (estabelecer um regime político) como com o fim (a consequência daquele regime na vida dos agentes políticos) da comunidade que é a polis.

Nesse sentido, Frede discursa sobre a educação na polis, esta que deve garantir adequadas instruções nas proficiências que são essenciais para o funcionamento da vida pública. Ela também consiste no caráter moral e na conduta dos agentes. A virtude individual é importante, mas não basta para Aristóteles; para o filósofo, como sugere Frede, o desenvolvimento de um espaço coletivo onde se torna possível o alcance da completude deve se iniciar na educação desses agentes, que ao longo de sua vida passarão pelas provações internas e externas, o que culminará no regime ideal proposto nos livros VII e VIII da *Política*. A polis, sendo algo composto e formado por plurais¹⁹, coloca todas as dificuldades possíveis para isso; ela determina o que o ser humano é e o que ele poderá ser. A preocupação com uma educação que não se restrinja apenas a conhecimentos teóricos é crucial para a formação daqueles que irão seguir o fim último de sua existência e alcançar a plenitude.

Mas quem deve educar? O político? O legislador? O regime político? De quem ou de onde parte os critérios para uma avaliação do que ensinar, ou como ensinar um ser humano a ser um agente político? É preciso ensinar ou apenas dar as “armas” necessárias para tal?

Pode-se ter a impressão da dispensabilidade do político em questões éticas, entretanto, isso é errôneo. Claramente no final do último capítulo da *Ética a Nicômaco*, que serve como transição para a *Política*, podemos conferir:

¹⁹ Cf. *Pol.* IV 1289b25.

Para que alguém possa se tornar um indivíduo bom, é preciso que haja educação e treinamento apropriados, e que se passe em seguida a viver segundo hábitos virtuosos e nada fazer de vil, seja voluntária ou involuntariamente. E isso será assegurado se as vidas humanas forem reguladas por certa forma de inteligência e por uma ordem correta que tenha força para prevalecer. (*E.N.* X 1180a15-17)

Podemos constatar que o filósofo está pensando no sistema político; pois ser bom não é algo fácil, mas exige treinamento, disciplina e hábitos focados para a virtude. Essa “inteligência”, podemos assumir que seja a compreensão dos legisladores, aqueles que conseguem enxergar para além do particular, aqueles que podem visualizar um todo e harmonizar diferentes em um só lugar para uma função: realizar-se como homem.

Além disso, Aristóteles confere um poder pragmático à lei, pois parte da prerrogativa de que ela foi elaborada com sabedoria e inteligência, possuindo então um caráter racional do qual todos os homens partilham. O homem tem a tarefa de ajudar seu semelhante a obter êxito na virtude e, para isso, é preciso aprender a ciência da legislação: “é evidente que as preocupações com o que é comum são criadas pelas leis, e as preocupações equânimes são criadas por leis excelentes” (*E.N.* X 1180a34-35). Presume-se que um homem que queira tornar outras pessoas melhores tem que se dedicar à obtenção da ciência da legislação, supondo que é possível tornar os homens melhores mediante as leis. Pois, diz o filósofo, “quem deseja fazer as pessoas melhores por meio de seus cuidados, deve tentar adquirir a ciência legislativa, se as leis são os meios para nos tornarmos melhores” (*E.N.* X 1180b24-25).

Na sequência, Aristóteles parece emitir uma opinião sobre os políticos, afirmando que, na política, o conhecimento é transmitido de acordo com as capacidades práticas. Ora nessa ciência as pessoas falam sobre aquilo que elas mesmas praticam, aqueles que aspiram a um conhecimento científico da política necessitam de estudo, mas também de experiência prática:

As leis parecem ser os produtos (*ergon*), por assim dizer, da ciência política; como, então, poderia alguém adquirir a ciência legislativa ou julgar quais leis são melhores apenas a partir de leis? Pois não parece também que nos tornamos especialistas em medicina apenas lendo manuais. (*E.N.* X 1181a23-b3)

É apenas com conhecimento prático das ações humanas que um estudo sobre as leis pode trazer benefícios para a polis e seus agentes.

O final da *Ética a Nicômaco* conduz, assim, para um aspecto prático de todas as funções e as condições para uma vida boa. Esse aspecto, ao iniciar a *Política*, é apresentado, ou melhor, legitimado em função da importância da vida em comunidade e porque o homem não seria completo sem essa vida coletiva.²⁰ O final do último capítulo do livro X da *Ética a Nicômaco* é claramente uma breve introdução ao que será tratado na *Política*; como Frede afirma, o filósofo termina a *Ética a Nicômaco* suscitando questões como “quais instituições preservam as constituições em geral e quais destroem?”, “quais as diferentes formas de governo?” e – essa é a questão que mais nos instiga – “qual a melhor forma de governo político e suas regulamentações, leis e costumes?”. Ademais, podemos constatar na *Política* a preocupação de Aristóteles em responder a esses questionamentos.

A tarefa que Aristóteles se propõe não é fácil, como ele mesmo afirma. Buscar a ciência do que é melhor para uma maioria, um universal, ultrapassa os limites de um patriarca, ou mesmo alguém que se preocupa com a saúde de outrem, como o médico, pois estes, mesmo tendo virtude, ainda estão lidando com casos em particular. Quando partimos para o coletivo, só a ciência política é capaz de organizar e ordenar o que será melhor para a maioria; e essa ciência busca o que é possível, uma vida melhor e um regime melhor dentro das possibilidades. Ao longo da *Política* podemos perceber que o fim máximo é equilibrar as virtudes éticas com as políticas, para que o homem se realize por completo.

Contudo, precisamos analisar na concepção do autor o que seria um agente político e ainda como esse agente se encontra na polis, dentro das condições possíveis, pois, como nossa análise se baseia nos livros III e IV, devemos, portanto, entender as funções desses livros no mecanismo da filosofia política aristotélica.

1.2. O livro III: o coração da teoria política de Aristóteles

No livro III da *Política*, Aristóteles se dedica a argumentar sobre o agente político. Como já foi dito, a metodologia adotada pelo filósofo é sequencial: primeiro analisam-se as partes (agentes políticos) para se chegar ao todo (polis), já que esse

²⁰ Falaremos sobre essa questão na próxima seção deste capítulo.

último é um composto das primeiras. Para tanto, o livro III busca encontrar certas definições que são de fundamental entendimento para a política. Podemos perceber essa relação apelando para os termos gregos *politeia* (tipo/forma de governo),²¹ *polis* (cidade) e *polites* (cidadão/agente político).²² A *Política* girará em torno da compreensão e aplicação de tais conceitos.

Compreendemos que muitos assuntos de importância introdutória, ou mesmo de definição de conceitos e colocação de problemas se encontra no livro III, onde o filósofo se preocupa em discernir vários aspectos do sistema político em si. Kraut (2002, pg. 357) aponta para direção de que esse livro é o coração da teoria política de Aristóteles, e é fundamental para a compreensão do restante da *Política*. Nele algumas considerações são feitas: a cidade deve ser organizada em função de um bem comum e a atividade da virtude deve ser o objetivo da cidade. Ademais, são apresentados outros problemas complexos, por exemplo, o de quem deve governar a cidade. Um ponto importante é que Aristóteles não afirma dogmaticamente uma forma de governo como a ideal, mas sim coloca as posições de seus adversários, pois reconhece a dificuldade do problema. Kraut afirma também que tal livro é indispensável para a introdução das reflexões de Aristóteles sobre os governos não-ideais, que serão tratados em outros livros, mas que são apresentados em um primeiro momento – em suas distinções e características - no livro III.

O filósofo inicia o livro III da seguinte forma: “no que se refere aos regimes políticos (*politeiai*), quem examinar o que eles são e quais os atributos de cada qual, a primeira questão a colocar, relativamente à cidade, terá de ser “o que é a cidade” (*to pote estin hé polis*) (*Pol.* III 1274b30). Já podemos perceber que, mesmo buscando conhecer os regimes políticos, Aristóteles estabelece uma ordem para uma análise mais rigorosa desse tema, começando, portanto, pela polis.

A cidade sendo uma realidade composta (cf. *Pol.* III 11275a) e o regime político uma forma de ordenar esse composto, antes de tudo, para o estudo seguir, o filósofo se preocupa em definir o que seria um cidadão ou agente político (*polites*), já que o composto que existe nas cidades é o composto formado por essas pessoas que de alguma forma se ordenam em um regime político.

²¹ Alguns comentadores usam o termo “constituição” para se referir a um tipo de governo estruturado.

²² A escolha “agente político” se baseia na definição de *polites* (em 1275a23-25) que iremos tratar logo adiante.

Kraut (2002, p. 358) destaca que no livro III Aristóteles não está falando de constituições ideais, ou constituições ruins, mas apenas de constituições em geral e, por isso, preocupa-se também em definir a polis e o *polites* de uma forma geral, como comumente ele existe ou é tratado nas cidades. O filósofo chega à conclusão de que a melhor maneira para entender o que é ser um *polites* é quando existe uma capacidade de participação na administração pública e no governo, por isso, pressupõe-se que, para ser considerado parte do governo, a ação política se destaca como primordial; *polites* é aquele que age em nome do governo para buscar um bem comum, que participa da administração como um todo ou exercendo sua parte²³.

É somente na administração da justiça que homem exercita suas virtudes e as aperfeiçoa, sendo assim desenvolve suas “armas” (*ta hopla*); como afirma o filósofo, “a injustiça armada é a mais perigosa; o homem nasceu com armas que devem servir à sabedoria prática (*phronesis*) e à virtude” (*Pol.* I 1253a33-35). A melhor constituição é aquela pela qual todo e cada agente pode governar em alternância e pela qual as virtudes de caráter e políticas possam ser usadas visando a uma vida excelente e completa. Para certos indivíduos dentro da polis, devido ao desvio do regime ou mesmo a falta de bons hábitos, não se cumprem os critérios de cidadania.

Um caso nessa direção abordado pelo filósofo se refere à classe dos trabalhadores manuais (artesãos). Segundo ele, não podemos considerá-los agentes políticos, já que o critério se resume a participar do governo, e o trabalhador manual, ainda que indispensável para a existência da cidade, não pode usufruir da cidadania, pois sua função não engloba a função maior que é a função política. A visão de cidadania do autor parece ser bem restrita. Um exemplo que ele explora refere-se a Tebas, que criou uma lei que proibia a participação em cargos políticos para quem não se abstinisse do comércio por dez anos (cf. *Pol.* III 1278a 25). Por isso, quanto mais se analisa o texto aristotélico, mais se percebe que o critério de cidadania genuína está restrito a homens livres que podem exercer funções políticas; e leis que permitem a cidadania para estrangeiros ou cidadania hereditária exclusivamente materna são vistas pelo autor como medidas extremas em territórios onde há escassez de população (cf. *Pol.* III 1278a30).

²³ Isso justifica nossa escolha pelo termo “agente político”.

Dito isso sobre o *polites* em geral, Aristóteles começa a tratar do homem bom e do bom agente político; ele busca compreender no livro III se a virtude de ambos é a mesma ou se diferem. O autor afirma que não pode existir uma única virtude perfeita do bom agente político, já que existem várias modalidades de regimes (cf. *Pol.* III 1276b30). Contudo, o objetivo do capítulo parece tentar entender qual a função desse agente dentro do regime. Kraut (2002, p. 363), afirma que o objetivo de um agente político é preservar seu regime político e, como existem diversas modalidades de regimes, vão existir diversas virtudes que podem contribuir para a manutenção dos regimes, dependendo da forma de governo estabelecida. Em contrapartida, a virtude do homem bom não irá variar de acordo com o regime; ela será a mesma sob qualquer circunstância. Assim, é possível ser um bom agente político sem possuir a virtude do homem bom:

Em algumas cidades existe coincidência entre o homem bom e o bom agente, noutras cidades não; finalmente não é qualquer um que é bom cidadão, mas apenas o político que tem ou pode ter autoridade, quer individualmente, quer com outros, para a condução dos negócios públicos. (*Pol.* III 1278a40-b5)

Conseqüentemente, o homem possui as capacidades políticas, mas apenas os iguais possuem autoridade política (*politikén arkén*) que permite o desenvolvimento pleno do discurso e a capacidade de deliberação; pois a autoridade de homens livres deve ser reconhecida por homens livres, e esses governam e são governados, já que se encontram sob a mesma condição. É impossível um escravo ser agente político na concepção de Aristóteles, seguindo o pressuposto de que a liberdade é um critério para participação política (Cf. *Pol.* III 1277b10). Portanto, o homem bom (que tem virtude ética), o político e o bom cidadão (que tem virtude política) não devem aprender as tarefas desempenhadas pelos subordinados na relação entre senhor e escravo.

Mediante isso, paramos para refletir. De certa forma, se as virtudes são diferentes entre governante e governado, parece que estamos falando de uma polis imperfeita. Os governados estariam sujeitos a nunca governar, já que não desenvolvem o *logos* arquitetônico da política, bem como os governantes que se colocam sempre em frente ao poder não desenvolvem a faculdade de obedecer. Como então haverá rotatividade nos cargos? Se o filósofo estivesse falando apenas dos escravos, poderíamos entender que realmente estes nunca poderão exercer

qualquer governança, pois se dedicam, por natureza, ao trabalho servil. Porém, como o próprio autor nos fala, só podemos fazer comparações entre semelhantes, por isso tomamos como ponto inicial que esses critérios valem para aqueles que compartilham a vida boa em sociedade, aqueles que devem aprender a governar, mas também ser governados.

Se usarmos o raciocínio de Kraut (2002, p.364), afirmamos que o agente político é bom na medida em que preserva seu regime, portanto, manter um regime de certa forma conduz a uma virtude, que é a de conservação ou preservação da forma de vida daquela comunidade. Nos ajuda a entender que, dentro do possível, esse agente está lutando por uma vida melhor, dentro das possibilidades daquele regime, ou seja, conservar um regime significa moderá-lo, mantê-lo longe das formas desviadas e puras como a oligarquia e democracia. Sabemos, e fala o comentador, que Aristóteles não afirma isso categoricamente. Interpretar o texto do filósofo coloca um desafio para entender como a virtude desse agente político se relaciona com a virtude que o bom homem possui, uma vez que a primeira, não sendo absoluta e imutável, não será a mesma para todos, assim como é a segunda.

Mas além de toda essa problemática do capítulo 4, o livro III ainda trata de outros assuntos. Um dos temas mais preponderantes na *Política* é a taxionomia das formas de governo. São citadas seis formas de governo; as três primeiras são consideradas “corretas” (monarquia, aristocracia e *politeia*) e as outras três são consideradas “desviadas” (tirania, oligarquia e democracia) (cf. *Pol.* III 1279a35). Na visão de Kraut essas formas nada mais são do que uma expressão do que o filósofo analisou e constatou na sua realidade grega e também na leitura de seus antecessores, portanto a nomeações desses regimes como “corretos”, “desviados”, importa, pois demonstra a realidade do filósofo e possibilita tomar uma posição em relação a ela. Kraut afirma: “chamar tais regimes como a democracia e a oligarquia de desviados é tomar uma decisão nos debates entre as facções rivais das cidades gregas” (2002, p.359).

No capítulo 9 do livro III, Aristóteles afirma que os regimes como oligarquia e democracia apenas defendem certa concepção de justiça, que é relativa a esses regimes. Parece que nesse capítulo o filósofo está preocupado com a finalidade da polis, pois, se os homens se unem por mera convenção, por acordos comerciais, por riquezas ou devido à pobreza, nunca vão vivenciar um tipo de polis que busca um

bem-viver, que é guiada pela virtude, em sua forma de vida: “a conclusão clara é que a polis que é verdadeiramente polis, e não apenas de nome, deve preocupar-se com a virtude” (*Pol.* III 1280b6-8). Aristóteles inclusive cita uma frase do sofista Licofronte se referindo a leis aplicadas por mera convenção para elucidar seu ponto de vista: essas leis apenas “são uma garantia do direito dos homens” (*Pol.* III 1280b11), mas não tornam bons e justos os homens que participam da polis.

Concluindo o capítulo, o filósofo retoma alguns temas já trabalhados na *Ética à Nicômaco*, afirmando a necessidade da busca do bem, e que a polis é constituída pela comunidade de famílias em aldeias, numa existência perfeita e auto-suficiente (*teleia kai autarkés*), e essa constitui a vida feliz e boa (*to zén eudaimonos kai kalos*), pois a comunidade política existe em vista das boas ações, e não da simples vida em comum (*Pol.* III 1281a). E, já finalizando, ele afirma:

Aos que contribuem mais para este tipo de comunidade [*sc.* perfeita e autossuficiente], cabe-lhes uma maior parte na cidade do que àqueles que lhes são iguais ou mesmo superiores em nascimento e em liberdade, embora inferiores em virtude política (*politikén aretén*); e cabe-lhes mais do que àqueles que os superam em riqueza, mas não em virtude. (*Pol.* III 1281a10).

Nessa passagem o autor deixa claro que cabe uma maior parte àqueles que contribuem para esse tipo de polis, a que ele afirma perfeita, ou seja, aqueles que preservam a virtude política – que se relaciona ao bom político – e que buscam esse bem viver devem de certa forma integrar-se mais a polis ou, podemos entender, devem formular as leis e governar. Mesmo assim, ainda resta a dúvida se o filósofo está se referindo diretamente a indivíduos que tem a virtude de caráter ou se ele entende virtude nesse contexto pensando naqueles que buscam uma comunidade para se realizar e viver bem, mas não seriam necessariamente os chamados aristocratas. Tais indivíduos preservariam o regime dentro das limitações da realidade imposta, pois a virtude consistiria nesse caso na preservação do tipo de regime estabelecido, como vimos na argumentação de Kraut. Ainda assim, se esse regime busca um bem viver, essa comunidade seria mais elevada do que outra em que apenas se preserva o regime sem se preocupar com sua finalidade.

A linha inicial do capítulo seguinte coloca a questão: “quem deve ter a supremacia (*to kurion*) na polis?” (*Pol.* III 1281a11). Como aponta Kraut (2002, p.359), tudo parece indicar que são os virtuosos, que, se mais de um, formam uma

aristocracia. Na sequência, porém, o filósofo aponta para uma multidão (pertencente a certo tipo de regime de muitos ou *politeia*) em que os indivíduos, mesmo não possuindo a virtude isoladamente, concebem juntos um regime até melhor do que dos poucos virtuosos. Esse regime não excluiria a virtude, tampouco excluiria a multidão (cuja maior parte não possui a virtude), tomando suas aptidões como partes importantes da polis. A sugestão de Aristóteles é uma mistura dessa multidão com os melhores agentes políticos (cf. *Pol.* III 1281b35).

Pelo que podemos deduzir, e Kraut também afirma, o “poder supremo” de uma polis ideal é a assembleia de todos os agentes políticos, e todos alternam nos cargos, pois são todos iguais (2002, p.359). Isso estaria de acordo com os livros VII e VIII, que falam de uma constituição ideal que não seria de poucos, mas de todos os iguais. Porém, como destaca o comentador, o livro III é mais decisivo de todos. É o local onde Aristóteles, além de apresentar alguns problemas indispensáveis para a teoria política, introduzindo ideias gerais suas e de rivais, também discute aspectos de regimes concretamente realizados, como a justiça democrática e oligárquica. É difícil de reconhecer a sua própria teoria nesse livro, contudo é imprescindível conhecê-lo, pois também traz algumas reflexões sobre os regimes “não-ideais”, que são de fato estudados apenas nos livros IV e VI. Kraut (2002, p.360) afirma que, se for forçado a usar a taxionomia do livro III, encaixaria o regime ideal dos livros VII e VIII como *politeia*, mesmo havendo controvérsias, no sentido de que o regime ideal apresentado em tais livros deve ser caracterizado como reto. Esse regime não pode ser uma aristocracia, já que o regime ideal deve ser compartilhado por muitos e não por poucos, e muito menos seria uma monarquia. Restaria, então, a *politeia*.

Aristóteles, na conclusão do livro III, afirma que a monarquia e a aristocracia são as melhores constituições (*Pol.* III 1288b), mas devemos destacar que essas constituições não usam os melhores materiais possíveis; elas são as melhores em *comparação* às seis formas básicas que existiam e com as quais os leitores gregos já estavam familiarizados. Kraut se preocupa em mostrar que a aristocracia seria melhor em se tratando da realidade da maioria das comunidades, por isso, como não se pode construir uma polis do zero, ou escolher um território que seja mais bem localizado, ou ainda educar os agentes políticos desde o princípio para que a formação desse povo seja genuína e em prol de um bem viver, a ideia do filósofo é dar preferência ao um regime onde existem poucos virtuosos. Esses podem

melhorar o seu regime usando da boa educação, dos bons hábitos e consequentemente da virtude. Portanto, o livro III se apresenta para o conjunto dos estudos políticos de Aristóteles como fundamental e norteador dos próximos temas que serão tratados, como por exemplo, os regimes não ideais do livro IV.

CAPÍTULO 2

A FORMAÇÃO DA *POLITEIA* MISTURADA

Procurar a justiça é procurar o justo meio – e a lei é, sem dúvida alguma, o justo meio. (*Pol.* III. 1287b5)

Antes de voltarmos nosso estudo para a *politeia*,²⁴ devemos compreender em que contexto esse tipo de regime é apresentado pelo filósofo. Nesse caso, devemos concentrar nossos estudos no livro IV da *Política*, mas também buscar uma relação entre o projeto do livro III com a proposta do regime misto, apresentada apenas no livro IV.

No livro IV serão o alvo do filósofo os regimes ainda não estudados no livro III: oligarquia, democracia, tirania e *politeia*. Quanto a esse último, é o único regime não desviado, mas reto, analisado no livro IV; mais adiante voltaremos a esse ponto. Quanto aos regimes retos já estudados – a realeza e a aristocracia – Aristóteles no final do livro III afirma que seriam as melhores formas de governo (*Pol.* III 1288a33-38), dando um destaque especial para a aristocracia, pois uma porção de vários homens bons sendo bons cidadãos seria melhor para a cidade do que apenas um só virtuoso. No capítulo 15 do livro III, o filósofo justifica a ocorrência de regimes régios no princípio das cidades e como estes foram evoluindo e se transformando em outros ordenamentos:

A razão por que a realeza foi, outrora, tão frequente, talvez se deva ao fato de ser raro encontrar indivíduos de virtudes excepcionais, sobretudo quando se habitavam cidades

²⁴ Optamos por manter “*politeia*”, transliterando a palavra grega. O tradutor para o português (Aristóteles, 1998) a traduz por “regime constitucional”, e David Keyt (1991, p.78), no seu ensaio sobre os livros III e IV, quando se refere à forma de governo, opta pela tradução “constitution”; a tradução de Rackham (1990, p.207) também usa “constitutional government”. “*Politeia*” é o que Keyt chama de uma palavra “ambígua entre um gênero e uma espécie sua”: a mesma palavra é usada para significar um gênero e, em outro momento, uma espécie desse gênero. A escolha de Aristóteles pode ser decisiva para o entendimento dessa espécie de regime, chamada *politeia*, pois não é por mero acaso que esse termo designa uma espécie e também seu gênero.

diminutas. Outra razão pela qual os reis eram nomeados devia-se ao fato de serem benfeitores – o dever de qualquer homem. Mas desde que surgiu um grande número de cidadãos semelhantes em virtude, estes começaram a não suportar o governo de um só, e a procurar um poder partilhado em comum e a estabelecer uma constituição. Depois, tornando-se menos virtuosos, enriqueceram à custa do erário público. É a esta origem que podemos atribuir o aparecimento da oligarquia, em que a riqueza é honrada. As oligarquias transformaram-se, primeiro, em tiranias, e estas em democracias. Os governantes, limitando cada vez mais o seu número devido à cupidez cada vez maior, fortaleceram as massas até que estas se revoltaram e assim nasceram as democracias. (*Pol.* III 1286b8-17)

Podemos perceber um processo de desvio que ocorre em todos os regimes e esses desvios se afastam da justiça. De fato, Aristóteles parece formular uma ordem pela qual as coisas tendem a acontecer ou aconteceram em relação aos regimes que ele mesmo cita. Podemos diferenciar a concepção do estagirita comparando com a de Platão (cf. *República* VIII, 544c ss.), que se baseia no processo histórico de degeneração progressiva dos regimes entre dois extremos opostos, iniciando com a aristocracia e consumada com a tirania. No caso de Aristóteles é um processo de desvio dos regimes em relação a um eixo médio. Para Platão a função do político consiste em uma ascensão dialética na busca pela virtude. Para Aristóteles a função do político é encontrar esse ponto de equilíbrio tentando combinar os aspectos e critérios dos regimes para que não se caia em extremos, pois a justiça, que é a maior virtude de todas, não se encontra nos extremos: “procurar a justiça é procurar o justo meio – e a lei é, sem dúvida alguma o justo meio” (*Pol.* III. 1287b5). Constatamos que o regime que a maioria das cidades atinge é a democracia, devido ao que foi citado acima, mas a democracia não visa o justo meio. Sua versão reta é a *politeia*, um governo de muitos que consegue um equilíbrio, mantendo-se no eixo médio. Assim, a virtude desse regime consiste em manter a justiça na polis por meio das leis.

Em seguida o filósofo afirma que depende muito do feitio da matéria de cada cidade, os agentes políticos, para se estabelecer um governo: “um determinado povo é naturalmente destinado para um governo” (*Pol.* III 1287b40). Nenhum povo é destinado por natureza aos governos desviados, pois estes vão contra a natureza da polis e da organização política dos indivíduos. Identificar qual tipo de agente que se encontra na cidade se faz necessário para aplicar um regime ou mesmo identificar a

forma que já está em vigor. O filósofo elenca algumas disposições dos agentes adequadas a determinados regimes. No caso da *politeia*, ele afirma: “o povo destinado a *politeia* é aquele em que existe um corpo de indivíduos com capacidade militar, e que podem governar e serem governados conforme a lei que reparte as magistraturas entre os cidadãos abastados e segundo as suas virtudes” (*Pol.* III 1288a10ss).

Ao finalizar o livro III, Aristóteles demonstra, por um lado, claramente uma preferência pelo regime dos “virtuosos”:

O mesmo método e os mesmos meios pelos quais um homem se torna virtuoso deveriam ser usados para a criação de uma cidade de tipo aristocrático ou monárquico e, assim, a educação e os hábitos que tornam um homem virtuoso serão geralmente os mesmos que fazem o político e o rei. (*Pol.* III 1288a39-b2)

Mesmo tendo indicado esses dois regimes, o filósofo afirma, por outro lado, que é “necessário tratar do melhor regime, das suas condições naturais de formação e do modo como pode ser estabelecido” (*Pol.* III 1288b3-4), sugerindo que se trata de um regime diferente dos apresentados. No início do livro VII, Aristóteles diz: “Ao encetar-se uma investigação adequada do melhor regime, é necessário determinar primeiramente o modo de vida preferível” (*Pol.* VII 1323a10ss.).

Isso induz certos questionamentos sobre a transição do livro III para o livro IV, como ela foi concebida por Aristóteles e se seria pertinente uma ordem diferente dos livros da *Política*. Kraut (2002, p. 187-188) analisa a difícil transição do livro III para o livro IV. Ele argumenta que o filósofo apresenta uma problemática ao final do livro III, deixando claro que o próximo assunto a ser abordado se refere a melhor forma de governo. O começo do livro VII (que se refere ao melhor regime) apresenta na sua frase inicial uma concordância com a frase final do livro III, o que parece direcionar os leitores do livro III para o livro VII, contradizendo a ordem estabelecida dos livros da *Política*. Imediatamente depois do livro III viriam os livros VII e VIII e, em seguida, os livros IV, V e VI.²⁵ Kraut não defende, porém, esse reordenamento dos livros,

²⁵ Cf. Kraut, 2002, p.188. Podemos fazer uma conjectura de que essa sentença final não foi escrita por Aristóteles, mas elaborada por alguém que estava preparando uma versão condensada da *Política*, e que talvez quisesse omitir as constituições imperfeitas analisada nos livros IV-VI. Essa ideia não parece absurda quando nos deparamos com outros estudos sobre as constituições, nos quais sempre se evita falar sobre regimes não ideais ou corrompidos; como é possível que Aristóteles fale de regimes corrompidos que podem ser misturados tornando a vida em comunidade melhor a ponto de atingir a boa vida? Esse leitor talvez tivesse concluído que não fosse necessário

acreditando que o ordenamento tradicional é o mais correto. A razão para isso consiste, basicamente, no fato do filósofo dizer ocasionalmente que está pressupondo ou construindo pontos citados anteriormente. Kraut defende que essas passagens são compreendidas mais satisfatoriamente se a ordem tradicional da *Política* for mantida, ou seja, o livro III antes do livro IV.

Ainda que, de fato, o melhor regime seja bem analisado no livro VII e que o livro IV reserve muitos problemas, sendo algumas vezes tratado como mais “realista”, nesse aspecto devemos concordar com Bodéüs:

Essa seção, que reúne os livros IV-VI, de fato é diferente do resto da *Política*. Contudo, é inoportuno pretender que ela seja “realista” como se o resto, especialmente o livro III (...) não o fosse e pecasse por uma espécie de idealismo moralizador. (...) (sc. o livro III) é, pelo contrário, para mostrar que a realidade não responde às exigências de uma justiça sem reservas. (Bodéüs, 2007, p. 81)

Também no livro IV o filósofo não perde de vista a perspectiva do bem e da justiça. Segundo o comentador, o desafio é encontrar nas realidades em si uma forma de bem e de justiça, portanto, não é só meramente uma observação ou uma descrição das realidades na indiferença em relação aos que elas deveriam ser; é uma proposta para instruir “diretamente os responsáveis políticos sobre os meios imediatos disponíveis para perseguir a justiça” (2007, p. 82).

Nesse sentido, os regimes melhores são precisamente os que alcançam o bem coletivo e a justiça. No livro III, como já afirmamos, os regimes que cumprem essa finalidade são realza e aristocracia. Aristóteles claramente fala desses regimes e podemos afirmar que ele não analisa a *politeia* de forma completa nesse livro. Se, porém, entendermos que no livro III ele se refere a um regime de muitos funcional e cujo princípio da justiça não se desvia, podemos, então, considerar que o filósofo também fez, de alguma forma, uma análise desse regime.²⁶

ler ou falar sobre regimes corrompidos, já que o homem em si mesmo já o é, então a busca por algo melhor ou uma vida melhor deveria ser mais estudada e valorizada do que algo degenerado. Todavia, não podemos afirmar que essa tese seja mais do que uma hipótese a ser considerada. Kraut (2002, p.189) também fala sobre as linhas finais da *Ética a Nicômaco* – que apresenta um caso semelhante – e analisa se estas estão de acordo com a ordem seguida posteriormente na *Política*.

²⁶ Kraut (2002, p. 427) afirma que a *politeia* é um dos regimes que só serão discutidos no livro IV, o que incita algumas questões: se não for a *politeia*, qual regime é esse da maioria no livro III (cf. *Pol.* III 1281a40ss.)? Poderia ser uma democracia? Mas, se assim fosse, qual o benefício desse regime para a cidade? Esse capítulo já pode conter algumas pistas sobre um tipo de regime misto,

2.1. Diferentes questões que a ciência política deve responder.

Aristóteles apresenta, no início do livro IV, questões as quais compete à ciência política responder. A partir dessas questões Kraut (2002, p. 428-429) sistematiza um conjunto de assuntos a ser investigados: (1) qual é o melhor regime; (2) qual constituição é adequada para determinadas cidades; (3) quais melhorias se pode fazer em uma constituição já estabelecida e (4) qual a constituição que é mais adequada para todas as cidades. Essa divisão pode auxiliar nos nossos estudos, pois é preciso definir quais desses assuntos Aristóteles investiga de fato no livro IV.

Para Kraut os objetos da ciência política (os citados acima) podem ser entendidos e organizados em ordem de valor decrescente desta maneira: (1) a cidade ideal; (4) o governo da classe média; (2) regimes que não podem ser chamados de democracia ou oligarquia porque são misturas de ambas e (3) as várias formas de democracia e oligarquia.

O que o filósofo faz em um primeiro momento, então, é dividir o estudo da ciência política em quatro partes. Dentro dessa divisão, além de tratar dos regimes oligárquicos e democráticos estabelecidos, também afirma existir um estudo que trata de um tipo de regime que não pode ser chamado nem de oligarquia nem de democracia, pois é a mistura de características dos dois regimes. Sob esse regime existem várias formas possíveis. Alguns são frequentemente chamados de *politeiai*, se misturar os livres e os ricos, ou de aristocracias, se além desses dois tipos de agentes políticos adicionar também os virtuosos²⁷. Todavia, se o termo “*politeia*” for usado apenas como o nome de um regime correto, que almeja um bem comum, então ele deve ser reservado para a constituição regida pela classe média (Kraut, 2002, p. 431). Aristóteles não diz claramente que a constituição reta de muitos do livro III seria a constituição estudada, somente no livro IV, ao abordar o governo da classe média.

A aplicação de um regime a uma cidade não é tão simples. O legislador deve procurar algo melhor para aqueles que habitam a cidade e para os quais ele legisla. Ele não pode se limitar em trabalhar apenas com a oligarquia e a democracia, mas deve antes se preocupar em construir uma forte classe média (o item 4 acima). Se isso não for possível, ele deve misturar vários elementos para criar um regime misto

sendo esse um ordenamento de muitos. Mais adiante analisaremos essa questão e outras suscitadas pela discussão do capítulo 11 do livro III.

²⁷ Cf. *Pol.* IV 1294a19-25 e Kraut, 2002, p. 431.

moderado, ainda que desviado (o item 2 acima). Se ele estiver, porém, fadado a trabalhar apenas com democracias e oligarquias já estabelecidas (o item 3 acima), ele precisa saber que existem várias formas delas; há oligarquias extremas e democracias extremas, e ele terá que tentar torná-las o mais moderadas possível.

Para Aristóteles é também importante estudar as constituições estabelecidas para ser capaz de preservá-las por mais tempo, pois o estudo dos regimes mais comuns – oligarquia e democracia – pode auxiliar na moderação destas ordenações. Preservá-las é evitar que se corrompam, encontrar meios práticos de impedir que cheguem aos extremos. Tendo essa preocupação com o regime, aos poucos ele pode se tornar algo mais moderado e estável.

Em relação à ciência política (considerando a multiplicidade de objetos dos seus estudos), Aristóteles a coloca dentre os tipos de artes e ciências que visam a um único gênero. A essa compete examinar aquilo que seria mais adequado a cada determinação desse gênero. Aristóteles cita o exemplo da ginástica, e que o melhor exercício é aquele adequado ao corpo mais belo pela natureza e dotado de atributos físicos, mas é também função da ginástica examinar qual o exercício que convém a maioria (não só aos mais belos e cheios de atributos). Ele acrescenta que, mesmo que alguém não deseje, nem tenha capacidade ou conhecimento em relação à competição física, o trabalho do treinador e do mestre de ginástica é o de proporcionar o nível pretendido de aptidão, e o autor afirma que isso vale para todas as artes. De forma análoga, o filósofo entende a ciência política:

É evidente que, quando se trata do regime político, é a uma ciência que compete examinar o que constitui a melhor forma de regime e que qualidades este deveria possuir (...) compete a essa ciência examinar que forma de regime seria mais adequada a um certo tipo de agentes políticos. (Pol. IV. 1288b18-21)

Nessa passagem Aristóteles afirma que a mesma ciência a que compete responder a questão (1) também compete responder a questão (2). Esta isto é, esse item se refere a uma parte da ciência política que corresponde ao um treinador físico. O treinador físico tem que considerar todos os tipos de corpos, estudá-los, entender como se comportam sob determinados exercícios e dietas, tem que condicioná-los e, encontrar algum treinamento capaz de deixar esses corpos saudáveis. Além disso, esse treinamento deve ser acessível e possível para esses corpos (considerando o limite dos mesmos).

Com seu conhecimento, o treinador consegue desenvolver, também, uma série funcional capaz de atingir o condicionamento físico da maioria dos corpos; analogamente, a ciência política conseguirá produzir, senão o melhor regime em termos absolutos, o melhor regime que essas cidade, em sua maioria, podem comportar. A ciência política precisa encontrar um tipo de regime que possa ser mais saudável para a vida das pessoas, e que cumpra uma finalidade maior e coletiva. Esse regime tem que abarcar o maior número de pessoas e é aplicável em uma cidade que possui uma classe média bem formada.

Aristóteles fala que são muitos os incapazes de atingir de igual forma o melhor tipo de regime, por isso o bom legislador (*agaton nomotéten*) e o verdadeiro político (*aletos politikón*) não devem ignorar a forma absolutamente perfeita de regime, nem a melhor forma conforme as circunstâncias de cada cidade, nem uma terceira forma que “se coloca considerando o [sc. regime] que está estabelecido” na cidade. A ciência política também examina qual o princípio que formou um regime, como se conserva por mais tempo e, o mais importante, a essa ciência caberá conhecer a forma de regime que melhor convém ao conjunto das polis. O filósofo sentencia: “a maioria daqueles que aplicam os seus pontos de vista a um regime, e por mais belos que sejam os seus argumentos, fracassam em termos de utilidade prática” (*Pol. IV 1288b35*).

Com os quatro objetos de estudo que enumeramos acima, fica evidente o aspecto prático, não contemplativo, da política para Aristóteles. O filósofo não tem como objetivo excluir a melhor forma absoluta de regime, mas entende a necessidade de se buscar um regime que seja simplesmente possível e também que seja de fácil aplicação, considerando a impossibilidade de aplicar o melhor regime a indivíduos que não foram educados para ele. Nesse sentido, ele foge do comportamento da maioria dos autores sobre política até então. O que interessa para o autor é a introdução de uma ordenação política que persuada facilmente os agentes políticos, com o intuito de que ocorra um ato de reforma do regime, o que não é menos trabalhoso do que ato de instituir um regime desde o início.

Para que ocorra um ato de reforma de um regime político é preciso considerar as partes da polis. O legislador precisa identificá-las e verificar a possibilidade da implantação de um regime misto da classe média. A polis possui uma parte rica e uma parte pobre que, quando bem misturadas, não podem evidenciar uma

superioridade entre elas, mas devem estar combinadas de tal forma que possam sofrer alteração. No livro *Sobre a Geração e Corrupção* o filósofo afirma que só “os agentes que possuem uma contrariedade são miscíveis, pois estes agentes são reciprocamente susceptíveis de afecção” (G.C. 328a 33-35). Isto é, o corpo político deve ser capaz de sofrer modificações, para isso, esses elementos²⁸ – no caso ricos e pobres – devem ser levados em consideração; o legislador vai tentar tornar cada vez mais moderadas essas formas para que possam ser misturadas. A contrariedade, como pode se pensar, uma vez que esses componentes possuem naturezas distintas, não representa um problema, mas é vista pelo filósofo como a possibilidade para que as partes possam sofrer a alteração de uma afecção para a outra, formando um todo mais homogêneo.

Nesse sentido, evidenciamos uma visão política que pode, de forma análoga, se assemelhar a um corpo biológico. Todas as partes desse corpo são uma parte constitutiva de um todo e que, juntas e de maneira ordenada, devem proporcionar saúde a esse corpo. Portanto, algumas mudanças são necessárias para que essas alterações sejam feitas. O legislador seria aquele que faz um diagnóstico desse corpo (o exemplo da ginástica aqui também é importante); depois do diagnóstico vem a etapa de colocar esse corpo nos “eixos” novamente, ou seja, um treinamento capaz de retomar a saúde desse corpo. Por isso, a escolha do regime político que cumpra esse diagnóstico é tão importante.

Bodéüs argumenta que nessa parte a influência da biologia ressurgem em Aristóteles. Pois, é evidente no começo do livro IV, que o regime político é considerado como o “modo de vida” particular adotado pela cidade “e as partes constituintes da cidade como órgãos vitais de um conjunto assimilável a um ser vivo”, segundo o comentador “o devir constitucional é pensado pelo filósofo como o de uma evolução orgânica” (2007, p. 82). Mediante essa análise, podemos inferir que, quando um corpo se encontra doente, é necessário buscar a causa que levou àquele adoecimento, e essa causa deve ser buscada dentro do próprio corpo, a motivação do adoecimento, como resgatar a saúde do mesmo e ainda como identificar algum elemento intruso ou mesmo um comportamento deficiente ou vicioso.

²⁸ Esses elementos da polis, ou ainda, as partes que a constituem de uma maneira geral dando origem aos regimes oligárquico e democrático serão estudadas no próximo tópico em 2.2.

Por isso, nesse sentido, Bodéüs conclui que o programa de Aristóteles, por um lado, pretende esclarecer o papel dos legisladores dentro dos regimes, já que a causa destes estarem deficitários são os equívocos daqueles. Por outro lado, afirma que o resultado negativo dos regimes não é apenas uma eventualidade das circunstâncias, pois não se limita apenas as condições externas.

Todavia, para essa tarefa ser cumprida, Aristóteles afirma que é necessário o legislador ter conhecimento das formas de regime que existem, e reforça que se ilude quem pensa que existe apenas uma forma de democracia ou apenas uma forma de oligarquia. Por isso o político não deve ignorar quantas são as formas de governo existentes e de quantas maneiras se compõem. Nessa perspectiva o político deverá ter prudência para poder discernir as melhores leis e as mais convenientes para cada tipo de regime: “Na verdade, as leis devem ser estabelecidas de acordo com o tipo de regime; (...) o regime de acordo com as leis” (*Pol.* IV 1289a14).

O regime é, portanto, “uma ordenação de magistraturas na polis” (*Pol.* IV 1289a15), que estabelece uma repartição das funções de cada grupo, o grupo que forma a autoridade maior da polis e o fim da comunidade, que é relativo a cada regime. O filósofo reforça a necessidade das leis, mediante as quais os magistrados devem governar, e de precaver-se dos que as infringem. Com isso, Aristóteles busca demonstrar o quanto é importante o conhecimento dos tipos de regime e o quanto é importante um estudo de cada regime em específico, para se estabelecer leis que lhes são adequadas; o difícil papel do político é poder lidar com essa multiplicidade de características que se apresentam nas comunidades e conseguir melhorar as condições de vida, seja reformando os regimes existentes por meio das leis, seja estabelecendo novas ordenações.

A dificuldade de ordenar um regime que seja o melhor possível é devido “a causa da existência de muitos regimes políticos” e isso “deve-se ao fato de todas as cidades possuírem uma pluralidade de partes” (*Pol.* IV 1289b25ss). Como vimos no capítulo anterior, as cidades começam a se formar por habitantes reunidos em famílias. Em seguida esses habitantes se agrupam. Existem alguns que necessariamente são ricos, outros que não possuem recursos e outros de condição mediana. Segundo Aristóteles os ricos possuem armas, os pobres estão desprovidos delas, e dentre estes alguns são agricultores, outros comerciantes e outros trabalhadores braçais. E na massa dos ricos também existem diferenças, por

exemplo, pela importância da propriedade, pelo nascimento, pela virtude; dependendo da cidade todas as partes participam do governo, mas em algumas circunstâncias participa um número menor delas.

Dessa multiplicidade existente se conclui que “é evidente que existem necessariamente muitos regimes, diferindo em forma um dos outros, uma vez que também cada uma das suas partes difere uma das outras em forma” (*Pol.* IV 1290a5-7). Um regime seria uma ordenação de magistraturas repartidas por todos conforme o poderio daqueles que participam ou conforme a igualdade desses, pois, se as partes possuem igualdade, teriam que dividir esse poderio. Nessa perspectiva, existem inúmeras formas de se ordenar esses poderes na polis, mas o filósofo destaca duas formas em especial: a oligarquia e a democracia.

Existem uma ou duas formas bem constituídas de regime, enquanto as restantes resultam de um desvio, quer esse desvio ocorra no plano de uma harmonia bem entoada, quer em relação ao regime mais bem constituído, onde as formas mais duras e despóticas de governo são as oligárquicas, ao passo que as democráticas se apresentam como as mais brandas e relaxadas. (*Pol.* IV 1290a24-29)

Parece-nos que, segundo a afirmação do filósofo, existe uma ou duas formas bem constituídas de regime. Ora, quais são esses regimes? A *politeia* e a aristocracia, visto que seriam as formas retas da democracia e oligarquia? Aqui o filósofo parece sugerir uma gradação dos regimes, sendo o pior aquele que mais se afasta do eixo médio, enquanto aqueles que se aproximam desse eixo são mais moderados e, conseqüentemente, melhores para a vida política²⁹. Iremos nos dedicar a analisar a formação não só desses regimes mais facilmente encontrados – oligarquia e democracia – mas também dos regimes chamados de aristocracia e politeia.

2.2. Características da democracia e da oligarquia.

Aristóteles inicia sua análise sobre a democracia afirmando que o critério quantitativo nem sempre é prevalecente nas democracias, que esse regime não existe necessariamente em uma polis onde a maioria é pobre, mas onde os pobres, mesmo que poucos, estejam no poder (cf. *Pol.* IV 1290a30); de forma semelhante, a

²⁹ Falaremos mais a respeito dessa gradação dos regimes em 2.3, p. 45.

oligarquia não existe necessariamente onde o menor número de habitantes seja rico, mas onde os ricos, mesmo que muitos, estejam no poder. Podemos perceber que o critério de quantidade para o filósofo não é necessário para a formação de um regime específico; nesse sentido, vale dizer que existe democracia sempre que os agentes políticos livres detêm a supremacia assim como existe uma oligarquia no caso de serem os ricos que detêm o poder.

No entanto, o que acontece na maioria dos casos é que os pobres são em maior número, enquanto os ricos existem em número reduzido. Portanto, o filósofo enfatiza que há democracia sempre que as magistraturas forem dominadas por uma maioria de agentes políticos pobres e livres; há oligarquia sempre que as magistraturas forem dominadas por uma minoria de agentes políticos ricos e bem nascidos (cf. *Pol.* IV 1290b20).

Para demonstrar que existem diversas formas de regime, inclusive dentre os regimes que carregam o mesmo nome, Aristóteles compara com as espécies de animais (cf. *Pol.* IV 1290b25). Para classificá-las é preciso definir o que necessariamente faz parte do animal, por exemplo, os órgãos sensoriais; essas partes, mesmo sendo comuns, se diferenciam, ainda, em cada animal, pois existem entre os animais várias formas de locomoção, alimentação, etc. O número de combinações possíveis seria a múltipla variedade das formas dos animais. Com esse exemplo entendemos o que o autor quer dizer com multiplicidade ou diferentes formas de oligarquia e democracia.

Assim como dito no exemplo acima, acontece de forma similar com os regimes políticos; essas formas são variadas dependendo da polis e das circunstâncias em que se encontram. O filósofo acrescenta na sua exposição (cf. *Pol.* IV 1290a35-1291b40) o que podemos chamar de divisão da polis, ou melhor, divisão das partes do povo em geral, do “*demos*”. Ele enfatiza que o *demos* é composto por várias partes, mas define algumas: a primeira representa as pessoas responsáveis pela alimentação, ou seja, os agricultores. A segunda parte corresponde aos chamados trabalhadores manuais, e uma terceira parte é a dos mercadores e comerciantes, dedicados à compra e venda. A quarta parte é a dos trabalhadores braçais não qualificados e a quinta parte é a dos defensores, muito importante para não deixar a polis se tornar escrava. Essas diferentes partes se dedicam à subsistência da polis, sua sobrevivência no sentido material.

Percebemos que o filósofo distingue algumas partes, mas faz questão em seguida de dizer que o foco dele é diferente do foco de Platão, pois uma polis se constitui em vista de uma harmonia e não apenas em função de necessidades básicas, sugerindo que Platão assim o faz na divisão da polis tratada na *República*. Sugerindo inicialmente essas cinco partes que cumprem a função de sobrevivência da polis, o filósofo continua sua divisão, afirmando que uma das partes, ou pelo menos uma delas, precisa administrar e aplicar a justiça. Pertencem a polis não só essas partes que asseguram as necessidades indispensáveis, mas também, partes indispensáveis que asseguram a defesa, a administração da justiça nos tribunais e a deliberação, que segundo Aristóteles é tarefa própria da inteligência política; essas tarefas podem ser executadas pelas mesmas pessoas muitas vezes, não necessitando pessoas diferentes para executar cada tarefa. O filósofo parece sugerir que um sexto grupo seria a parte militar da polis, mas não evidencia isso na enumeração que ele mesmo apresenta.

O filósofo introduz, ainda, um sétimo grupo, que seria o dos ricos: “é constituído pelos que contribuem para os serviços públicos em virtude de sua riqueza” (*Pol.* IV 1291a35). Um oitavo grupo presta serviços tanto em funções administrativas como em cargos de magistratura, por isso Aristóteles reforça que em uma polis é necessário que existam indivíduos capazes de exercer magistraturas e de prestar serviços públicos, que seja desempenhada de forma permanente ou por turnos.

Fazendo uma breve divisão de grupos e cargos, o filósofo afirma que podem existir indivíduos que possuam mais de uma capacidade, ou consigam exercer mais de um ofício. Um soldado pode ao mesmo tempo ser agricultor; um juiz pode ser rico e contribuir para a polis. Essas não são funções ou naturezas que se anulam, contudo um indivíduo não pode ser pobre e rico ao mesmo tempo, por isso os pobres e os ricos constituem as partes mais relevantes para a polis:

Além do mais, como geralmente os ricos são poucos e os pobres muitos, estas partes da cidade surgem como manifestamente antagônicas; é a preponderância de uma destas facções que determina os regimes que parecem ser dois: a democracia e a oligarquia. (*Pol.* IV 1291b9-13)

Como já foi dito anteriormente, a oligarquia é um tipo de regime que pressupõem várias formas de ordenação, assim como a democracia. Em algumas

ordenações existem notáveis que se diferem pela riqueza, nobreza, virtude, educação; nas democracias, na facção popular existe o trabalhador braçal, o marinheiro, o mercador e assim por diante, ou seja, existem diversas massas de notáveis assim como de populares.

Dito isso, Aristóteles começa sua exposição sobre as espécies de democracia. A primeira que ele ressalta é a que se determina em função da igualdade; a lei será sempre em função da igualdade, não existe superioridade entre pobres ou ricos, e um não tem domínio sobre o outro, mas sim são semelhantes. Tanto a liberdade, que é o carro-chefe da democracia, como a igualdade serão os princípios mais poderosos quando todos os agentes políticos se encontrarem congregados na vida da polis. A decisão suprema é do povo, visto que o regime é uma democracia, mas segundo o filósofo é só uma de suas espécies. Essa forma de democracia seria a melhor possível (mesmo sendo um regime desviado). Nessa forma a massa do demos não é excluída das decisões e nem os ricos, segundo Kraut (2002, p. 449); os altos cargos podem ser preenchidos por eleição, tanto pelo povo quanto pela elite. Nessa forma a maioria seriam os agricultores, tendo assim mais dificuldade de visitar os centros urbanos e frequentar as assembleias, mas a vantagem é que geralmente possuem alguma propriedade. Uma segunda espécie de democracia seria aquela em que as magistraturas são exercidas em função do montante tributário. Deve participar quem possui os recursos (mesmo poucos) e não quem os perdeu. Uma terceira forma de democracia é a que consiste em elevar às magistraturas todos os agentes de caráter irrepreensível, mas sempre sob o poder supremo da lei; nesta forma não existe nenhum critério limitando os indivíduos que assumem cargos. Uma quarta forma é aquela que faculta a todos o acesso a todas as magistraturas, apenas com a condição de serem agentes políticos. Nessa forma pode ocorrer que os cidadãos recebam um salário para participar, tornando assim possível que todos – mesmo os trabalhadores com pouco tempo livre – participem. Um problema é que os democratas, quando ganham remuneração, acabam por chamar a si mesmos todas as decisões. Essa forma ainda se baseia, contudo, na supremacia da lei.

Existe, porém, uma quinta forma de democracia em que todas essas características se mantêm, exceto uma: a supremacia é do povo e não da lei, e o meio de decisão que se usa são os decretos e não a lei.

Esta situação surge devido à influência dos demagogos; não ocorre nas cidades governadas democraticamente segundo a lei, nas quais os melhores cidadãos detêm um efetivo destaque. Pelo contrário, os demagogos surgem nas cidades em que a lei não é suprema. Aí, com efeito, o povo torna-se monarca, ou seja, um todo composto, ainda que formado de muitas partes. (*Pol.* IV 1292a7-12)

Aristóteles afirma que muitas são as críticas dirigidas ao “governo de muitos”, contudo se deve esclarecer essa forma de governo. Mesmo nas formas democráticas de governo parece existir uma gradação, da melhor para a pior. A melhor seria a forma mais moderada de democracia, onde os ricos estão mais misturados na massa popular e participam também dos cargos. E, conforme vimos nas outras formas de democracia, esse princípio da igualdade vai se perdendo e outros critérios são integrados aos regimes, como a exigência de montante coletável ou ainda um salário para a participação, conferindo a necessidade da participação de todos, qualificando um regime que preza mais pela quantidade do que pela qualidade.

O tipo de democracia mais afastada do eixo médio é como “a tirania em relação às monarquias” (*Pol.* IV 1292a15), isto é, esse tipo de democracia seria o pior tipo possível, ou ainda seria a tirania das democracias. É um regime perigoso, pois os demagogos, sabendo que a massa popular domina todas as situações, tratam de dominar a opinião popular, sabendo que a multidão os obedece. Um ponto importante é que o autor afirma (cf. *Pol.* IV 1292a30) que esse regime até pode ser chamado de democracia, mas nunca de um regime constitucional (*politeia*), pois, para haver uma *politeia*, a lei deve ser suprema, ou seja, a autoridade é a lei. A lei deve estar acima de tudo, cabendo aos magistrados apenas os casos particulares. Uma ordenação regida por decretos não pode ser considerada uma democracia propriamente dita, já que nenhum decreto tem caráter universal.

Analisando a democracia na perspectiva aristotélica, o que mais deve se evitar é a opinião de homens que não respeitam a lei. É um pouco complexo já que estamos falando de regimes desviados, então muitas vezes a lei pode não ser a melhor para todos, e existe a necessidade da mudança de leis, ou mesmo do regime em si. O legislador cumpre esse papel, de investigação política e melhoramento dos regimes, pois mesmo dentro de regimes desviados se têm uma espécie de justiça, ainda que relativa. Isso torna o regime bom em relação às leis daquele regime, o

bom agente político também seria bom apenas em relação aquele regime, na medida em que ele preserva a lei outrora estabelecida.

Os casos mais extremos devem ser evitados, como esse último caso de democracia, pois nesse tipo de regime nenhuma lei prevalece, somente opiniões particulares. A parte da polis designada a aplicar a justiça não serve mais a lei, pelo contrário, serve a vontade de uma ou poucas pessoas. Se os legisladores e juizes não têm mais acesso à justiça dentro do regime, é evidente que esse corpo irá se corromper e se transformará em algo pior.³⁰

Considerando expostas as formas de democracia, Aristóteles passa a descrever as formas de oligarquia (cf. *Pol.* IV 1292b5ss.). A primeira depende do montante coletável, ou seja, só pode ter acesso as magistraturas quem possuir bens; isso exclui os pobres. Na segunda forma de oligarquia, o acesso depende da posse de grandes rendimentos e os magistrados elegem a si mesmos para os cargos vagos. Se essa eleição for feita entre todos os magistrados, segundo o autor se assemelhará mais a uma aristocracia, agora se for feita apenas entre um grupo, corresponde mais tipicamente a uma oligarquia. Em um terceiro tipo de oligarquia o filho sucede ao pai nas magistraturas, é um poder hereditário. Em uma quarta forma, também mantém a sucessão, mas quem governa não é a lei, mas sim os magistrados. Essa forma, assim como na democracia, corresponde à tirania das oligarquias, também porque não ordena o regime segundo as leis, e por isso recebe o nome de regime autoritário (*oligarquían dinasteían*).

São essas as formas de democracia e de oligarquia segundo Aristóteles. Ele ainda acrescenta que um regime não democrático segundo a lei pode, em virtude dos hábitos e da educação, assumir uma feição democrática. Ocorre também o contrário, quando, por exemplo, a constituição for de índole democrática, mas o regime tiver um espírito oligárquico em virtude da educação e dos costumes; segundo o filósofo isso pode acontecer depois de uma alteração de regimes, pois muitas vezes se muda os magistrados e as facções que estão à frente das deliberações, entretanto os indivíduos permanecem com os mesmos costumes e hábitos. Se um novo regime ocorrer, pode inicialmente trazer benefícios para os agentes políticos, mantendo as leis do regime passado, embora o poder passe para as mãos daqueles que realizaram a revolução (a mudança).

³⁰ Em relação às mudanças (metábole) que ocorrem dentro dos diversos regimes, o filósofo irá se dedicar a esse tema apenas no livro V.

Na oligarquia também existe uma forma desse regime que desvia da lei, enquanto suas outras formas visam a uma justiça, mesmo que relativa. Na oligarquia os ricos usufruem de um tempo livre maior, o que muitas vezes é um problema para os democratas. Como a massa do povo se forma a partir de trabalhadores em sua maioria, Aristóteles afirma que todas essas partes – as já enumeradas – participam em conjunto do governo da cidade, ou então umas participam e outras não. Um agricultor e um detentor de patrimônio moderado, por exemplo, podem dominar uma democracia e governar de acordo com as leis. Aqui, mais uma vez, Aristóteles realça a importância das leis serem a autoridade e não algo arbitrário. Essas pessoas, tendo uma vida preenchida pelo trabalho e não tendo tempo livre, asseguram o poder da lei e convocam apenas assembleias necessárias.

Os critérios usados para qualificar os agentes políticos – pobreza, riqueza e virtude – são dados pelo filósofo já no livro III. Esses critérios basicamente formam os tipos de governo e seus desvios. Em um regime reto de muitos a parte que se encarrega por defender a cidade é aquela que preserva o regime, mantendo a liberdade do povo. Isso parece sugerir que em um regime desviado, o democrático, essa parte da cidade não cumpre seu papel de defesa. Essa defesa não parece ser apenas dos povos estrangeiros ou defesa de guerras, mas também uma defesa contra todo e qualquer indivíduo que se posiciona contra a lei. Talvez seria uma classe de “policiais”. Mas essa classe vai atuar conforme a lei de cada regime, seja a ordenação desviada ou não. Se pensarmos em relação à democracia, essa tarefa funciona melhor e cumpre um papel mais total em relação a polis quando comparada com um regime oligárquico.

Kraut (2002, p. 445) discute o ponto de que Aristóteles concede uma preferência à democracia, por ser mais passível de moderação, e geralmente as democracias possuem uma população maior, o que facilita a delimitação de uma classe média. O ponto fraco é justamente o povo se deixar levar muitas vezes por falsas opiniões de demagogos e com isso a lei deixar de ser a autoridade máxima. Outra vantagem da democracia é que os democratas são menos propensos a formarem facções; eles as formam, mas contra os ricos (*Pol.* V 1302a8-15). Os ricos, em contrapartida, se unem contra o povo e contra os outros ricos também, dividindo ainda mais o regime, podendo causar um dano maior à polis.

2.3. O regime misto – a *politeia*.

O termo “*politeia*” é empregado por Aristóteles ora de forma genérica, para se referir a qualquer tipo de regime (em português poderíamos dizer que se trata de uma “forma de governo”), ora para se referir a um regime em específico, o regime de muitos que é a forma reta da democracia.³¹ A *politeia*, nesse último sentido, tem o seu critério pautado na liberdade; é um regime que busca a liberdade acima de tudo, e aqueles que dele participam buscam ser livres. Por outro lado, a democracia visa à pobreza, não como aquilo que se busca em um regime, mas a pobreza como critério para governar, um governo de muitos e pobres. Essa diferença é fundamental para não confundirmos as duas formas de governo. Portanto, a forma reta sempre buscará um bem maior, ou seja, um bem comum, enquanto a forma corrompida buscará o interesse de uma parcela apenas da população.

Percebemos que a liberdade na *politeia* será fundamental e de suma importância para que os agentes políticos possam alcançar um modo de vida melhor; a polis como um todo busca uma liberdade maior dos seus cidadãos, isto é, os pobres podem participar também desse tipo de regime, mas a cautela deve ser redobrada, sabendo que a multidão, sendo formada por muitos e, ao mesmo tempo, sem nenhuma virtude excepcional, pode se deixar seduzir pelo lado “democrático”. Um dos aspectos negativos de um governo de muitos apontados pelo filósofo é a demagogia e a exclusão das outras partes da polis, tornando-se assim um regime desviado, que visa apenas uma parte da comunidade. Portanto, quando pensamos em democracia, temos a tendência a pensar que seria de préstimo para os agentes políticos viverem de acordo com leis democráticas, mas Aristóteles acredita que a *politeia* seria melhor pelo fato de buscar um princípio mais nobre (a liberdade) e ainda assim estar amparada pelos muitos para as decisões e deliberações, reafirmando, assim, a tese do capítulo 11 do livro III, que a multidão unida,

³¹ Richard Keyt (1991, p.80) afirma que alguns estudiosos, em relação a esse último sentido, optam pela tradução “polity”, isto é, seria regime político a tradução para se referir ao regime em específico, o que conduz novamente para a reflexão sobre o governo de muitos apresentado no contexto do livro III, pois são muitos que, tomados em conjunto e em sintonia, seriam capazes de deliberar, diferentemente de um governo que se diz de muitos, mas prioriza a deliberação de poucos. Outro problema que se coloca é se essa *politeia* em específico é o regime misto apresentado no livro IV. Richard Keyt também aponta para pensar em duas formas de entender a democracia, como o governo de muitos e como o governo de uma maioria: o de muitos cumpriria com a finalidade da vida boa – que seria a *politeia* – e o da maioria seria uma forma degenerada do governo da multidão.

garantindo o bem comum, tendo discernimento e trabalhando junto para o bem da cidade, é muito melhor do que poucos virtuosos tentando fazer a mesma coisa.

A questão agora é tentar entender o que de fato é esse regime chamado *politeia*. Nossa primeira hipótese é tentar pensar se essa *politeia* apresentada como um regime reto de muitos possa ser o regime misto que Aristóteles fala no livro IV. É possível fazer um paralelo entre as duas ordenações? No capítulo 7 do livro IV, o filósofo faz algumas considerações importantes. No início do livro, ele havia afirmado que existiam duas formas de governo que mais se encontram nas cidades: a democracia e a oligarquia. Isso quer dizer que nas cidades se encontram, na maioria das vezes, formas corrompidas de governo. No capítulo 7, ele lista, além destas, a monarquia e a aristocracia, acrescentando a *politeia* com a ressalva de que essa última surge raramente e acaba por escapar aos olhos dos estudiosos (cf. *Pol.* IV 1293a40-42). Na sequência ele fala que apenas na aristocracia existe a correspondência entre homem bom e bom cidadão (cf. *Pol.* IV 1293b3-7), já que nos outros regimes os bons cidadãos apenas são bons em relação ao seu próprio regime, não bons homens propriamente. Logo, podemos afirmar que na *politeia* não é possível essa correspondência, e que esses muitos serão bons apenas em relação ao regime (cf. Kraut, 2002, p.365).

A ideia de que a *politeia* tem alguma relação com a virtude pode ser confirmada na sequência do texto (cf. *Pol.* IV 1293b15), onde o filósofo afirma existirem regimes chamados aristocracias que se aproximam ou da *politeia* e da oligarquia. Aqueles que tendem mais ao caráter popular e ainda atendem à exigência das virtudes são como um misto de *politeia* e aristocracia; aquelas que tendem à virtude, mas também às riquezas, são um misto entre oligarquia e aristocracia. Em ambos, ainda que não aristocracias no sentido primeiro, há um lugar para o critério da virtude, por isso também são chamados aristocracias.

Podemos perceber que, para o filósofo, misturar regimes não é nenhuma novidade. No livro III (em 1281a40-1281b) ele já havia mencionado uma mistura entre a multidão (não especificada se é democrática ou da *politeia*) e os melhores homens (aristocracia), gerando assim um bom governo, que respeita o caráter popular sem excluir as virtudes de homens bons. Seria essa forma de mistura da *politeia* em questão? Seria ela uma das diferenças entre *politeia* e democracia, uma multidão que se mistura com os virtuosos, por um lado, e, por outro, uma multidão que só visa aos pobres, sem se misturar?

O filósofo afirma, em *Pol. IV 1293b22ss.*, que ainda falta examinar a *politeia*, o que poderia sugerir que ele está falando de algo totalmente novo na sua argumentação, deixando de lado a mistura de muitos no livro III. Ele está examinando “*politeia*”, ou seja, os regimes que poderiam ser considerados ordenações de uma polis propriamente dita. Além da aristocracia, uma forma de regime e que já se encontrava na lista de regimes de Platão, resta outra forma não desviada, para se contrapor às formas desviadas já examinadas, a democracia e a oligarquia, completando, assim, a classificação das *politeiai*. O último regime a ser analisado será a tirania, que mais longe está de ser uma *politeia*, uma ordenação de uma polis propriamente dita. Embora se possa dizer que a oligarquia e a democracia sejam desvios de alguns regimes chamados aristocracia ou politeia, estes, em verdade (*to aléthes*) são desvios da politeia mais correta (*diémartékasi tés orthotatés politeias*), que não é um desvio.

Sobre a *politeia*, Aristóteles afirma:

O caráter deste regime surge-nos mais evidente a partir do momento em que se define o que sejam a oligarquia e a democracia, dado que, como já foi dito, o regime constitucional (*politeia*) é uma mistura de oligarquia com democracia. (*Pol. IV 1293b35*)

Ora, parece claro agora a estratégia de Aristóteles; ele não pode definir algo primeiro se isso depende de outros fatores para ser compreendido. Já que a *politeia* se coloca como uma mistura de oligarquia com democracia, deve-se primeiro analisar essas duas formas para finalmente entender a *politeia*. Por esse ponto de vista, então, a *politeia*, que ele acabou de afirmar como regime reto, é, na verdade, uma mistura entre regimes corrompidos?

O que de fato parece acontecer é que há um costume em se chamar os regimes que se inclinam mais para a democracia de *politeia* e os que se inclinam mais para a oligarquia de aristocracia; o que parece acontecer, em verdade, é que os ricos tomam o lugar dos notáveis por possuírem honrarias e bens. Isso resulta em um regime oligárquico, mas que pode ser tomado como aristocrático, mesmo que em sua essência e critério não corresponda a ele. O mesmo acontece com a democracia em relação à *politeia*. Parece que os dois regimes se aproximam muito, pois visam à mesma coisa de certa forma: a liberdade. Em *Pol. IV 1294a*, o filósofo assume outras formas de governo, pois, como se pode perceber, elas não aparecem em absoluto apenas (as formas nomeadas no cap. 7 do livro III), mas aparecem

também de forma combinada. Como são muito próximas e seus critérios podem se misturar, é comum existir tipos de regimes que vão para além da monarquia, democracia e oligarquia, que são as aristocracias misturadas e a *politeia* misturada.

2.4. Como se forma a *politeia*?

Aristóteles afirma que existem três maneiras de realizar a composição e mistura entre a oligarquia e a democracia. A primeira seria considerar as leis ou costumes de cada regime. Tomo-se um exemplo sobre a prática da justiça. Nas oligarquias é aplicada uma multa aos ricos se não participarem da administração da justiça e, nas democracias, paga-se aos pobres para administrar a justiça. O termo médio seria adotar ambas as soluções, para que todos participassem da administração da justiça: os ricos teriam que pagar multa se não fossem, e os pobres seriam pagos para ir. Para o filósofo, essa é uma maneira de misturar os regimes que resultaria em uma forma de *politeia*.

Outro exemplo é que nas democracias a participação em assembleias não exige nenhum patrimônio (ou quase nenhum), enquanto que nas oligarquias a participação depende unicamente do patrimônio; o termo médio, portanto, seria não adotar nem uma, nem outra, mas fixar um patrimônio intermediário entre ambas. Ou seja, não se exige muito, mas algo que seja justo entre os dois. E um terceiro exemplo seria combinar as “disposições” (costumes) de cada regime, alguns se referem a leis oligárquicas e outras a leis democráticas. O caso que ele se refere é das magistraturas: o sorteio parece ser mais de espírito democrático, enquanto a eleição de espírito oligárquico. O mesmo se diz em relação ao patrimônio: a democracia nada exige, enquanto a oligarquia exige um patrimônio mínimo para participar da eleição. Um procedimento que pode ser tomado é considerar a eleição como um processo de acesso às magistraturas e combinar com a disposição democrática de não exigir nenhum patrimônio para tal acesso.

Tomando como critério a justiça, a disposição das magistraturas e o acesso a elas, temos alguns critérios para se efetuar essa mistura. Parece que Aristóteles quer mostrar que regimes como esse (misturado) são comuns e muitas vezes são confundidos com uma democracia ou uma oligarquia, como no caso de Esparta:

Acerca da mistura dos dois regimes, acontece precisamente com o regime político de Esparta. Uns tentam falar dele como se de uma democracia se tratasse. Assim, alegam que o

regime espartano contém, na sua ordenação política, vários elementos democráticos (...) outros ainda consideram o regime de Esparta uma oligarquia, em virtude da sua ordenação conter rasgos oligárquicos. (*Pol.* IV 1294b20ss)

Essa cidade acaba tomando critérios de ambas as formas de governo e, por isso, alguns a consideram como democracia e outros como oligarquia, mas, segundo o autor, é na verdade uma *politeia*. Ele diz: “um regime constitucional (*politeia*) bem misturado deve, por seu turno, assemelhar-se a todos os regimes e, ao mesmo tempo, a nenhum” (*Pol.* IV 1294b35).

Esse regime deve conservar-se por si mesmo e não devido a fatos extrínsecos; deve conservar-se porque nenhuma das partes da cidade deseja, em absoluto, outro regime e não devido à vontade de uma maioria. Isso quer dizer que as partes misturadas da *politeia* não desejam a oligarquia por si só ou a democracia por si só; quando a mistura é bem executada, as partes estão satisfeitas e preferem manter o regime que visa um bem maior para a cidade, já que se sentem como parte da política.

A partir disso tudo, o que podemos perceber é que não é à toa o nome ser “*politeia*”: algo que designa todos os regimes, um regime que possa conter todos em apenas um, mas ao mesmo tempo não será nenhum deles em absoluto. A ideia se confirma quando pensamos que os critérios que Aristóteles coloca são: riqueza, virtude e liberdade. Em uma *politeia* haverá todos esses critérios sem excluir nenhuma parte da cidade. O erro está em pensar que essa mistura é apenas de critérios da oligarquia e da democracia, mas sim pertence a todos os regimes. O que o autor nos mostra é que, como a oligarquia e a democracia são mais comuns, é mais comum que se misturem as duas, ou que a maioria seja predominante entre pobres e ricos, mas de fato, a *politeia* abarca a virtude também, como o filósofo afirma:

Na verdade, os regimes chamados aristocráticos, e referimos atrás, ou bem que permanecem fora do alcance da maior parte das cidades, ou bem que se situam muito perto daqueles a que chamamos regimes constitucionais (*politeia*). Em virtude dessa proximidade devemos falar de ambos como se de um só se tratasse (*Pol.* IV 1295a30).

Constatamos que, segundo o filósofo, a aristocracia, por ser de difícil alcance para a maioria das cidades, se torna difícil de existir em sua forma pura. Em polis mais complexas e populosas, os mais virtuosos dificilmente permanecerão no poder

sozinhos, sem que seja cedido espaço para uma participação política mais ampla. *Ipsa facto* ainda mais remota é a possibilidade dessas cidades serem governadas por um único virtuoso, como no caso da realeza. Em uma monarquia reta, apenas um indivíduo conseguiria se sobressair a todos os outros com suas virtudes, o que faz desse regime, segundo o filósofo, muito raro, assim como as aristocracias puras. Contudo, a aristocracia está próxima da *politeia* e o autor sugere que devemos falar de ambas como se de apenas uma se tratasse. Parece compreensível esse raciocínio, já que Aristóteles escreve um livro tratando das virtudes e de como desenvolvê-las. Por que, quando vamos para o âmbito coletivo, ele iria deixar em segundo plano aqueles que possuem um bem tão nobre? Quer dizer, o regime de muitos possível para a maior parte das cidades e que melhor conserva a busca de um bem comum também conserva algum tipo de virtude, pois irá existir alguns que são virtuosos mesmo em uma cidade de maioria rica e pobre. Excluí-los da mistura seria irracional, ainda mais se considerarmos que o regime misturado é de fato uma *politeia*, um dos regimes retos que o filósofo trata no livro III. Quanto aos agentes políticos em geral dessa *politeia*, que não são virtuosos e, por isso, não são bons homens, eles preservam certa virtude, pois possuem a virtude do bom agente político.

Uma pista para entender esse regime misturado é compreender tudo isso, na medida em que Aristóteles não quer excluir nenhuma parte da cidade, pois sabe que isso seria pior para a saúde do corpo político. O que ele deseja, enfim, é que essa multidão livre e pobre, os ricos e os virtuosos possam conviver em um mesmo regime em que sejam incluídos; para isso é preciso considerar as características de todos e misturá-los de forma mediana.

Necessariamente nessa polis que busca uma *politeia* haverá três elementos no que diz respeito à riqueza: os ricos, os pobres e os médios. Essa parte média é o que há de melhor; em relação a posse de bens, a riqueza mediana é a mais adequada: “a riqueza mediana é a melhor de todas porque é a que mais facilmente obedece aos ditames da razão” (*Pol.* IV 1295b3). Na sequência, o filósofo ainda nos fala que os médios são os que menos almejam e disputam os cargos públicos e por essa falta de cobiça é que são os melhores para deliberar (cf. *Pol.* IV 1295b30). Contrapondo os extremos, que são aqueles que só sabem mandar e os que só sabem obedecer, se uma cidade é governada apenas por um dos extremos, não poderá ser considerada autônoma ou livre, portanto, aqueles que possuem um

caráter mediano sabem mandar e obedecer, o que gera uma rotatividade de cargos e benefícios para a cidade. Onde existem mais homens em comum, ou seja, onde existem mais iguais que sejam médios, existe mais amizade e cooperação; onde existem extremos, só há inveja e desprezo. Portanto, fica claro o critério da mediania ser indispensável para se formar uma cidade com liberdade e justiça; e que segundo o filósofo será “necessariamente a mais excelente de todas” (*Pol.* IV 1295b29).

Outro aspecto é a amizade (*filia*) que se torna indispensável para existir harmonia em uma polis. Como os médios em uma polis maior acabam formando um grupo maior e, mesmo assim não tendem a defender nenhum dos extremos, mas os extremos de certa forma e em níveis bem baixos são contemplados nessa mediania, torna-se evidente que os extremos, na presença dos médios, acabam anulando suas forças. Na composição desse regime de muitos usamos critérios tanto qualitativos quanto quantitativos para definir a classe média. Nos médios existem aqueles que têm patrimônio, aqueles que tem mais tempo livre e também virtude, e como estes acabam sendo a maioria, os ricos em extremo e os pobres em extremo não conseguem se sobressair; como de certa forma estão no regime, também podem participar, desde que os critérios de participação sejam balanceados para não beneficiar nenhum em específico. Os médios trazem estabilidade para as cidades, já que não cobiçam os bens alheios e nem outras classes cobiçam o que lhes pertence, impedindo o aparecimento de opostos antagônicos:

Resulta, portanto, claro que a melhor comunidade política é a que provém das classes médias, além de que são bem governadas as cidades onde essa classe não só se apresenta mais numerosa, mas senão mais poderosa que as outras duas juntas. (*Pol.* IV 1295b30).

Kraut (2002, p. 438) considera que o filósofo só apresenta no capítulo 11 do livro IV a *politeia*, como o melhor regime para a maior parte das cidades. Elencamos, no início deste capítulo, diferentes assuntos de que trata a ciência política. O item (2) lidava apenas com a mistura de regimes que são mais moderados e, por isso, não podem ser identificados como oligarquia ou democracia, mas que não são o mais adequado para a maior parte das cidades. Isso pressupõe que existirão regimes mistos que nem sempre são do governo da classe média, mas os regimes da classe média só existem enquanto regime misturado. Isso porque, para existir classe média

nas cidades, elas devem possuir um número significativo de habitantes e não possuir um regime – oligárquico ou democrático - extremo.

Nesse capítulo o filósofo indaga qual regime é preferível para cada polis e ainda qual regime é preferível para cada tipo de indivíduo. Desde já é preciso estabelecer um princípio geral, comum a todos os regimes: a parte da cidade que deseja certo regime deve necessariamente ser mais forte do que a que não o deseja. E Aristóteles reafirma que toda cidade se ordena de acordo com critérios qualitativos e quantitativos; a qualidade seria a liberdade, a riqueza, a educação, uma boa ascendência; e quantidade a superioridade numérica dos indivíduos. Em algumas cidades, portanto, os critérios qualitativos irão se sobressair e em outras cidades os critérios quantitativos, Aristóteles afirma que esses dois critérios devem ser sempre associados. Pois uma polis, como ele afirmara em outras passagens, é um composto, onde existem muitos tipos de indivíduos.

E é evidente que em cidades com o maior número de pobres teremos uma democracia e, em contrapartida, em uma cidade onde a superioridade qualitativa dos ricos se sobrepõe a quantidade numérica, irá se constituir uma oligarquia. Porém, o legislador é quem deverá contemplar as “facções intermediárias” e, “se promulgar leis de teor oligárquico, deve ter sempre em mira as classes médias. Se as leis forem democráticas, deve procurar integrar as classes médias no regime através dessas leis” (*Pol.* IV 1296b35). O filósofo dessa forma demonstra que o papel do legislador é fundamental para englobar os medianos no governo.

Em seguida o autor afirma que em cidades onde os medianos sejam em maior número do que as duas partes extremas juntas ou pelo menos maior que uma delas será possível estabelecer um regime duradouro: ninguém teme que os ricos se aliem com os pobres para atacar o regime, já que nenhum deles se colocaria em situação subalterna ao outro, pois nunca estariam seguros para alternar o poder. “É árbitro aquele que em toda a parte mais goza da nossa confiança; ora o árbitro aqui é a classe média. Quanto mais bem misturadas estiverem as partes de um regime, mais duradouro ele será” (*Pol.* IV 1297a5). O filósofo afirma em seguida que muitos, incluindo os que querem estabelecer um regime aristocrático, cometem um grande erro: o de favorecer os ricos e ludibriarem as expectativas do povo. E um dos fatores que mais dissolve os regimes são os excessos cometidos pelos ricos do que os erros cometidos pelo povo.

Segundo Kraut, Aristóteles assume que esse governo de homens médios possui uma visão do bem comum, diferente dos governos tendenciosos, tornando possível afirmar que esse regime mediano pode ser a *politeia* do livro III. Esses medianos precisam ter características específicas. Assume-se que esses homens também têm escravos, pois não precisam se dedicar ao trabalho braçal; eles possuem um pequeno lote de terra, que por ser pequeno não permite que eles produzam o suficiente para os luxos. Eles não são agricultores ou artesãos (que são características do *demos*), mas ao mesmo tempo eles têm pouca vantagem social ou financeira para serem considerados “abastados” ou mesmo da elite, que é o caso da oligarquia. Não pertencer a nenhum desses grupos é o que faz desses homens médios os mais excelentes agentes políticos.³²

Mesmo possuindo todas essas qualidades eles não podem ser equiparados aos virtuosos (*aristo*), os médios têm características capazes de neutralizar as partes antagônicas da polis, mas não chegam a ser homens completos. Os governantes excelentes possuem sabedoria prática, e também a virtude de caráter e intelectual, diferentemente dos médios que segundo Kraut:

Membros da classe média não fazem um estudo de caráter e constituições, como os estudantes dos trabalhos práticos de Aristóteles, e não organizam sua vida pela concepção de bem humano. Eles são decentes, mas limitados, criaturas de bons hábitos que não têm se aperfeiçoado através da reflexão. (Kraut, 2002, p. 440)

São indivíduos que possuem certa virtude, uma virtude mais fraca ou mais vaga do que propriamente a virtude ideal. Falta-lhes uma capacidade de reflexão como fala na citação, isso sugere que eles não têm o mesmo tempo livre (*skolé*) que normalmente os virtuosos e os bem-nascidos possuem. O que eles possuem são certos bons hábitos, que, para implantação de um regime justo, é suficiente. Nem sempre a formação intelectual torna o homem bom de caráter ou com hábitos corretos.

Consequentemente, alguém totalmente virtuoso sabe lidar com qualquer situação; suas decisões refletem seus pensamentos e deliberações. Os medianos não pensam ou refletem muito sobre as situações que aparecem, já que um

³² Cf. Kraut, 2002, p. 439.

mediano possui poucos recursos internos para lidar ou guiar o regime político. Esses médios, quando sua virtude é colocada à prova, agem apenas pela força do hábito.³³

Sendo assim, para um regime ser considerado reto, ele precisa ser justo e almejar o bem comum. A *politeia* seria um tipo de regime que, considerando as circunstâncias, cumpre essa finalidade, sendo um regime de muitos que é possível de ser aplicado a maior parte das polis na época de Aristóteles. Imaginemos uma orquestra, cada um ali possui uma função, desempenha um papel. Uma orquestra sinfônica possui cinco partes principais, dentre as mais importantes estão os instrumentos de corda e o de percussão que cumprem papéis bem distintos, contudo, quando bem “orquestrados”, isto é, regidos, podem gerar uma harmonia.

O argumento de uma cidade harmoniosa e que visa um bem comum indica que ela deve ser capaz de – mesmo possuindo várias partes distintas – se adequar às diferenças e encontrar uma melodia que contemple todas as partes. Uma sinfonia é um exemplo disso. A melodia seria a legislação que é o pressuposto da ordenação política. O importante é nenhuma das partes ficar em mais evidência dos que as outras ou só apenas uma delas “tocar” a melodia.

³³ Eles agem por opinião verdadeira (cf. *Pol.* III 1277b25-26), ou seja, foram educados de tal modo a dar ouvidos a quem de fato tem a virtude. Cf. Kraut, 2002, p.367.

CAPÍTULO 3

O REGIME DE MUITOS E SEUS PROBLEMAS

No capítulo 10 do livro III da *Política*, o filósofo coloca o questionamento de quem deve ter a supremacia na polis, com base nos regimes já citados no capítulo 6 do mesmo livro, isto é, se são os ricos, os pobres, os virtuosos, a multidão ou, enfim, um rei. O autor se preocupa em levar em consideração tudo a respeito de cada regime, pois, como foi dito anteriormente, esses regimes mais gerais aceitos e comentados pela maioria devem fazer parte da análise de Aristóteles, e cada um é discutido pelo autor. Talvez por isso aquilo que ele considera melhor não esteja evidente nesse livro (cf. Kraut, 2002 p.365), já que a intenção é debater tais formas de governo, compreendendo suas fraquezas e suas qualidades.

No capítulo referido da *Política*, Aristóteles se questiona sobre quem deve ter o poder supremo (*to kurion*) na polis: “existe uma dúvida (*aporia*) sobre quem deve ter o poder supremo na polis: seriam os muitos? Os poucos? Os bons? O melhor homem? Um tirano?” (*Pol.* III 10 1281a 11-12). Em seguida o filósofo começa a investigar sobre um regime de muitos ou como seria o regime em que os muitos possuem a liderança. Se nos basearmos no capítulo 11 do livro III, Aristóteles parece ter uma preferência pelo governo da multidão. Ele afirma: “os muitos são indivíduos que, separadamente, não têm qualidades; mas quando estão reunidos podem ser melhores do que os poucos com valor, desde que não considerados individualmente, mas em conjunto” (*Pol.* III 1281a42-b1). Nessa passagem o filósofo parece considerar melhor os muitos – quando unidos de forma homogênea – “melhores” do que os poucos virtuosos. Precisamos entender se Aristóteles defende o princípio da maioria em relação a cada um dos virtuosos ou mesmo em relação a estes coletivamente tomados. De qualquer forma, os muitos individualmente não

são superiores a apenas um homem melhor, porém, unidos podem de certa maneira possuir algumas qualidades e virtudes que esse único homem possui.

Em continuidade com o texto, o filósofo afirma que a multidão consegue perceber que, se agirem em companhia, ou melhor, se combinados com os melhores homens, será benéfico para a cidade (cf. *Pol.* III 1281b35). A ideia de que a multidão estar no poder é mais benéfico do que outros tipos de organização (como por exemplo, uma monarquia) não se aplica a qualquer multidão. Aristóteles afirma que existem multidões que não se distinguem de bichos (cf. *Pol.* III 1281b16-18). Isso nos coloca um problema a analisar: qual o feitiço dessa multidão? Poderia uma multidão considerada democrática ser melhor que um grupo de aristocratas, sabendo que anteriormente, no capítulo 7 do livro III, Aristóteles afirma que a democracia é um regime desviado?

Na sequência, ele fala que é arriscado a participação dessa multidão em magistraturas, ou seja, nos cargos em geral (cf. *Pol.* III 1281b30ss), entretanto, existe um risco maior de não os deixar participar. A saída, então, que o filósofo propõe é conceder ao povo duas funções gerais: a de eleger os magistrados e a de chamá-los à responsabilidade, não os deixando exercer esses cargos individualmente. A questão pertinente aqui é: essa “multidão” é a daquele regime reto (*politeia*) ou a do regime desviado (democracia)? Seja uma, seja outra, essa multidão será melhor que as minorias virtuosas? Pois, se for a primeira opção, fica fácil de entender e lidar com uma multidão assim, na medida em que, juntos, formam um todo virtuoso.³⁴ No segundo caso, porém, a democracia, enquanto um regime corrompido, não se compõem de uma multidão que se organiza, delibera e pensa junto por uma finalidade maior; a democracia para o filósofo é o desvio da *politeia* e não busca um bem comum (cf. *Pol.* III 1279b5).

Nesse sentido, Cammack (2013, pg.181) afirma que é mais possível que nessa passagem Aristóteles esteja defendendo a *politeia* do que a democracia; ele certamente defende um tipo de regime político da multidão, e sabendo da preferência do autor pela *politeia* é provável que ele esteja tratando de uma possibilidade de ordenar uma *politeia*, ou a maneira mais correta, já que a passagem se encontra no livro III, um livro que, como já nos referimos, é voltado à

³⁴ Kraut (2002, p. 402) nessa passagem também analisa o que seria essa “virtude dos muitos”.

análise de critérios e estudos sobre os regimes (e não como são de fato na realidade) e a um referencial de justiça a ser seguido.

Em *Pol.* III 1281b35, Aristóteles fala de muitos (*polloí*)³⁵ que percebem, ou melhor, sentem (*aistesin*) que, se combinados (*mignomenoi*) com os melhores cidadãos, serão de préstimo para as cidades, pois um cidadão isolado julga de maneira imperfeita. Analisando essa parte, em específico, notamos que o termo combinado está sugerindo uma mistura entre a multidão e os aristocratas, ou seja, um tipo de regime misturado. O que precisa ser esclarecido, e o que o texto aristotélico não confirma, é qual mistura está em jogo aqui: a que pressupõe o povo ser melhor do que apenas um indivíduo virtuoso ou o povo ser melhor do que um grupo de virtuosos. Entretanto, o filósofo assume uma mistura nesse regime que aparentemente embasa à própria ordenação. Ele deixa claro que quem percebe que essa combinação é benéfica para a cidade é o povo e não os melhores homens, reafirmando a confiança que o autor coloca em um regime da multidão, onde todos podem juntos estabelecer decisões melhores. Ainda assim, uma dificuldade se coloca em relação a um regime da multidão de forma pura, já que Aristóteles limita certas funções para a “matéria” desse regime, talvez por precaução, porque esse regime tem a tendência a se transformar em uma democracia com facilidade.

Waldron (1995, pg.566) afirma que devemos considerar o argumento do regime da multidão não apenas contra o reinado, mas contra outros grupos na polis, como o próprio Aristóteles argumentou, o povo deve se unir aos melhores e desse composto resulta um regime mais adequado (cf. *Pol.* III 1281b30ss), já que de certa forma o livro III parece mostrar os tipos de regimes, suas fraquezas e qualidades, e também os regimes que são mais conhecidos. Portanto, nesse capítulo, Aristóteles se preocupa em colocar uma situação em que a multidão teria a supremacia e, para tanto, deve-se seguir alguns critérios para que esse tipo de regime funcione. Destarte, o autor trabalha com essa suposição, talvez não afirmando ser a melhor das opções (até então mostradas no livro III), mas sim supondo que um regime da multidão funcionaria melhor se assim fosse ordenado.

Waldron, que em seu artigo defende a “sabedoria da multidão”, afirma que o debate talvez seja específico entre oligarcas e democratas; o que se traduz como a

³⁵ O termo “*synelthontes*” sugere de fato uma “multidão” organizada, não é usado *demos*, mas sim *polloí* e *pléthos*, para dar a ideia de muitas pessoas, contudo que se organizam em prol de algo maior.

lei dos muitos e a lei dos poucos, não entre democracia e reinado como pode aparentar. Os muitos pensando junto e agindo como um todo (“*acting as a body*”) refletiria para Waldron a preferência que Aristóteles tem por um regime no qual a maioria poderia deliberar; no texto aristotélico, em algumas passagens o autor reafirma essa ideia, ainda mais quando diz que a assembleia deve comportar todos os tipos de “analísadores”, e faz uma analogia com os médicos: em qualquer ramo existirá o que faz, o que orienta e os amadores, e tanto estes quanto os peritos têm o poder de julgar (cf. *Pol.* III 1282a5). Esse princípio é aplicado também no ramo das eleições: “a boa escolha é dos especialistas”. O autor parece, porém, não concordar com esse argumento quando afirma que “cada indivíduo pode ser um juiz pior do que os especialistas; mas todos juntos são melhores que os especialistas ou, pelo menos, não são piores” (*Pol.* III 1282a16-17).

O que fundamenta, então, esse pensamento do filósofo são essas passagens, por mais que ele admita que os muitos em harmonia são melhores que os poucos, já que os muitos conseguem elaborar um melhor julgamento que os poucos, mesmo virtuosos. O filósofo também não anulará a sabedoria dos virtuosos. O comentador se propõe a pensar sobre a relação que existe entre o individual e a polis, e mesmo uma versão fraca de sua hipótese da “sabedoria da multidão” foca e traz à tona questões importantes para pensar sobre tais relações. Sua proposta não é argumentar que essa tese é verdadeira, mas apenas colocar essa temática para compreendermos o quanto é importante esse debate para a teoria política de Aristóteles, ou seja, para talvez considerar uma forma de pensamento já contida no livro III – que é a proposta de um regime da maioria sem excluir por completo as minorias – e que precisava de uma discussão mais aprofundada.

Waldron (1995, p.580) afirma que essa multidão na tese aristotélica prevalece mesmo em comparação a um grupo de aristocratas. O comentador afirma que “o povo agindo como um corpo político é capaz de tomar melhores decisões”. O grande problema está em aceitar a tese de que a multidão seja melhor em conjunto do que os aristocratas, pois parece não fazer sentido para a doutrina aristotélica e o que expomos até aqui. Talvez se considerarmos que esse “melhor” tem a ver exclusivamente com a função de deliberação, ou seja, a maioria que consegue tomar melhores decisões, pois justamente estão incorporados e conhecem a polis e seus agentes políticos, o que talvez um aristocrata, por estar limitado ao seu próprio

grupo, não seja capaz de reconhecer. Essa é a versão forte da tese de Waldron: afirmar que a multidão é melhor em relação a todos outros subgrupos políticos.

Para Aristóteles, porém, um grupo de virtuosos, isto é, a aristocracia, ou mesmo uma pessoa muito virtuosa, precisa ter capacidade de reconhecer o todo e não apenas o grupo ao qual pertence. Por isso, parece que a virtude política presente na maioria pode ser mais benéfica (pensando na condição de uma polis com a maioria pobre) do que em alguns, mesmo que esses também possuam a virtude ética. Essa é apenas uma maneira de defender uma tese da multidão.

Segundo Waldron, o filósofo aplica sua teoria, por exemplo, em funções judiciárias, mas também em funções legislativas e executivas. Parece que é melhor leis governarem do que os homens, por isso a lógica da tese “a sabedoria da multidão” parece se aplicar bem quando se trata de assembleias legislativas (sendo a base para o argumento democrático). O filósofo afirma que, onde existem brechas na lei, é necessário haver um julgamento justo; “não é o juiz, o membro da assembleia, e o conselheiro que têm a autoridade, mas sim o tribunal, o conselho e a assembleia popular. E cada membro individual é apenas parte desses órgãos” (*Pol.* III 1282a35). Pois a comunidade é feita de muitos indivíduos e cada um cumpre sua função em um coletivo.

Waldron também defende um caráter de vigilância de decisões multifacetado, mas também uma base igualitária de julgamentos para casos individuais, podendo ter vários juízes e não apenas um. Se a legislação falha com alguns casos difíceis é porque o caráter multifacetado desafia as simples categorizações das quais o governo legislativo depende.

Não nos parece ser o caso de que se trata de um regime que priorize apenas uma parte da polis, mas parece ser um regime que busca ter mais pessoas para que possa também atender o maior número de pessoas possível. Aristóteles parece preocupado com um aperfeiçoamento de todos; se uma multidão pode participar, por que um aristocrata não poderia? Contudo, se existe uma aristocracia, a multidão não participa do governo. Podemos supor, por isso, a preferência por um regime a que a maioria possa ter acesso.

Waldron (1995, p.571) destaca outra questão que envolve pensar a política como a arte que pode ser julgada por todos aqueles que dela participam e não só por quem está no “governo” ou na elaboração das leis. Talvez seja porque a política

é o meio necessário para os homens realizarem-se. A medicina é a realização do médico, a carpintaria do carpinteiro, mas a política é a de todos, e todos precisam dela para encontrar a vida boa. Por fim, a ciência política tem a função de compreender todas as particularidades de uma polis, sendo que a sua intenção é alcançar uma boa vida.

O argumento que mais se sustenta para o autor ao legitimar a “sabedoria da multidão” é a capacidade que o homem tem por causa do *logos* (discurso, palavra, razão), quando eles “juntos se encontram”. A instituição onde eles se encontram é a assembleia e o meio pelo qual se encontram é o discurso. Waldron aproxima sua especulação ao início da *Política*, onde o marco inicial do homem político por natureza é seu “poder” de fala.

Portanto, se o discurso é um veículo de expressão para a política, seria contraditório que um governo monárquico, por exemplo, fosse o melhor; a não ser que o discurso seja usado para ordem e comando. Então, se o discurso é o marco do homem político por natureza porque o discurso é o meio pelo qual os políticos tomam seu lugar e, ainda, políticos tomam seu lugar no meio da pluralidade, a “sabedoria da multidão” se apresenta como um modelo ou paradigma para a nossa natureza como seres falantes (discursivos). A base é a comunicação e a troca de experiências: aprender com o outro, no meio da diversidade, buscando o melhor para a maioria.

Podemos compreender o quanto o comentador investe nessa tese da multidão como uma solução dos problemas que a pluralidade pode causar na manutenção de um corpo político. Contudo, outros comentadores também tratam de uma suposta preferência de governo que Aristóteles nomeia de governo dos muitos (*plethos*) ou maioria. Contudo, temos que refletir sobre alguns aspectos: essa maioria são os muitos do regime “politeia” ou do regime democrático? Não é qualquer maioria, pelo o que Aristóteles afirma, mas a maioria quando colocada de forma apropriada (Simpson, 2015, p.2) ou ainda combinada com os melhores é melhor do que os poucos virtuosos (1281b2) e ainda julgam (capacidade de deliberação) melhor sobre questões políticas do que os poucos virtuosos. Segundo Simpson, Aristóteles acredita que a autoridade política deve ser distribuída proporcionalmente de acordo com o tipo de mérito, e no caso da cidade seria o

grupo de virtuosos. Então, como podemos compreender essa passagem? Seria apenas uma ironia do filósofo?

Segundo Aristóteles, a virtude é uma disposição do caráter para agir bem e que é aperfeiçoada pelos hábitos. Isso leva ao questionamento: qualquer um pode desenvolver a capacidade de deliberação política, ou seja, a virtude política, desde que possa praticá-la?

Sob certa perspectiva, não parece tão absurdo conceber que Aristóteles possa defender um regime da maioria, afinal ele afirma que a *politeia* é um regime reto de muitos, ou seja, um tipo de regime de muitos que cumpre com a ideia de bem comum. O problema consiste no filósofo afirmar que essa maioria, assumindo o poder e ordenados de forma específica, seria mais benéfico para a polis do que os poucos virtuosos. Ora, o filósofo estaria defendendo que os muitos, quando se juntam de uma maneira apropriada, trocam experiências, partilham seus conhecimentos, e, mesmo que cada um deles separadamente não seja bom o suficiente, quando estão juntos e estabelecem essa troca é como se todas as partes boas de cada um se incorporasse em uma grande gama de experiências e conhecimento prático.

Simpson (2015, p.7) também valoriza o aspecto da experiência e afirma que esta não é apenas informação, mas envolve as habilidades de discernimento e julgamento. O processo de obter experiência, principalmente experiência ética, é influenciado pelas capacidades cognitivas e de caráter. Os não virtuosos seriam provavelmente menos capacitados do que os virtuosos, por isso seus hábitos defeituosos irão prejudicar suas chances de obter experiência ética e o desenvolvimento defeituoso das disposições irá limitá-los para se beneficiarem

Contudo, os virtuosos que Aristóteles cita no capítulo 11 do livro III podem carecer de experiência política. Simpson discorda disso, afinal o filósofo não desencoraja os virtuosos da atividade política, pelo contrário, fica difícil de aceitar que existe um defeito cognitivo nos virtuosos, ainda que seja a falta de experiência, além do mais, a sabedoria prática é especialmente identificada com a sabedoria que é melhor para o indivíduo que a possui. O comentador ressalta que o filósofo pensa que sabedoria prática e ciência política ou a sabedoria em si são do mesmo “estado” ou disposição, mas se diferem na sua definição ou no que são (Simpson, 2015, p.8-9).

A virtude isolada da cidade não serve para nada, a virtude precisa ser praticada, um hábito deve ser adquirido, afinal não é um tipo de vida contemplativa, mas sim uma vida prática. A virtude política necessita do uso do *logos*, a capacidade de julgar na qual Aristóteles afirma ser característica dos muitos, está atrelada ao *logos*. Esse termo aqui pode ser visto como a disposição de argumentar, deliberar, ou seja, o uso de um discurso elaborado. Quanto mais o homem exercita tal capacidade de discurso sua capacidade de julgar também será aperfeiçoada.

Simpson divide a tese dos muitos em duas partes. A primeira parte consistiria em que os muitos, quando estão juntos de uma maneira apropriada (combinada) são melhores que os poucos virtuosos; e a segunda parte é que esses muitos julgam melhor sobre assuntos políticos do que os poucos virtuosos. Diante disso, parece que a *phronesis* política consistiria em um regime onde a maioria seria capaz de deliberar, os muitos que conseguem desenvolver essa virtude política estariam também desenvolvendo a *phronesis*. É um processo que se concilia, não está separado, mas sim cumpre uma função dentro do próprio fundamento da política.

O comentador cita também o que alguns estudiosos nomeiam como “aggregating virtue”, o que podemos traduzir como virtude combinada. E essa concepção se baseia em *Pol.* III 1281a43-b2, onde o filósofo afirma que os muitos separadamente não têm qualidades, mas quando reunidos podem ser melhores que os poucos, e, em especial, na passagem em que ele afirma que o povo combinado com os melhores é benéfico para a polis (cf. *Pol.* III 1281a43-b2 e Simpson, 2015, p. 15).

Como entender essa combinação? Nessa passagem o filósofo pode estar dando os indícios de um regime que realize certa mistura, que a forma pura de um regime é difícil de atender a necessidade de todos, por isso seria mais apropriado e benéfico para uma cidade não excluir nenhuma de suas partes, mas sim organizá-las em um meio comum. Ele pode ser considerado mais adequado, em certas circunstâncias, do que a aristocracia, por exemplo, que também é um regime reto?³⁶

³⁶ Bodéüs (2007), por exemplo, parece assumir que um regime não é, valorativamente, melhor do que o outro, mas um é mais adequado do que o outro para certo tipo de cidade. A realeza, por exemplo, não ocorria mais na época de Aristóteles, pois não era adequada para as cidades gregas.

Sabemos também que como Aristóteles afirma no livro V da *Ética* que a virtude tomada isoladamente não é suficiente, aquele que é virtuoso consigo mesmo só de fato será quando conseguir ser também com o outro. Esse é o grande desafio, conseguir ter uma visão que ultrapassa a sua própria, e essa disposição, a maior das virtudes, seria a justiça.

Ora, nas disposições que tomam sobre todos os assuntos, as leis têm em mira a vantagem comum, quer de todos, quer dos melhores ou daqueles que detêm o poder ou algo nesse gênero; de modo que, em certo sentido, chamamos justos aqueles atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a compõem. (EN.1129a35-37)

Essa forma de virtude seria a completa, não para si mesmo, mas para o próximo. Sabemos que é primordial ser justo consigo mesmo, mas uma tarefa bem mais difícil é ser justo com os outros, por isso a virtude da justiça compreenderia todas as outras. A justiça da comunidade política estaria nas leis, pois elas preservam – quando justas – a finalidade do viver em comunidade, a própria felicidade.

Mais uma dificuldade para entender a tese da maioria: como os muitos, que não possuem bons hábitos e cujas partes racional e não racional da alma são defeituosas podem, mesmo em conjunto, serem melhores para a cidade? Considerando tudo o que acabamos de descrever; isto é, o fim da própria existência humana estaria na polis, como o filósofo pode afirmar que os muitos (não virtuosos) podem garanti-la e mantê-la?

O homem que desenvolve bons hábitos só saberá que é virtuoso ou não quando é colocado para atuar na comunidade. A teoria ensina coisas belas, mas a prática as traz para a realidade, portanto, os virtuosos, possuindo esse caráter, vão querer aquilo que é comum, não só por saber, mas por uma preocupação com a comunidade política. Esse homem, sabendo disso, não poderá se isolar da atuação política; se ele se isola não é virtuoso o suficiente, já que o viver em comunidade garante o “treino” das virtudes, e só assim que esse homem poderá ajudar com a finalidade mais alta do ser humano que é a felicidade.

Com isso voltamos ao livro I da *Política* lembrando o que Aristóteles fala daqueles que se privam da ação política, estes seriam considerados pelo estagirita,

um deus ou uma besta. Nessa visão, o virtuoso não é um deus, pois precisa da comunidade para sua própria realização, ele compreende que não conseguirá isso sozinho, e quer fazer dessa união entre os homens a melhor possível, já que ele possui essa capacidade e disposição. Assim, para ser considerado pelo menos um “humano” para o filósofo o viver em comunidade é fundamental e necessário para que ele possa ser feliz, se não terá uma vida miserável e infeliz.

Considerando isso, os homens virtuosos irão querer participar do regime político, ou no mínimo tentar participar, pois sabem dessa condição humana, conseguem perceber a necessidade de uma comunidade harmoniosa e equilibrada. Isso reforça ainda mais nossa dificuldade em lidar com a passagem acima mencionada.

Portanto, não parece algo tão fácil de compreender, mesmo com os argumentos apresentados por Waldron. Em verdade a polis consiste em um quebra-cabeças a ser trabalhado. Para isso, se deve entender o caráter da lei, como ela deve ser aplicada ou ainda elaborada, qual a função dos muitos em relação a lei, eles participam, eles apenas são colocados em certas funções para isso não gerar a formação de facções que acabam destruindo o corpo político, qual é a verdadeira função do povo em um regime político segundo o filósofo?

Simpson apresenta uma série de analogias que Aristóteles oferece para a compreensão de um regime dos muitos. A primeira é a da festa, que consiste em afirmar que a comida em comum é melhor do que um cozinheiro e “expert chef” devido à variedade de comida; cada um pode trazer um prato e algum irá agradar as pessoas. Em seguida apresenta, porém, um problema: não é porque agrada a maioria que é melhor; isso seria deixar de lado o critério qualitativo e levar em conta apenas o quantitativo. O “chef” de certa forma sabe combinar melhor os sabores e a quantidade de temperos, por exemplo, o que torna a comida agradável ao paladar, e isso pode até desagradar alguns, mas não pela comida estar malfeita, mas por aqueles não saberem apreciar, ou não terem bom gosto. A diversidade agrada, mas não apresenta um argumento que seja convincente politicamente, além de que simplesmente agregar as partes não resulta em um todo melhor.

Se estivermos falando de uma combinação natural, das partes dos corpos, sabemos que os organismos possuem certa habilidade de serem combinados, a ideia é que se combine diferentes organismos com habilidades características, mas Simpson (2015,p.12) alerta para isso; se falamos então que cada um dos muitos

pode ter uma parte da virtude ou da sabedoria prática, temos que lembrar que a reciprocidade da virtude exclui a possibilidade de possuir apenas uma virtude.

Enfim, ao longo de sua exposição o comentador fala de algumas analogias usadas por Aristóteles, mas na sua conclusão ele afirma que nenhuma delas parece fornecer um argumento convincente para a tese dos muitos.

Parece que o argumento de organicidade da polis funciona quando pensamos que a política em si é um próprio corpo que deve ser cuidado e entendido como uma pluralidade de partes, talvez pareça um quebra-cabeças entender o que Aristóteles coloca, mas de certa forma a política deve ser analisada minuciosamente e pressupõe uma mudança constante, uma corrupção imanente, e o regime político é o que pode manter esse corpo saudável por mais tempo. O contrário disso, ou seja, um regime programado, definido e engessado, não seria possível. A polis não é um mecanismo pré-estabelecido; ela irá necessitar de constante manutenção, reparos para dar conta da mobilidade natural que existe.

Por que, então, combinar os muitos no grupo dos virtuosos, qual a vantagem? Talvez o que o filósofo propõe é mais simples do que parece. Inevitavelmente em uma polis composta por plurais existem diferentes partes. Uma delas seria a parte do povo em geral, os trabalhadores, os comerciantes, enfim o “demos”. Se essa parte existe, não se pode ignorá-la. E essa parte não pode ser organizada ou ordenada de qualquer maneira; não é uma costura, um apêndice, é uma parte constituinte da polis. Por isso, o ordenador, o legislador e até mesmo os virtuosos devem levar em conta e trabalhar com essa parte de forma harmônica.

O grande problema para Aristóteles e até para Platão em relação à democracia é ela se tornar “massa de manobra” dos demagogos, os muitos não têm oportunidade de desenvolver a virtude, por falta de uma disposição da alma ou mesmo pela falta de tempo. A conclusão óbvia é que aqueles com mais tempo, sem hábitos virtuosos, podem agir por ambição ou paixão e buscam ter poder e governar, pois entendem que o governo se trata de dominação perante os outros. Portanto, a democracia é uma forma de organização política que corrompe com mais facilidade a polis, devido aos interesses equivocados, seja dos demagogos, seja mesmo de uma parcela do povo.

Em contraposição, todavia, existe uma forma de governo de muitos que busca um bem comum, ou seja, a *politeia*. Ela comporta os muitos e ainda assim é considerada pelo autor como um governo reto. Qual a diferença, então? Ela

preserva o bem comum. A *politeia* seria o único regime onde pobres, ricos e virtuosos se encontram juntos para governar. Esses muitos não necessariamente precisam ser do “demos”, mas devem também comportar outras partes.

Se seguirmos esse ponto de vista do que o filósofo afirma no capítulo 11 não é tão difícil de entender, se levarmos em conta a necessidade da combinação com os melhores. Entende-se que os virtuosos, pela sua disposição, pela noção de justiça e por tudo o que já foi afirmado sobre a virtude política, entendem que é preciso um regime onde a maioria possa participar, um espaço onde esses muitos terão a oportunidade de desenvolver minimamente a virtude política por meio do hábito e dos bons costumes.

De certa forma o meio onde se vive é o lugar que possibilita o desenvolvimento do homem, a polis é esse lugar que pretende incorporar na vida do homem a finalidade de sua própria natureza, o que todos anseiam: a felicidade. Cada tem seu modo de buscar a felicidade, todos a procuram, se torna algo comum entre os homens, o filósofo aposta nessa perspectiva, que a completude – a própria felicidade – sendo comum a todos pode ser desenvolvimento em um lugar comum a todos eles também que é a polis.

Contudo, como será possível encontrar a harmonia com tantas diferenças? Se compreendermos a política como um corpo biológico isso faria bastante sentido, pois pensando biologicamente todo organismo se corrompe, mas o segredo para uma melhor conservação é justamente saber mantê-lo e harmonizar suas partes. Por exemplo, num organismo existem diferentes partes, ao contrário disso seria uma máquina programada para funcionar segundo um protocolo. Mas o organismo é o contrário, isto é, ele é vivo, biológico, orgânico e deve harmonizar suas diferentes partes num todo, portanto as partes opostas são fundamentais para que ele funcione, mesmo assim, não tem como fugir da natureza e do tempo, logo da corrupção. Por isso, o cuidado com esse corpo político orgânico é de suma importância, se apenas uma das partes está no comando ele se desgasta mais facilmente levando-o a corrupção com rapidez, é como uma doença que se instaura fazendo com que algumas partes lutem contra, mas se não houver harmonia novamente esse corpo padece, a doença toma conta e ele morre. Portanto, manter o equilíbrio entre diferentes partes é necessário e biologicamente fundamental sendo a função de um bom regime político harmonizar todas essas diversas partes em um só corpo político comum.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos constatar que ao longo da nossa análise Aristóteles se mostra preocupado, em um primeiro momento, de legitimar a vida política, a vida em comunidade. Para tal dedica o livro I para fazer suas considerações e afirmações pertinentes à vida política. Nesse contexto, da esfera pública ele também delimita quem é cidadão, excluindo algumas situações de cidadania que eram colocadas em sua época.

A busca por um bem político é o norteador de toda explicação aristotélica, a vida em comunidade deve contemplar vários pormenores para que o homem – considerado animal político por natureza – possa encontrar sua finalidade na polis alcançando uma vida boa.

Ademais, a virtude para a vida política é colocada pelo filósofo como fundamental, não apenas a virtude do homem bom, mas principalmente no contexto político a virtude do bom político. Isso quer dizer que pode existir um bom regime só pelo fato dos bons agentes políticos desse regime cumprirem um papel de moderação, para que a ordenação se mantenha equilibrada.

Percebemos que o livro III de forma geral é um estudo das constituições que frequentemente são estudadas e que outros estudiosos já se propuseram a discutir. Nesse livro o autor não manifesta necessariamente sua preferência política, a discussão é sobre o que comumente se estuda e dentre os regimes mais estudados ele afirma que a aristocracia seria a melhor, mesmo que esse regime sendo o mais difícil de ocorrer devido à necessidade dos homens possuírem simultaneamente as duas virtudes: a do homem bom e a do bom agente político.

Isso nos conduz ao livro IV, onde o estudo se manifesta de forma mais pragmática. O filósofo delimita os estudos em quatro partes, como vimos, e se propõem a analisar o que ele chama de “ciência política” ou as partes que ela deve se ater. Claro que do melhor regime ele não falará nessa parte do estudo, mas sim, dos regimes dispostos na realidade, do regime possível segundo as circunstâncias e dos regimes que são uma mistura dos regimes mais facilmente encontrados.

Podemos concluir que o melhor regime segundo as circunstâncias é a *politeia*, a forma possível de ordenar uma polis real sem perder de vista o bem comum, um regime que possa moderar as partes mais opostas da polis. A virtude desse regime para ser considerado reto pelo filósofo é a própria moderação que é garantida por uma classe média numerosa.

Para esse regime se instaurar é necessário que o legislador tenha conhecimento das formas de regime que existem, e Aristóteles reforça que se ilude quem pensa que existe apenas uma forma de democracia ou apenas uma forma de oligarquia. Por isso o político não deve ignorar quantas são as formas de governo existentes e de quantas maneiras se compõem. Nessa perspectiva o político deverá ter prudência para poder discernir as melhores leis e as mais convenientes para cada tipo de regime: “Na verdade, as leis devem ser estabelecidas de acordo com o tipo de regime (...) o regime de acordo com as leis.” (*Pol.* IV 1289a14)

O regime misto da classe média deve ser instaurado quando a polis se encontra com os elementos antagônicos já bem misturados – pobres e ricos – seja a divisão de magistraturas, a implantação de uma assembleia, enfim, fatores que determinam a mistura e não permite que as partes sejam identificadas, pois estão bem misturadas nesse contexto.

Sendo assim, a *politeia* pode ser almejada como um regime possível e correto, esse mesmo regime citado no livro III, mas que terá uma profunda análise apenas no livro IV. A *politeia*, portanto, contempla uma vida mais digna aos seus agentes e garante que a comunidade viva bem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Política* (edição bilingue). Tradução e notas Antonio Campelo Amaral e Carlos Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- ARISTOTELES. *La Política*. Edición preparada por Carlos Garcia Gual, Aurelio Perez Garcia. Madrid: Ed. Nacional, 1981.
- ARISTOTE. *La Politique*. Traduction, introduction, notes et index par J. Tricot. Paris: Vrin, 1995.
- ARISTOTLE. *Politics*. (bilingue) Trad. H. Rackham. Harvard: Harvard University Press, 2004.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução, introdução e notas de Mario da Gama Kury. Brasília: EDUNB, 1992.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARISTÓTELES. *Sobre a geração e a corrupção*. Tradução e notas de Francisco Chorão. Lisboa, 2009.
- AALDERS, D. *La 'Politique' d' Aristote*. Genève: Vendeoeuvres, 1965.
- AUBENQUE, P & TORDESILLAS, A. *Aristote Politique*. Paris: PUF, 1993.
- AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Tradução Marisa Lopes. São Paulo: Discurso, 2003.
- BERTI, E. *Novos estudos aristotélicos III: filosofia prática*. Tradução Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2014. Coleção aristotélica.
- BODÉÜS, R. *Aristóteles e a justiça na cidade*. Loyola, 2007.
- CAMMACK, D. "Aristotle on the Virtue of the Multitude". *Political Theory*. Vol.41, No.2 (Março, 2013), p. 175-202.
- FREDE, D. "The political character of Aristotle's ethics". In: Deslauriers, M. and Destrée, P. (eds.). *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge University Press, 2013, p. 14-33.
- IRWIN, T.H. "Moral Science and Political Theory in Aristotle". In: P. Cartledge and F. Harvey (eds.). *Crux: Essays in Greek History presented to G.E.M de Ste Croix*. London: Duckworth, 1985, p. 150-167.
- KRAUT, R. *Aristotle – Political Philosophy*. Oxford; New York, 2002.
- LINTOTT, A. "Aristotle and the Mixed Constitution" In: Brock. R. and Hodkinson, S. *Alternatives to Athens: Variety of Political Organization and Community in Ancient Greece*. Oxford, 2000, p. 152-166.
- MILLER, F & KEYT, D. *Companion to Aristotle's Politics*. Oxford & Cambridge: Blackwell, 1991.
- MULGAN, R.G. *Aristotle's Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- SIMPSON, P.P. *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. The University of North Carolina Press, 1998.

WALDRON, J. "The wisdom of the multitude". *Political Theory*. Vol. 23, No. 4 (Nov., 1995), pp. 563-584.

ZINGANO, M. "Natural, ethical, and political justice" In: Deslauriers, M. and Destrée, P. (eds.). *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge University Press, 2013, p. 199-217.