

**FACULDADE DE SÃO BENTO**  
**BACHARELADO EM FILOSOFIA**  
**TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO**

**DOUGLAS COLÁCIO**

**A RELAÇÃO ENTRE A BUSCA DO BEM COMUM E OS TIPOS DE  
GOVERNO SEGUNDO A *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES**

**SÃO PAULO**

**2018**

[1]

**FACULDADE DE SÃO BENTO  
BACHARELADO EM FILOSOFIA  
TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO**

**DOUGLAS COLÁCIO**

**A RELAÇÃO ENTRE A BUSCA DO BEM COMUM E OS TIPOS DE  
GOVERNO SEGUNDO A *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES**

Monografia apresentada no curso de Bacharelado em Filosofia da Faculdade de São Bento, como requisito parcial para a obtenção do título de bacharel em Filosofia.

**Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dra. Rachel Gazolla de Andrade**

**SÃO PAULO**

**2018**

[2]

**DOUGLAS COLÁCIO**

**A RELAÇÃO ENTRE A BUSCA DO BEM COMUM E OS TIPOS DE  
GOVERNO SEGUNDO A *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES**

Monografia apresentada no curso de Bacharelado em Filosofia da Faculdade de São Bento,  
como requisito parcial para a obtenção do título de bacharel em Filosofia.

**Orientadora Prof<sup>ª</sup>. Dra. Rachel Gazolla de Andrade**

---

**Prof<sup>ª</sup> Dra. Rachel Gazolla de Andrade**

---

**Prof<sup>º</sup> Dr. Fernando Rocha Sapaterra**

---

**Prof<sup>º</sup> Me. Dom Camilo de Jesus Dantas**

**À Santa Mãe Igreja, à minha querida mãe Rosana, meu pai Luiz, meus irmãos, irmãs e toda família Colácio. Aos amigos de caminhada, à querida Diocese de Santo André e todo Povo de Deus.**

## **Agradecimento**

Agradeço primeiramente a Nosso Senhor Jesus Cristo, o Bom Pastor manso e humilde de coração, que tem permitido ao longo dessa jornada, grandes realizações em minha vida e na vida de meus familiares, e concedido tamanha força e coragem para chegar até aqui. A Nossa Senhora Aparecida e São João XXIII, os quais tenho contado com a constante intercessão.

Agradeço aos meus familiares, especialmente meus pais Luiz Colácio Filho e Rosana Aparecida Eliezer, meus irmãos e irmãs: Andréia, Luiz Neto, Ilton, Juliana, Adriana, André, Lilian, Jefferson, Amanda, Rafaela, a toda Família Colácio e Eliezer, com os quais sempre partilhei as lutas diárias da vida e que têm me dado forças para prosseguir sem desanimar.

À querida Diocese de Santo André e ao Seminário Diocesano, de modo especial à Casa de Filosofia, por ter me acolhido e acreditado em minha vocação, e à equipe de formação na pessoa de meu bispo, V.Exa. Revma. Dom Pedro Carlos Cipollini, meu reitor Pe. Dayvid da Silva, ao vice-reitor Pe. Hamilton Gomes dos Santos, ao meu pároco de pastoral Pe. Jean Rafael Eugênio Barros e ao meu maior exemplo de sacerdote Pe. José Silva. Aos meus irmãos seminaristas que de algum modo me auxiliaram na elaboração deste trabalho.

Por fim, agradeço à querida professora Dra. Rachel Gazolla que aceitou me orientar nesse trabalho de pesquisa, incentivando e auxiliando nos estudos. À Faculdade de São Bento, pelos excelentes professores e funcionário, aos amigos e companheiros de caminhada, e todos aqueles que de algum modo me estiveram comigo nesse caminho em que escolhi seguir.

**“A sociedade humana não estará bem constituída nem será fecunda a não ser que lhe presida uma autoridade legítima que salvguarde as instituições e dedique o necessário trabalho e esforço ao bem comum. Esta autoridade vem de Deus.”**

**(JOÃO XXIII – PACEM IN TERRIS § 46)**

## RESUMO

Na *Política* de Aristóteles, baseado nas acepções presentes nas *Éticas* (à *Nicômaco* e à *Eudemo*), encontra-se princípios práticos para uma vida feliz, onde os homens que vivam em comunidade possam buscar de modo geral o bem maior. Sendo os homens seres vivos políticos naturalmente e a cidade uma daquelas coisas que existe por natureza, a implementação de um tipo de *politeia*, deve buscar aquilo que permita a sociedade completar a sua natureza alcançando para cada indivíduo o melhor de todos os bens: a vida feliz, boa e autárquica, onde os cidadãos possam desenvolver plenamente o *logos* humano.

Nosso objetivo nesse trabalho de pesquisa é investigar em primeiro lugar o que seria esse bem maior, comum e social, se é possível alcançá-lo e por quais meios. Ao nosso entender, baseado no que disse Aristóteles na *Política*, esse bem é alcançado por meios específicos de uma forma de governo reta, em contra partida, esse bem maior será comprometido se essa *politeia* for degenerada, pois em lugar de buscar o que é de interesse comum, se buscará os interesses particulares. Essas degenerações podem ocorrer por múltiplos motivos e de diversas formas.

Queremos então, demonstrar essa dualidade entre os tipos de *politeia*: o que é essencial para seja justa e esteja em conformidade com a justiça absoluta, e onde erram as *politeias* que buscam apenas os interesses dos governantes ou dos grupos dominantes de uma *polis*.

## ABSTRACT

In Aristotle's *Politics*, based on the conceptions present in the *Ethics* (*Nicomachus and Eudemus*), to find the practical principles for a happy life, which men living in community generally may seek the greater good. Even men are naturally political beings and the city is one of those things that exist by nature, the implementation of a type of *polytheism*, must seek what allows society to complete its nature achieving each selfhood the best of all goods, a happy life, good and by themselves, whose citizens can fully develop the human *logos*.

Our goal in this research is, first of all, investigate what would be this greater good, commonly and socially, if it is possible to attain it whatsoever the means. In our opinion, based on what Aristotle said in *Politics*, that good is achieved by specific means and a straight form of government, in other hand, this greater good will be compromised if this *politeia* would be degenerated, account of seeking what is common interest, particular interests will be sought. These degenerations can occur for multiple reasons and in several ways.

We want, then, to demonstrate this duality between types of *politeia*: what is essential to be fair and in conformity with absolute justice, and where *politeias* are wrong only the interests of rulers or dominant groups of a *polis* are missing.



## NOTA BIBLIOGRÁFICA

Tomamos como referencia bibliográfica principal o Tratado da *Política* (em versão bilíngüe) com tradução de Antônio Campanelo Amaral e Carlos Gomes da Universidade Católica Portuguesa de Lisboa, editora Vega, publicado em 1998. Como obra de referência secundária, o tratado da *Ética a Nicômaco*, da Coleção Os Pensadores, editora Abril Cultural, com tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, publicada em 1973. Foi usado para consulta a ambos os textos em grego, o site da Perseus Digital Library (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>).

Também esclarecemos que por motivos técnicos e pelas divergências entre as transliterações presentes nas notas dos tradutores e também nos comentadores, com relação aos textos utilizados em grego, preferimos não acentuar os termos transliterados para facilitar o nosso estudo, que não tem como propósito uma análise filológica.

As abreviações referentes a essas duas obras serão:

- *Pol.* (*Política*)
- *EN* (*Ética a Nicômaco*)

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>I – AS RELAÇÕES NA COMUNIDADE POLÍTICA PARA A BUSCA DO BEM COMUM.....</b>	<b>13</b>
I.1 – A relação entre homem, cidade e regime.....	13
I.2 – O fim para o qual se constitui a cidade.....	14
I.2.3 – A natureza de um regime é buscar o Bem Maior.....	16
I.3 – O cidadão: governantes e governados.....	20
<b>II – A PRÁTICA DAS VIRTUDES NA BUSCA DO BEM SUPREMO.....</b>	<b>27</b>
II.1 – Regimes retos e os regimes desviados.....	27
II.2 - A relação entre a justiça, a virtude e a lei na <i>praxis</i> governamental.....	29
II.3 – A educação dos cidadãos e governantes para a virtudes cívicas.....	35
II.4 – A soberania da lei como fundamento de retidão.....	39
<b>III – OS REGIMES RETOS E OS SEUS DESVIOS.....</b>	<b>43</b>
III.1 – As causas de degeneração de uma forma de governo.....	43
III.2 – Um regime reto deve formar uma comunidade de amigos.....	47
III.3 – A monarquia e a aristocracia em oposição à tirania.....	49
III.4 – Igualdade e desigualdade na democracia e oligarquia.....	53
III.5 – O melhor regime possível.....	56
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>60</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>62</b>

## INTRODUÇÃO

Analisando o cenário político no contexto contemporâneo, percebemos um distanciamento da atividade política das constituições com relação aos princípios éticos e em decorrência disso, certo relativismo individualista que desprezou cada vez mais a noção de bem comum, ocasionando possíveis descasos com a jurisprudência dos governos, impulsionados muitas vezes por ideologias e opiniões vagas a cerca da noção de justiça aplicada na dinâmica governamental.

Aristóteles no tratado que tradicionalmente leva o nome de *Política*, desenvolveu princípios do que chamava de “ciência das coisas humanas” juntamente com as demais obras sobre *Ética (à Eudemo e à Nicômaco)*, possuindo muitos pressupostos polêmicos e de difícil compreensão, ainda sim, com temas que nos parecem logo a primeira vista, tão atuais quanto se tivessem sido escritos em nossos tempos.

Nesse tratado, há uma diversidade de temas passíveis de análise e debates, como as relações familiares, a escravatura, a crematística, a análise da pluralidade das constituições, os propósitos de uma cidade, a diversidade dos tipos de governo, as causas de retidão ou degeneração de uma constituição, os tipos de leis adequadas a cada tipo de cidade, assim como o povo que se encontra em cada cidade submetido a uma forma de governo, a sua construção histórica, os projetos educacionais da *polis*, a noção grega de justiça, entre tantos outros. Esses temas podem ser considerados tão atuais, que valeria a pena uma análise desse pensamento, que depois de muito ter influenciado a ciência e filosofia ocidental, foi gradualmente sendo deixado a mercê dos livros de história, não muito diferente do Brasil.

Nesse trabalho de pesquisa pretendemos investigar a forma como Aristóteles compreende em primeiro lugar no que consiste esse bem comum, se é possível alcançá-lo e por quais meios, relacionando-o com as formas de governo e tendo como polo norteador à noção de justiça absoluta que ordena os meios de alcançar esse propósito. Ao nosso entender, esse bem comum social, o bem da *polis*, só é plenamente alcançado pela *praxis* governamental de um regime justo e reto, e que tenha como meta esse objetivo. Como isso não se verifica em todas as cidades, para alcançar esse objetivo dentro das possibilidades de uma *polis*, os magistrados devem formular leis que orientem a boa educação dos cidadãos e dos governantes no intuito de ordenar a prática de hábitos virtuosos e da divisão de funções administrativas. Analisaremos, portanto, como as formas de governo ordenam a vida social de

uma cidade e os meios que devem ser usados ou evitados para alcançar o fim último: o que os torna justos, e se são injustos onde erram.

O problema que tomamos como ponto de partida, é a passagem de Aristóteles na *Política*, Livro III 1279a 16-20, onde o estagirita explica que regimes retos são aqueles que se propõem a atingir o interesse comum na perspectiva da justiça absoluta, em contrapartida, os regimes que apenas atendem aos interesses dos governantes ou de grupos dominantes são desviados e corruptos, por vezes chegando até mesmo a serem despóticos. Basicamente o impasse encontra-se na conformidade e na desconformidade que esses regimes possuem em relação à noção de justiça absoluta, na medida em que se propõe a atingir o que o filósofo entende por bem comum.

Como há esse antagonismo nos propósitos das várias constituições, começamos no Capítulo I por entender as relações entre a organização dos homens em uma comunidade política com o bem comum enquanto propósito da sociedade. No Capítulo II, explicando preliminarmente as divisões entre os seis tipos de governos citados por Aristóteles, expondo alguns princípios que ao nosso entender, são elementares para que um regime seja de fato justo, ou busque pelo menos o melhor na medida em que for possível: as virtudes, a educação e a soberania da lei. Por fim, no Capítulo III, vamos analisar comparativamente as diferentes constituições, buscando compreender como elas divergem quanto aos propósitos a serem alcançados, se são os interesses da *polis* ou se são os interesses particulares, ou de grupos dominantes.

Não temos pretensões ambiciosas: nosso propósito é fazer uma reflexão sobre alguns pontos quanto às práticas humanas no tocante ao nosso comportamento cívico, ou seja, enquanto somos membros de uma sociedade, o que fazemos para contribuir com ela e com o seu desenvolvimento, até onde estamos focados em uma vivência egoísta, entendida para Aristóteles como “amar-se mais do que se deveria” e por isso, “é justamente condenável” (*Pol.* II 1263b). A sociedade sendo um todo de iguais, e exigindo que todos se empenhem na busca do que é melhor para todos e não somente no que é bom para si; não que cuidar do que é nosso, de nossa família e dos amigos mais próximos seja algo ruim, mas que a busca do que é melhor para a sociedade deve ser sempre mais louvável.

## CAPITULO I – AS RELAÇÕES NA COMUNIDADE POLÍTICA PARA A BUSCA DO BEM COMUM

### I.1 – A relação entre homem, cidade e regime

Que o homem seja um animal político, isso é bem claro na filosofia política de Aristóteles. O filósofo desenvolve ao longo do tratado sobre a *Política*, sua tese sobre o homem enquanto um ente de relações que se agrega a uma comunidade (*koinonia*) pela necessidade natural, o que o torna um “ser vivo político por natureza” (*anthropos physei politikon zoon*)<sup>1</sup>. Os homens estabelecem esses tipos de relações, pois há entre eles uma partilha de valores comuns que buscam os mesmos objetivos. Eles necessitam uns dos outros e assim formam primeiramente uma família e delas as aldeias ou vilarejos (*Pol. I 1252b 10-15*)<sup>2</sup>, mas todas essas comunidades primárias ainda não são, no entender do filósofo, autossuficientes. A comunidade considerada por ele como autárquica e autossuficiente é a *polis*, uma comunidade de vilarejos que garante aos homens não apenas a subsistência daquilo que também é necessário ao corpo, mas a possibilidade de uma vida boa e próspera, possibilitando o pleno desenvolvimento humano do *logos*, como apontaremos mais adiante.

Essas estruturas administrativas estabelecidas procuram zelar pela condução social como uma espécie de mediação entre os homens, todavia a cidade possui não apenas uma função mediadora de conflitos, mas uma dimensão mais fundamental. A sua estrutura governamental, isto é, a sua forma de governo, é uma ordenação criada para cuidar de todas as suas partes, que abrange tanto a burocrática, como a social, cultural, educacional, militar, religiosa, entre outras, para que ela alcance aquilo que é considerado o melhor para todos. Como há entre os cidadãos um propósito em comum e uma concepção de justiça para a busca desse objetivo, é necessário um laço de amizade entre os concidadãos que unifique a *polis* na busca desse propósito, algo essencial para a vida em sociedade.

Levantamos, portanto uma pergunta: será possível alcançar tais objetivos? Sendo a forma de governo que ordena a dimensão social da vida na *polis*, será por intermédio dela que poderiam ser alcançados esses fins. Como nota Aristóteles: “Temos que determinar, em primeiro lugar, para que fim se constitui a cidade e quantas são as formas de governo,

---

<sup>1</sup> *Pol. I 1253a 5*

<sup>2</sup> \*ARISTÓTELES. *Política (edição bilíngüe)*. Trad. Antônio Campanelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

relativas ao homem e à vida em comunidade” (*Pol.* III 1278b 15). Trata-se de identificar o objetivo para o qual a cidade se constitui, o modo dos regimes se empenharem nessa busca e como isso interfere na vida dos cidadãos.

Na passagem da *Política* III 1279a 16-20 encontramos a seguinte exposição:

...os regimes que se propõem atingir o interesse comum são retos (*orthos*), na perspectiva da justiça absoluta; os que apenas atendem aos interesses dos governantes são defeituosos (*parekbaseis*) e todos eles desviados dos regimes retos. São despóticos, mas a cidade é uma comunidade de homens livres.

Há aqui uma divergência quanto aos propósitos na busca desse objetivo no tocante às formas de governo: ambos possuem algum objetivo, ainda que opostos, o interesse comum para os regimes retos (*orthos*), e os interesses particulares para regimes “desviados” (*parekbaseis*). O que distingue claramente essa divergência entre um e outro é a conformidade ou desconformidade com a noção justiça absoluta (*aplos dikaion*), e que tem como meta o interesse comum (*koine sypheron*). Nossa intenção diante deste quadro é tentar compreender o que é necessário para um regime ser justo de modo que a cidade possua um elemento que a distingue das outras, isto é, a virtude política ou virtude cívica (*arete politike*), que voltado para o interesse comum, aproxima-se da noção de justiça absoluta.

## **I.2 – O fim para o qual se constitui a cidade**

A definição de cidade para Aristóteles possui uma dimensão teleológica exposta no início da *Política*, em I 1252a 1-5<sup>3</sup>, quando afirma que o homem enquanto um ente de relações vive numa “comunidade de cidadãos” (*koinoniam politike*) que visa “o maior de todos os bens” enquanto objetivo subjacente a uma comunidade política:

Observamos que toda a cidade é uma certa forma de comunidade e que toda comunidade é constituída em vista de algum bem. É que, em todas as suas ações, todos os homens visam o que pensam ser o bem. É, então, manifesto que, na medida em que todas as comunidades visam algum bem, a comunidade mais elevada de todas e que engloba todas as outras visará o maior de todos os bens. Esta comunidade chamada cidade, aquela que toma a forma de uma comunidade de cidadãos.

---

<sup>3</sup>\* ARISTÓTELES. *Política (edição bilíngüe)*. Trad. Antônio Campanelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

Desde que esse bem seja um bem em si mesmo, parece não haver divergência entre buscá-lo para si e para a comunidade, como nos diz Richard Bodéüs: “não existe nenhum conflito de princípio entre as aspirações do indivíduo e as do Estado (cidade) desde que o fim último de ambos seja formalmente idêntico. Os conflitos surgem apenas de uma diferença na maneira de conceber materialmente esse fim”<sup>4</sup>.

O homem, diferentemente dos demais seres vivos e animais gregários, possui o *logos* (*Pol.* I 1253a 10). Esse *logos* concede ao homem a racionalidade e linguagem, não apenas para falar articuladamente ou de poder se comunicar, mas de enunciar premissas, estabelecer argumentos e proferir discursos, sendo ele o único animal capaz de compreender valores, sentir o bem e o mal, comparar o certo e o errado, distinguir o justo e o injusto. É na comunidade que se torna possível vivenciar esses sentimentos, seja na família, seja na cidade (*Pol.* I 1253a 16). Segundo Francis Wolff, o *logos* permite aos homens estabelecerem relações comunitárias por partilharem desses sentimentos com os iguais; percebendo naturalmente esses valores comunitários, o homem os expressa por meio desse instrumento específico, o *logos*<sup>5</sup>.

A comunidade política é o local por excelência para se alcançar essa plenitude humana, por ser entendida como um conjunto de “cidadãos suficiente para viver em autarquia” (*Pol.* III 1275b20), além da possibilidade de vivenciar o que Aristóteles entende por justiça e a virtude. Não formar comunidade seria para o homem contrário a sua natureza, pois aquele que não possui nem lar, nem lei, nem cidade “será um decaído ou um sobre-humano... comparável à peça isolada de um jogo” (*Pol.* I 1253a 1-5), não estando associado em nenhuma comunidade, o homem não alcançará a plenitude de seu *logos*. Tendo naturalmente a necessidade de outros, constitui aquelas comunidades menores conforme já dissemos, e por fim a cidade, um todo composto de partes: “A cidade é, pois, uma realidade composta, da mesma maneira que o são todas as outras coisas que, não obstante possuírem diferentes partes formam um todo composto... uma cidade é, por assim dizer, um composto de cidadãos” (*Pol.* III 1274b 38-39).

Cronologicamente sendo a última das comunidades, a cidade é entendida pelo filósofo ontologicamente como a primeira, pois ela dirige o *logos* humano no seu desenvolvimento para o melhor: “como o homem é o melhor dos animais quando atinge o seu

---

<sup>4</sup> Bodéüs. *Aristóteles: a justiça e a cidade*. Edições Loyola: São Paulo, 2007. Pg. 14-15.

<sup>5</sup> Wolff. *Aristóteles e a política*. Discurso Editorial: São Paulo 1999. Pg. 89.

pleno desenvolvimento, do mesmo modo, quando afastado da lei e da justiça, será o pior” (*Pol.* I 1253a 30). Se o homem não possuir virtudes, se apenas se deixa levar pelas paixões, deve ser considerado a “criatura mais ímpia e selvagem e a mais grosseira de todas” (*Pol.* I 1253a 35), não sendo capaz de desenvolver plenamente o seu *logos* e nem ser plenamente um ser vivo político. A cidade, portanto, torna-se a comunidade maior e mais perfeita, a mais completa e que deve buscar naturalmente o melhor dos bens, permitindo aos cidadãos o máximo de desenvolvimento.

Uma *polis* voltada para um fim essencial à vida humana necessitará de certa harmonia que será estabelecida pela lei enquanto certa medida de equilíbrio entre as partes, como explica Lima Vaz:

O aparecimento e desenvolvimento da ideia de sociedade política caminham em estreita interrelação com a formação da ciência do *ethos*. A matriz conceitual é representada pela ideia de lei (*nomos*), que deve permitir o estabelecimento de uma proporção ou correspondência (*analogia*) entre a lei ou a medida (*metron*) interior que rege a *praxis* do indivíduo, e a lei da cidade que é propriamente *nomos*, e deve assegurar a participação equitativa (*eunomia*) dos indivíduos no bem que é comum a todos e que é, primeiramente, o próprio viver-em-comum<sup>6</sup>.

Sendo o governo (*politeuma*) elemento supremo de uma cidade (*Pol.* III 1279a 25), e a justiça como ordem da cidade consistindo no discernimento do que é justo (*Pol.* I 1253a 39-40), caberá aos governantes de cada regime administrar a organização da vida social por meio de leis como uma medida reguladora da *praxis* dos indivíduos de uma sociedade.

### **I.2.3 – A natureza de um regime é buscar o Bem Maior**

Alcançar o seu fim, para a cidade, é cumprir plenamente com a sua natureza<sup>7</sup>. No início da *Ética a Nicômaco*, em I 1094a<sup>8</sup>, Aristóteles diz que “toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer” e que, “o bem é aquilo

---

<sup>6</sup> Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. Edições Loyola. São Paulo, 3ª Ed. 2000. Pg. 135.

<sup>7</sup> Sobre o termo natureza aqui empregado, Aristóteles entende como “processo de gênese de uma coisa” que “se encontra completo” (*Pol.* I 1252 b 38), assim como no livro V da *Metafísica*, onde o filósofo destaca suas definições de natureza, e explica que natureza sempre é em referencia aos “seres naturais” “que são ou que se geram naturalmente”, possuindo matéria e forma (*Met.* V, 1015a 1-10), no caso da cidade a matéria é o conjunto de cidadãos e a forma é o regime; além disso, pode ser entendido também como causa que “significa o fim, quer dizer, o propósito da coisa” (*Met.* V, 1013a 33), nesse sentido a natureza da cidade é a sua causa enquanto propósito.

<sup>8</sup> \*ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.



a que todas as coisas tendem”. Essa dimensão teleológica da filosofia política de Aristóteles permite-nos compreender que as ações dos homens sempre visarão o que pensam ser o melhor, tomando-o como um fim a ser alcançado. Desse modo eles tendem para essa finalidade tanto na vida individual como na vida em comunidade.

Se cada homem busca um bem que lhe pareça ser o melhor para si, haverá necessariamente uma hierarquia e uma diversidade de bens, há bens que não são fins em si mesmo, mas meios em vista de outros. Ursula Wolf explica que se admite em Aristóteles uma diversidade de bens distintos, como evidenciado pelo fato de que os homens sempre têm em mira “um bem qualquer”, não especificando a princípio que bem é esse<sup>9</sup>. Aristóteles assimila esses bens aos fins para o qual todas as coisas tendem enquanto princípios de ação, ou seja, o que a arte, a investigação, a ação ou a escolha tem como propósito. Todavia esses bens não são fins em si mesmo: “Se há muitos fins, mas nós aspiramos a diversos fins apenas por causa de outras coisas, então, como diz Aristóteles, não são *teleion* (fim último, perfeito, completo)”<sup>10</sup>.

Mas existe um bem que é desejado por todos os homens, um fim que é por si mesmo o melhor, diz Aristóteles na *Ética a Nicômaco* I 1094a 17 e 22<sup>11</sup>: “Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim... evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem”. O melhor dos fins almejados pelo homem é a felicidade (*eudaimonia*)<sup>12</sup> e a vida boa (*eu zen*)<sup>13</sup> (*EN*. I 1095a 20), e no que diz respeito à comunidade de cidadãos a autossuficiência (*autarkeia*) (*Pol.* I 1253a 1). Para o estagirita, fim (*telos*) e bem (*agathon*) se equivalem, e a virtude de uma comunidade política, assim como a natureza de um regime justo, consiste em buscar o melhor de todos os fins. Daí a sua relevância ontológica, ou seja, sua essência.

Na passagem do livro V da *Ética a Nicômaco*, em 1129b 19-20, a *eudaimonia* é apresentada pelo filósofo como justiça para a comunidade política: “chamamos justos aqueles

---

<sup>9</sup> Ursula Wolf. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Edições Loyola. São Paulo, 2010. Pg. 31.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> \*ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

<sup>12</sup> A tradução de *eudaimonia* pelo conceito moderno de felicidade segundo David Ross é imprópria, pois não indica com exatidão a ideia de uma atividade como no pensamento peripatético, mas de um estado de sentimento ou um mero prazer, sendo preferível no seu entender o termo “bem estar”. Como a maioria dos comentadores opta por “felicidade”, preferimos o uso deste, e em certos momentos usaremos também “bem-estar”. Cf. Ross, David. *Aristóteles*. Dom Quixote: Lisboa 1987. Pg. 196.

<sup>13</sup> Ursula Wolf explica que para Aristóteles, a *eudaimonia* ou a bem-aventurança, que equivale ao bem estar de David Ross, é um fim último enquanto o melhor dos bens, pois se trata do *eu zen kai pratein* (bem viver, bem-portar-se, bem agir e bem conter-se). Cf. Ursula Wolf, 2010. Pg. 28.

atos que pretendem produzir ou preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a compõe”. Segundo Marcelo Perine, esse bem humano é como uma obrigação de cada homem, e define a sua essência enquanto propósito para o qual existe:

E, com base no que poderíamos chamar de metafísica cosmológica da finalidade, ele (Aristóteles) apresenta a felicidade como um dever, porque o homem só é feliz quando realiza o fim para o qual existe, o fim que lhe prescreve a razão. Com efeito, a tarefa de um ser é aquela para a qual ele foi feito e que, sendo o seu fim, define a sua essência<sup>14</sup>.

Podemos compreender, portanto, a *eudaimonia* como uma atividade, uma ação ou *praxis* procurada por si mesma e nunca como um meio em vista de outra coisa (*EN. I 197b 1*), devendo ser uma ação própria da alma racional, por se tratar de uma espécie de atividade para a qual tende a virtude, geral ou particular, num estado de ser e agir virtuosamente, (*EN. I 198b 30 e 35*), como explica Carnes Lord: “a felicidade ou o bem humano pode definir-se como a atividade da alma de acordo com a excelência ou virtude (*arete*) e, se há várias virtudes, de acordo com a melhor mais perfeita”<sup>15</sup>.

Esse estado de ser e agir virtuosamente, podemos chamá-lo de uma atividade eminentemente política por se tratar do bem humano, que se reflete na autossuficiência e na vida boa, isto é, no bem maior e mais perfeito para a sociedade. Segundo Aristóteles, como a cidade é formada a princípio para assegurar a vida a partir de várias aldeias, é considerada como uma comunidade completa que subsiste para atingir o seu máximo de autossuficiência assegurando a vida boa (*Pol. I 1252b 27-30*). A noção de autossuficiência enquanto um desejo comum é introduzida aqui como algo que segue a *eudaimonia*; por isso diz Ursula Wolf: “Se o melhor dos bens, a *eudaimonia*, é *telein* e autárquico, deve, portanto realizar nossas aspirações humanas”<sup>16</sup>.

Por autossuficiência, Richard Bodeüs entende o nível adequado de prosperidade que a cidade atinge, não apenas no sentido material, mas de toda dimensão do desenvolvimento humano que possibilita aos homens as melhores condições para vida em sociedade, assegurando tudo o quanto for necessário não somente para viver, mas viver bem, usufruindo

---

<sup>14</sup> Perine. *Quatro Lições sobre a Ética de Aristóteles*. Edições Loyola. São Paulo, 2006. Pg. 13.

<sup>15</sup> “la felicidad o el bien humano puede definirse como la actividad del alma de acuerdo com la excelencia o virtud (*arete*) y, si hay varias virtudes, de acuerdo com la mejor y más perfecta” (Carnes Lord. STRAUSS. CROPSEY. *Historia de la filosofía política*. Fondo de cultura económica. México. 1993. Aristóteles. Pg. 128.

<sup>16</sup> Ursula Wolf, 2010. Pg. 34.

de tudo o que possui numa vida feliz (*eudaimona bion*): “a cidade permite não apenas atingir a prosperidade (tudo o que é necessário à vida), mas também atingir a felicidade, uma vez que a prosperidade tenha sido adquirida”<sup>17</sup>.

Na *Ética a Nicômaco* I 1094b 7-10, encontramos a seguinte passagem:

Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados.

Desse ponto de vista, a autossuficiência é para a vida em comunidade o maior e melhor de todos os bens alcançáveis como lemos na *Política* I 1253a 1: “a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e a autossuficiência é, simultaneamente, um fim e o melhor dos bens”. Essa é a natureza e a finalidade de uma cidade, o fim para o qual ela se constitui: alcançar o melhor dos bens para os homens em sociedade; e será também a natureza e a finalidade do regime por definir a sua função enquanto uma prática para o bem social. Quando a cidade for autossuficiente, os cidadãos necessariamente serão felizes e conseqüentemente viverão bem.

A vida boa, a felicidade e a autossuficiência são, portanto, os elementos de interesse comum dos cidadãos, e é em vista disso que eles orientam toda atividade cívica. A comunidade de marinheiros, por exemplo, tem como objetivo comum a navegação segura. Um regime que por sua vez, tem como objetivo o bem estar social deve orientar toda a sua atividade em vista dessa utilidade comum, como nos diz o filósofo na *Política*. III 1278b 20-29:

Apesar de não carecer de auxílio mútuo, os homens desejam viver em conjunto; também é verdade que estão unidos pela utilidade comum, na medida em que, a cada um, corresponde uma parcela de bem estar. Este é o fim principal, quer da comunidade quer de cada indivíduo. Mas os homens também se reúnem e mantêm a comunidade política, pura e simplesmente, para viver; por isso já existe um elemento valioso no simples viver... parecem encontrar na vida uma espécie de felicidade e doçura natural.

---

<sup>17</sup> Bodeüs, 2007. Pg. 47.

Torna-se evidente que a vida política do homem em sociedade na busca de seu fim é regulamentada pela noção de bem em conformidade com a justiça. A lei justa deve, portanto, indicar os melhores meios e a justa medida para se chegar à felicidade, à autossuficiência e à vida boa, garantindo por meio do poder político virtuoso que tais fins sejam assegurados a todos os indivíduos participantes dessa comunidade, como explica ainda Richard Bodeüs, “não apenas uma economia próspera, mas os meios de usufruí-la do melhor modo”<sup>18</sup>.

### **I.3 – O cidadão: governantes e governados**

Tomando o fato de que é função da autoridade política (*arke politike*) ordenar a cidade e o regime na busca do bem comum, Aristóteles diz na *Política*. III 1278b 8-10 que “um regime pode ser definido como a organização da cidade no que se refere a diversas magistraturas e, sobretudo, às magistraturas supremas”, referente a essa exposição, colocamos a seguinte questão: “quem deve ter a supremacia na cidade? A multidão, os ricos, os notáveis, o melhor de todos, ou um tirano?” (*Pol.* III 1281a 11). Essa indagação pode ser compreendida da seguinte forma: “quem governa e como governa. Com base no primeiro critério, as constituições podem ser distinguidas conforme o poder resida numa pessoa (monarquia), em poucas (aristocracia) e em muitas (*politeia*). Com base no segundo, as constituições podem ser boas ou más”<sup>19</sup>. Segundo o filósofo, a classificação das formas de governo tem como base a quantidade de governantes e, sobretudo, a qualidade da forma governo.

Segundo Richard Bodéüs, partindo da ideia de que a cidade é algo natural e o homem um ser naturalmente político, é preciso compreender que há nele uma autoridade natural para comandar, de que ele foi feito naturalmente para exercer uma autoridade política e instituir assim a ordem que responde ao fim último de toda associação<sup>20</sup>. A dificuldade, porém, é a quem atribuir autoridade política em uma cidade, para ela ser conduzida ao seu melhor fim enquanto uma comunidade de homens livres. Para isso é preciso admitir que haja uma relação entre os que possuem autoridade para comandar (*arke*) e os que obedecem (*Pol.* I 1254 a 20-30).

Como se observa, Aristóteles destaca, no início do livro I da *Política*, que há diferentes formas de autoridade dentro das mais variadas esferas da vida comunitária: (1) A autoridade do marido e do pai sobre a esposa e sobre os filhos é uma relação de poder

---

<sup>18</sup> Bodeüs, 2007. Pg. 47.

<sup>19</sup> Bobbio. *A teoria das formas de governo*. UnB. 10ª Ed. 2001. Pg. 56.

<sup>20</sup> *Ibidem*. Pg 50.

patriarcal e doméstico, em vista do bem comum dos membros desta casa; (2) A autoridade do senhor sobre os seus escravos é uma relação despótica de autoridade natural, na qual o senhor é naturalmente senhor e o escravo naturalmente escravo; (3) O monarca possui um poder do tipo absoluto e soberano e governa sozinho em vista do bem de todos; (4) O governante é aquele que “toma a função ora de mandar ora de obedecer”, mas sempre em vista do bem de todos. A divisão de funções é basilar em toda forma de comunidade, mas a função de governar, para o estagirita, exige critérios.

Como há no homem essa autoridade política natural, para Francis Wolff a pergunta “quem governa?” parece indicar de princípio qual a intenção desse governante:

Todo regime político supõe, portanto, um entrosamento entre todos os poderes (quem faz o quê?, quem decide a respeito de quê?, quem obedece a quem?), mas é em última instância, a resposta à pergunta ‘*quem governa?*’ que parece bastar para definir um regime<sup>21</sup>.

Pelo fato de, na cidade, todos os cidadãos partilharem da igualdade e da liberdade, parece justo que todos devam participar de algum modo da administração pública: “sempre que esse governo esteja fundado na base da igualdade e completa semelhança dos seus cidadãos, estes consideram justo governar por turnos... que os cargos fossem desempenhados em alternância” (*Pol.* III 1279a 8-10), e por isso a constituição de Sólon, por exemplo, permitia certa participação de todos os homens livres nas decisões da *polis* sem necessariamente atribuir às maiorias o governo em absoluto<sup>22</sup>. Considerar O cidadão dessa forma depende da sua definição exposta no início do livro terceiro.

O cidadão (*polites*), para Aristóteles, como é de nosso interesse, deve ser entendido num sentido amplo (*polites aplos*) e não em sentido relativo: “Procuramos definir o cidadão em absoluto, ou seja, aquele que não é desqualificado por nenhuma das deficiências que já vimos” (*Pol.* III 1275a 20). Dentre os motivos que não são suficientes para caracterizarem a cidadania são: tomar exclusivamente a cidadania própria de um regime específico; a residência no território, pois do contrário, metecos e escravos seriam cidadãos; também não

---

<sup>21</sup> Wolff, 1999. Pg. 106.

<sup>22</sup> No livro II, Aristóteles inicia uma análise das constituições mais conhecidas na história da *Hélade*, elencando as características positivas e negativas de cada uma. Citando a constituição de *Solón*, demonstra como ele, considerado um sábio legislador, iniciou um processo democrático em Atenas, permitindo que os cidadãos participassem dos tribunais e elegessem magistrados, mantendo, porém, as magistraturas com cidadãos notáveis e ricos. (*Pol.* II 1273 b 1ss – 1274 a 1-20).

são cidadãos aqueles que têm direito de abrir processos judiciais, pois os não-cidadãos também podem fazê-lo, como no caso dos metecos que possuem contratos com a cidade; nem mesmo as crianças ou os jovens que são considerados cidadãos incompletos, e os anciãos que já estão dispensados das funções cívicas (*Pol.* III 1275a 5-15)<sup>23</sup>.

Essa noção de cidadania é relativa a cada regime e, por isso, o filósofo busca compreendê-la como aplicável a todas as formas de governo, definindo-a do seguinte modo: “não há melhor critério para definir cidadão, em sentido estrito, do que entender a cidadania como a capacidade de participar na administração da justiça e no governo” (*Pol.* III 1275a 23). Aristóteles toma como princípio a compreensão de cidadão num regime democrático, pois numa democracia, todos os homens livres da cidade são considerados cidadãos com o direito de participar da administração da cidade, o que não ocorre em outros regimes, em que o cidadão é entendido de outra forma e nem todos os homens possuem as mesmas condições de acesso às magistraturas, mas uma coisa é fato: em um regime, qualquer que seja, somente aquele com status de cidadão tem acesso às magistraturas, mesmo que nem todos homens livres sejam considerados cidadãos<sup>24</sup>.

Jorge Martínez Barrera explica que, segundo Aristóteles, possui a cidadania aqueles com o direito e a ‘capacidade’, ‘faculdade’, ‘competência’, ‘aptidão’ para deliberar nas decisões das assembleias, nos cargos públicos e nas magistraturas diversas, e destaca que sua virtude própria é a *ekousia* (*Pol.* III 1275b 17)<sup>25</sup>. Todavia, como as magistraturas divergem em cada regime e pela ausência de um nome ou termo que definam especificamente essas magistraturas, Barrera explica que o filósofo as denominou ‘magistraturas indefinidas’, o que não quer dizer que sejam magistraturas desconhecidas, apenas que divergem em cada cidade e em cada regime. Cidadão é, portanto, todo aquele que possui condições de participar das

---

<sup>23</sup> Ver também: Barrera. *Ciudadanía y Representación Política en Aristóteles*. Revista *Revista Hypnos* – nº7, 2001, 2º sem. Pg 139.

<sup>24</sup> Sobre a situação dos não-cidadãos: as mulheres em relação à cidadania, Aristóteles não faz referências específicas, apenas destaca sua submissão ao homem da casa (*oikonomikon*), quando fala das diversas constituições no livro II, apresenta regimes em que as mulheres até possuem certa participação na cidade, mas também não com o status de cidadania, pois a cidadania diz respeito, no entender de Aristóteles, como uma capacidade específica dos homens livres. Por isso Rostovtzeff inclui as mulheres no grupo dos não-cidadãos, assim como os metecos e escravos. (Rostovtzeff. *História da Grécia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 2ª Ed.1977. Pg 178-179). Ver também Francis Wolff. 1999. Pg. 131.

<sup>25</sup> Barrera, *Hypnos*. 2001, 2º sem. Pg. 141.

magistraturas indefinidas<sup>26</sup>, em outras palavras, que possuam virtudes cívicas para exercer cargos públicos.

Se pensarmos no que diz Aristóteles nos capítulos X e XI do livro terceiro, tomemos como exemplo o problema de como se assenta as concepções de igualdade e desigualdade da oligarquia e democracia quando a participação dos cidadãos nas magistraturas e cargos públicos. Para os primeiros, os ricos e bem nascidos são os melhores e mais virtuosos, e por isso, desiguais em tudo, cabendo a eles por justiça governarem. Na democracia, todos são iguais indistintamente, e por isso todos devem possuir os mesmos direitos de acesso às magistraturas e aos tribunais. Mas, para o filósofo do Liceu, ambos incidem em erro por compreenderem as noções de justiça e cidadania com princípios relativos, os desiguais num único aspecto, riqueza e nascimento sejam desiguais em tudo, e os iguais num aspecto, liberdade e igualdade sejam iguais em tudo. A atribuição de funções no governo não pode se pautar nesses princípios.

Lembremos ainda da ideia grega de que o governo não deve ficar restrito nas mãos de uma única pessoa; muitos reis, por exemplo, possuíam magistrados, e distribuíam cargos administrativos aos seus súditos<sup>27</sup>. Aristóteles emprega então, a noção de justiça distributiva, importante em sua filosofia política para explicitar como deve ser feita essa repartição de poderes no contexto da *polis*, como diz Francis Wolff: “já que cada regime é definido por certa repartição dos cargos e poderes, para saber qual é o melhor regime, parece natural perguntar-se qual é a sua justa distribuição do poder”<sup>28</sup>.

Aristóteles, na *Política* entre III 1281b à 1282a 40, explica que, sendo todos os cidadãos semelhantes, a melhor alternativa seria deixar que o povo seja soberano e tenha supremacia nos assuntos de maior relevância, não sendo um juiz, nem um membro da assembleia ou conselheiro que tenha a autoridade, mas sim o tribunal, o conselho, e a assembleia popular, pois “cada cidadão isolado julga de maneira imperfeita”, contudo mesmo não possuindo muitas qualidades separadamente, quando reunidos podem ser melhores do que

---

<sup>26</sup> Explica Jorge Martínez Barrera, que cidadão é aquele que pode e que possui condições de exercer cargos deliberativos, nas magistraturas. Cf. Barreira, Hypinos, 2001, 2º sem. Pg. 153.

<sup>27</sup> Vernant explica que, já na realeza palaciana havia uma hierarquia administrativa de mandatários do rei, que possuíam com o soberano um vínculo pessoal de submissão. Não eram funcionários do Estado, mas “servidores do rei”, possuindo funções específicas: “verifica-se no quando da economia palaciana, ao lado de uma divisão frequentemente muito grande das tarefas, de uma especialização de funções com uma série de fiscais e chefes de fiscalização, uma flutuação nas atribuições administrativas que se superpõem umas às outras, exercendo cada representante do rei, por delegação e em seu nível, uma autoridade que em princípio cobre sem restrição todo o campo da vida social” (Vernant, *As origens do pensamento grego*. Difel., Rio de Janeiro, 13ª Ed.2003. Pg. 27).

<sup>28</sup> Wolff, 1999. Pg. 104.

os poucos virtuosos, formando assim, um corpo virtuoso, onde cada um contribuindo com a sua parcela de “virtude e prudência” se tornarão melhores em “qualidades de caráter e inteligência”, aproximando-se daquele objetivo comum, confluindo com o que lemos em *Pol.* III 1287b 13: “se o homem virtuoso tem direito a mandar porque é o melhor, então dois homens de bem serão melhores do que um”.

A ideia de justiça distributiva elenca como critério para a repartição dos poderes numa sociedade, certas virtudes de cada cidadão. Eduardo Bittar explica que a justiça distributiva consiste no seu justo objetivo de proporcionar a cada qual aquilo que lhe é devido, dentro de uma razão de proporcionalidade participativa, ou seja, que a atribuição justa das funções e cargos num regime depende da virtude do regime e da proporção participativa dos cidadãos nessa virtude e a capacidade de exercerem funções públicas<sup>29</sup>. Contudo, ainda que todos os cidadãos, tomados no sentido apresentado por Aristóteles, têm o direito de participar nas decisões das assembleias, de exercerem funções públicas e terem acesso às magistraturas, não quer dizer que todos possuem a capacidade de deliberação para magistraturas supremas, dentre as magistraturas supremas, na *Política*. VI 1297b 35ss. Aristóteles cita pelo menos três consideradas essenciais: as magistraturas deliberativas, as executivas e judiciais; em VI 1321b ss. ele elenca múltiplas magistraturas que seriam necessárias para administrar bem uma cidade. Richard Bodeüs diz que na definição de cidadão, está implícita a sua “capacidade de exercer os poderes judiciário, deliberativo e executivo”<sup>30</sup>; essa capacidade, porém, não é necessária à todos em absoluto. Sendo assim, ainda resta-nos saber quem deve ter a suprema autoridade política ou exercer as magistraturas supremas.

Aristóteles elenca a necessidade de que os governos não tenham em vista os próprios interesses, mas o bem da comunidade em geral, por isso deve haver um governante virtuoso ou pelos menos alguns com reta intenção, e o acesso a essas magistraturas deve ser especificado pela legislação de cada cidade tendo como critério certa igualdade de caráter proporcional dos cidadãos nas virtudes necessárias para governarem. Governantes e governados, portanto, vão se definir por possuírem virtudes cívicas e certa capacidade para exercer governo na busca do bem comum, por intermédio das magistraturas deliberativas, administrativas ou executivas e judiciais, o que na leitura do filósofo é essencial para um regime, independente da forma de governo.

---

<sup>29</sup> Bittar. *A justiça em Aristóteles*. Almeida. São Paulo, 2016. Pg. 142.

<sup>30</sup> Bodeüs, 2007. Pg. 66.



De fato, nem todos devem ser tratados da mesma forma ou receber as mesmas atribuições. Numa comunidade de marinheiros, por exemplo, há funções distintas para cada membro de acordo com a sua capacidade e virtudes, e todos exercendo suas funções contribuem para o bem da comunidade, ou seja, navegarem com segurança. Eduardo Bittar explica que, “aos iguais é devida a mesma quantidade de benefícios ou encargos, assim como aos desiguais são devidas partes diferentes”<sup>31</sup>, ou seja, uma distribuição dos cargos que são atribuídos àqueles que possuem habilidades compatíveis com determinadas funções, visando à manutenção de um equilíbrio proporcional. Por isso a igualdade ou desigualdade em relação à riqueza, ao nascimento e à liberdade, não são os critérios de acesso às magistraturas, mas somente as virtudes cívicas.

Existindo qualidades específicas de cada cidadão, há, porém, características que são fundamentais para um governante em qualquer regime justo: “governantes e governados têm virtudes diferentes; enquanto o bom cidadão deve saber e poder governar assim como ser governado, a virtude do cidadão consiste em reconhecer a autoridade dos homens livres” (*Pol. III 1277b 13-15*). Quando no capítulo XII do livro terceiro, Aristóteles explica sobre a igualdade e desigualdade do acesso dos cidadãos às magistraturas, utiliza-se do exemplo do flautista conforme *Política III*, 1282a 35-40.

Se um tocador de flauta se destaca na sua arte, mas é inferior em nascimento e beleza; e mesmo que qualquer destas qualidades (nascimento e riqueza) seja um bem superior ao da arte da flauta; e mesmo que tais qualidades superem a arte da flauta numa proporção superior a que o melhor tocador de flauta supera os seus companheiros de arte; não obstante, é a ele que devemos dar as melhores flautas.

O acesso às magistraturas de um governo que vise o bem comum deve levar em consideração os méritos do cidadão e a sua superioridade em virtude sobre os demais na função a ser exercida: “a quem desempenha melhor o seu trabalho, deve ser dado o melhor instrumento” (*Pol. III 1282b 34*). Então se há um cidadão que supera os demais, pelos seus méritos, honra, temperança e prudência, independente de sua riqueza, seu nascimento ou em qualquer outro critério, parece que é a ele que devemos entregar os melhores cargos, a suprema autoridade política, ou as magistraturas supremas: “Aos que contribuem mais para este tipo de comunidade, cabe-lhes uma maior parte na cidade dos que aqueles que lhes são

---

<sup>31</sup> Bittar, 2016. Pg. 143.

iguais ou mesmo superiores em nascimento ou liberdade, embora inferiores em virtude cívica” (*Pol.* III 1281a 4-6).

Esse é princípio dos regimes retos: a monarquia é o governo do mais excelente; a aristocracia é o governo dos melhores; e o regime constitucional é o governo de todos, considerando que todos possuem de algum modo à virtude cívica, todos estes em vista do bem supremo. Como é tarefa do governo garantir que a cidade alcance plenamente o melhor dos fins, é também função do governante exercer segundo leis a ordem necessária para que o melhor dos bens seja assegurado indistintamente a todos os cidadãos; o que não implica necessariamente que todos os cidadãos participem igualmente de tudo na *polis*, mas que cada um contribua de acordo com as suas virtudes naquilo que exerce melhor, e todos em conjunto caminham na direção de uma vida feliz.

## CAPITULO II – A PRÁTICA DAS VIRTUDES NA BUSCA DO BEM SUPREMO

### II.1 – Regimes retos e os regimes desviados

Partindo do que assentamos no capítulo anterior acerca da organização social das *poleis*, Aristóteles pretende investigar se há um regime que cumpra melhor o fim almejado pela comunidade referente ao bem supremo, por isso a necessidade de uma análise dos vários tipos de regimes e constituições, e se existem vários tipos, quais são, quantos, e como diferem uns dos outros? (*Pol.* III 1278b 5-10). A nossa tarefa agora consistirá propriamente em explicar algumas diferenças nos tipos de *politeia*<sup>32</sup> e seu número, destacando alguns elementos que seriam essenciais para uma boa prática governamental em conformidade com a noção de justiça em sentido absoluto.

Aristóteles elenca seis formas de governos que podem ser classificados nessas duas categorias, retos (*orthos*) e desviados (*parekbaseis*). Para cada regime reto, há um regime que seja correspondentemente degenerado, ou seja, as constituições podem ser boas ou más, com a consequência de que às três primeiras boas se acrescentam e se contrapõe as três formas corrompidas, como se verifica na *Política*. III 1279a 43-40 e respectivamente 1279b 5-10.

Dentre as formas de governo por um só, chamamos realeza a que visa o interesse comum. Chamamos aristocracia à forma de governo por poucos (mas sempre mais que um), seja porque governam os melhores ou porque se propõe o que é melhor para a cidade e os seus membros. Finalmente quando os muitos governam em vista do interesse comum, o regime recebe o nome comum a todos os regimes: regime constitucional.

Os três desvios correspondentes são: a tirania com relação à realeza; a oligarquia em relação à aristocracia; a democracia em relação regime constitucional. A tirania é o governo de um só com vista ao interesse pessoal; a oligarquia é a busca do interesse dos ricos; a democracia visa o interesse dos pobres. Nenhum desses regimes visa o interesse da comunidade.

---

<sup>32</sup> O termo aqui usado por Aristóteles, “*politeia*”, possui um amplo sentido comum na língua grega, ela pode ser entendida como constituição no sentido de conjunto ou corpo de leis, como forma de governo (regime); e também, na filosofia aristotélica, como o regime constitucional, isto é, o governo onde todos os cidadãos de algum modo participam ou auxiliam nas decisões deliberativas das assembleias em vista do interesse comum. Norberto Bobbio, que translitera como “*politia*”, explica que o emprego do termo causa muita confusão entre os leitores por ser um termo “genérico, não específico” (Bobbio, 2001. Pg. 57).

O critério usado pelo estagirita para distinguir as formas de poder é referente ao número de governantes que partilham o poder, mas primordialmente os seus interesses, o que caracteriza a sua retidão ou o seu respectivo desvio. Para considerarmos um regime justo é preciso analisar seu grau de inclinação para o fim último já apontado, o regime que atinge plenamente a sua natureza. Disso podemos demonstrar uma hierarquia nas formas de governo ordenadas do melhor ao pior, do mais justo ao mais injusto, correspondendo mais ou menos ao interesse da comunidade: monarquia, aristocracia, 'politia', democracia, oligarquia, tirania. A adoção de um fim último, segundo Ursula Wolf, é o pólo fundamental normativo ou prático na busca de pleno desenvolvimento do *logos* humano, como uma sugestão inteligente para uma vida humana boa<sup>33</sup>.

As formas degeneradas de governo, por sua vez, comprometem os fins bons, pois visam interesses particulares e relativos de grupos dominantes ou de parcelas da sociedade. As causas de retidão ou degeneração levantadas por Aristóteles são referentes aos conflitos entre os vícios e as virtudes dos membros de uma comunidade, de modo especial dos governantes, acarretando a corrupção desse regime, seja ele qual for. Na *Ética a Nicômaco* I 1095b 15-35 à 1096a 1-10, por exemplo, Aristóteles destaca que há quatro estilos de vida, onde ressalta que os homens confundem o bem-estar ou a felicidade que é um bem em si mesmo, com os prazeres, as honrarias e as riquezas, e segundo ele não são bens em si mesmo, como nota David Ross:

O homem parece escolher de fato, quatro espécies fundamentais de vida. A maioria dos homens visam os prazeres, mas este constitui um fim para os escravos ou para as bestas. Os melhores visam à honra, e este é o objetivo da vida política, mas a honra depende mais de quem dá do que daquele que recebe... A honra parece ser procurada como forma de nos assegurarmos de nossa própria virtude... Alguns homens procuram também a riqueza, mas isto constitui um meio e não um fim. A vida contemplativa... Aristóteles tenta demonstrar ser ela constitutiva do fim mais elevado<sup>34</sup>.

Ao longo da *Política*, o filósofo tenta demonstrar que essa confusão quanto aos bens que se busca pode refletir-se em formas de governo corrompidas, desviando a cidade de seu propósito, e conseqüentemente causando possíveis revoltas e revoluções que dissolvem o

---

<sup>33</sup> Ursula Wolf, 2010. Pg. 27.

<sup>34</sup> David Ross, 1987. Pg. 196.

referido regime e ocasionando o surgimento de outro. É o caso de uma *politeia* em que diferentes classes sociais impõem seus desejos excessivos ou interesses subjetivos acima do bem comum, com noções de justiça meramente relativas e, por vezes, constituem um governo considerado despótico. Os governantes que agem assim desejam alcançar o prestígio social, garantir o status de riqueza, um maior acúmulo de bens, ou a fruição de uma vida repleta de gozo e sem obrigações à custa do povo. Entre os resultados desses excessos, encontramos: o ódio, a inveja e o desprezo entre os cidadãos dos mais diversos grupos ou classes sociais em decorrência das inimizades (*Pol.* IV 1295b 20-25). Na visão do estagirita, uma comunidade desse tipo não possuirá a fraternidade cívica entre os cidadãos e não será uma comunidade de amigos, razão suficiente para considerar regimes desse tipo como desviados. No livro V, Aristóteles destaca as causas de sublevações ou de revoltas, a maioria delas por causa dos vícios acima referidos: os homens vendo-se injustiçados, pela má distribuição de honras e riquezas e exaltam-se, vendo uns prosperarem mais do que outros (*Pol.* 1302 a 38-40).

Os prazeres, as riquezas e as honrarias, em si mesmos não são nem bons e nem maus, mas o modo como usamos deles é que ocasionará a retidão ou corrupção de um governo. Os homens preocupados em buscar as honrarias, as riquezas e os prazeres acabam transformando o sistema governamental em uma zona de conflitos, onde o grande perdedor será a própria cidade. Se ricos e pobres se digladiam pela soberania cívica, sobrepondo os interesses particulares acima do bem comum, deve haver um mecanismo corretor para as práticas contrárias ao bem supremo. Para Aristóteles, esse mecanismo será a educação, juntamente com a soberania de um corpo de leis bem formuladas, que estabeleçam modos possíveis de alcançar o bem comum por intermédio das virtudes cívicas, pois como explicado pelo estagirita: “importa mais uniformizar as ambições dos homens do que seus bens, e isto só pode ser feito graças a um sistema de educação fomentado pela lei” (*Pol.* II 1266b 30), como mostraremos adiante, sem esquecermos que o fundamento de bons ou maus governos depende desse núcleo aristotélico sobre as virtudes cívicas.

## **II.2 - A relação entre a justiça, a virtude e a lei na *praxis* governamental**

Como já dissemos, os regimes que se propõem atingir o interesse comum são retos na perspectiva da justiça absoluta, e de fato, para o filósofo, buscar esse bem como aponta Lima Vaz, consiste numa virtude política que supera o homem enquanto um princípio absoluto fundamental de sua ação, como medida que indica a perfeição:

A ideia do Bem como fim absoluto e transcendental da vida humana torna-se o *apex* conceitual, o princípio absoluto ou ‘anipoiético’ da ciência do *ethos*. Ela permite fundamentar a *praxis*, mostrando que sua primazia mensurante com relação ao objeto... refere-se por sua vez, à primazia de uma medida absoluta e perfeita<sup>35</sup>.

Que os regimes sejam governados por um, por poucos ou muitos é meramente relativo, porque o essencial é a prática daqueles atos que produzem ou preservam a felicidade para a comunidade política, ou seja, que busque esse bem transcende ao homem, enquanto esse mesmo bem é o princípio absoluto da *praxis* de uma vida humana.

Sendo que chamamos justos os atos que visam o bem comum da sociedade, a justiça e somente ela entre todas as virtudes é entendida por Aristóteles como fazer o que é vantajoso para o outro, visto que se relaciona com o nosso próximo (*EN*. V 1130a 3-5). Essa compreensão refere-se às práticas das boas ações e entende a virtude em sua completude, como vemos na *Ética a Nicômaco* V 1130a 8-13:

a justiça neste sentido não é uma parte da virtude, mas a virtude inteira; nem é seu contrário, a injustiça, uma parte do vício, mas o vício inteiro. O que dissemos põe a descoberto a diferença entre a virtude e a justiça neste sentido: são elas a mesma coisa, mas não o é a sua essência. Aquilo em relação ao nosso próximo, é justiça; como uma determinada disposição de caráter e em si mesmo, é virtude.

Essa compreensão de justiça enquanto absoluta não leva em conta os diversos entendimentos relativos das múltiplas formas de governo. Na democracia e na oligarquia, por exemplo, a causa de conflitos é a diferença na compreensão de igualdade, os notáveis se consideram absolutamente superiores enquanto os pobres pensam ser absolutamente iguais, e erram por compreendem justiça relativas em sentido absoluto. Para Richard Bodeüs:

a grande lição de Aristóteles é aqui a de expor a todos que a justiça – em outras palavras, o bem político – pode ser instituída sem reservas, em diferentes espécies de regimes constitucionais, e, portanto, não depende de modo algum

---

<sup>35</sup> Lima Vaz, 1993. Pg. 53.

do fato de que o governo seja monárquico (realeza), esteja nas mãos de poucos (aristocracia) ou de muitos (república)<sup>36</sup>.

Fazer o bem para o outro é algo louvável em qualquer regime; a virtude, por sua vez, será a justiça determinada em si mesma enquanto uma disposição de caráter (*héxis*) para a prática dessas boas ações, ou, como explica David Ross: “uma disposição resultante do desenvolvimento de uma capacidade, pelo exercício inerente a essa capacidade”<sup>37</sup>. Por esse motivo a justiça que preserva o bem comum de toda a sociedade é chamada de “*aplos díkaion*”, não tendo o governante como interesse o seu próprio bem, mas o bem em geral, o que não depende de nenhuma forma de governo, mas é aplicável em absoluto, como nos diz Eduardo Bittar: “justiça total consiste na observância da lei, no respeito do que é legítimo e que vige para o bem de todos. Este é o tipo próprio de justiça aplicável à vida política, organização de acordo com os ditames emanados do poder legislativo”<sup>38</sup>, desse modo é que são chamados virtuosos e excelentes aqueles atos que produzem e preservam uma vida feliz e autárquica como um bem para toda a sociedade.

Para Aristóteles, a lei se resume na regulamentação de toda a dimensão social da *polis*, enquanto busca o bem comum. Segundo Marcelo Perine, a “cidade é compreendida... como uma ordenação objetiva que possibilita, por sua forma de vida concreta e por suas leis, a realização da melhor forma de vida para os seres humanos”<sup>39</sup>. Sendo o governo compreendido pelo o filósofo como uma organização da cidade por intermédio de magistraturas, a justiça ordenará de modo equitativo o meio pelo qual a *praxis* governamental conduzirá o cidadão ao seu pleno desenvolvimento social. Esta equidade consiste em encontrar o justo meio na maneira de se comportar, como aponta Solange Vergnières, uma virtude em relação ao outro, tendo como principal característica a generosidade<sup>40</sup>.

Esse termo proporcional fundamenta a “virtude política requerida para a promulgação de decretos e para as decisões judiciárias”<sup>41</sup>, diz ainda Vergnières, implicando uma prática virtuosa e prudente por parte de um juiz, um magistrado ou governante. Para esclarecer melhor, o filósofo toma como exemplo um juiz: supondo um homem injustiçado e outro que

---

<sup>36</sup> O termo república, aqui empregado, é uma das possíveis traduções de *politeia*, como é o caso do celebre diálogo de Platão que leva o nome de República. (Bodeüs, 2007. Pg. 69).

<sup>37</sup> Ross, 1987. Pg. 200.

<sup>38</sup> Bittar, 2016. Pg. 135.

<sup>39</sup> Perine, 2006. Pg. 79.

<sup>40</sup> Vergnières, *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos e nomos*. Paulus. São Paulo, 1998. Pg. 211.

<sup>41</sup> *Ibidem*. Pg. 211.

tenha cometido uma injustiça, um assassinado e outro um assassino, o juiz, por intermédio de uma penalização ao segundo tenta estabelecer certo equilíbrio entre as partes (*EN. V 1132a 5-10*), esse equilíbrio, porém, não pode ser meramente numérico, ou uma justiça milimétrica, mas uma tentativa de equidade possível, pois se a injustiça diz respeito a um assassinato, essa justa medida da pena nunca será, de fato, justa.

Para Aristóteles, então, “procurar a justiça é procurar um meio-termo – e a lei, sem dúvida alguma, o justo meio” (*Pol. III 1287b 5*). Fundamentada nessa noção de meio-termo ou termo proporcional (*to meson*), a lei justa ordena o equilíbrio das partes com uma espécie de proporção, sendo uma igualdade de razões que, para o filósofo do Liceu, implica pelo menos quatro termos, isto é, a justiça e a injustiça, o injustiçado e o injusto. O juiz, como no exemplo anterior, estabelece um equilíbrio para que um não tenha em excesso e o outro menos do que se deve, mas que dentre uma igualdade de razões se encontre uma solução possível para a harmonia entre os iguais (*EN. V 1131a 15-30*). Por esse motivo, um meio-termo não deve ser considerado entre o muito e o pouco, mas será o proceder mediano, e o proceder médio é aquele que não permite nem o muito nem o pouco, mas o equilíbrio.

Segundo Davis Ross, “os atos por nós realizados quando adquirimos a virtude devem possuir o mesmo caráter de moderação existente naqueles onde a virtude foi desenvolvida”<sup>42</sup>, isto quer dizer que o caráter de moderação desenvolvido nos homens é a característica qualitativa de uma vida virtuosa e equilibrada, como é o caso da coragem, ela é considerada um justo meio entre a covardia e a temeridade (valentia excessiva, falta de temor), onde a ação prudente não implica um pouco de covardia e valentia, mas a precaução e a reflexão ante a situação que exige uma tomada de decisão por intermédio de virtudes bem desenvolvidas.

Evidentemente o proceder médio de um regime justo se expressará na forma governamental virtuosa, que se apoia na legislação buscando o equilíbrio social, onde os desejos dos governantes e a noção de bem comum convergem para uma vida feliz (*eudaimonia*) considerada pelo estagirita em *Política IV 1295a 35-40*, como um meio termo e também a melhor forma de vida (*bion beltiston*):

a vida feliz é aquela que não é impedida de proceder de acordo com a virtude, e que a virtude reside no justo meio, forçoso é concluir que a melhor vida é aquela que consiste no justo meio... Esta mesma norma constitui o critério que

---

<sup>42</sup> Ross, 1987. Pg. 199.



permite aferir do caráter virtuoso ou perverso não só de uma cidade, como também de um regime, pois que um regime é, por assim dizer, a vida da cidade.

Para Lima Vaz, esse procedimento governamental exige uma análise do ponto de vista epistêmico que ele nomeia de “ciência do *ethos*”. Há uma relação entre o *ethos* e a *praxis* na execução da justiça para os homens de modo racional-cognitivo, que deve ser transcendido ao plano político-social por meio da reflexão. O homem considerado membro de uma sociedade deve pautar sua prática a partir de uma reflexão sobre a lei como fundamentação de um caminho que leva a transformação racional do agir humano, é o que Lima Vaz explica com a expressão “transformação do *ethos* em *logos*”, ou seja, a transformação da ação não pela mera prática de atos prescritos pela lei, mas repousando sobre uma estrutura “lógica fundamental” que põem em relação o *ethos* e a *praxis* por meio da reflexão sobre lei<sup>43</sup>. Aristóteles denominou essa análise de “questões éticas” que implicam uma filosofia política (*Pol.* III 1282b 20), e esse é um dos núcleos que une ética e política, pois a política em momento algum, no entender de Aristóteles, se separa da ética, e, segundo Lima Vaz, cumprir a lei é refletir sobre ela de modo que a conduta humana ou o *ethos* humano se transforme em *logos*, “um entrelaçamento de conhecimento e ação”<sup>44</sup>, uma prática a ser habitualmente realizada de modo racional e amparada pela lei.

A opinião de Richard Bodeus destaca que a “arte de dirigir, em seu nível mais soberano, é a arte de legislar”, isto é, “saber produzir boas leis”<sup>45</sup>. Precisamente, é essa relação entre o *ethos* e a *praxis* que orienta a formulação de boas leis em vista de tornar os homens bons em seu proceder e será essa a função do legislador, segundo o estagirita em *Ética a Nicômaco* II 1103b 3-7:

Isto é confirmado pelo que acontece nos Estados: os legisladores tornam bons os cidadãos por meio de hábitos que lhes inculcem. Esse é o propósito do legislador, e quem não logra tal desiderato falha no desempenho de sua missão. Nisso, precisamente, reside a diferença entre as boas e as más constituições.

A lei, sendo estabelecida pela convenção e pela necessidade dos homens de superarem o estado de barbárie, molda o cidadão na prática cognitiva das virtudes, inculcando-lhes bons hábitos. Um homem que observa a lei será, portanto, considerado justo em seu proceder,

---

<sup>43</sup> Lima Vaz, Vol. II. 2000. Pg. 48.

<sup>44</sup> *Ibidem*. Pg 80-81.

<sup>45</sup> Bodeus, 2007. Pg 17-18.

assim como um governante em seu governo; por outro lado o homem que se deixa levar pelos vícios e pela injustiça não será nem temperante, nem deliberativo, nem prudente, e, conseqüentemente, possuirá nenhuma virtude cívica; ignorando a lei, será basicamente como se ignorasse toda dimensão de seu *logos*. Assim diz o filósofo na *Ética a Nicômaco*. V 1130b 20-25:

A maioria dos atos ordenados pela lei são aqueles atos que são prescritos do ponto de vista da virtude considerada como um todo. Efetivamente, a lei nos manda praticar todas as virtudes e nos proíbe de praticar qualquer vício. E as coisas que tendem a produzir a virtude considerada como um todo são aqueles atos prescritos pela lei tendo em vista a educação e o bem comum.

Na *Política* III 1287a 33, o filósofo diz que “a lei é, pois, razão liberta do desejo”, o que queremos demonstrar é que a lei aplicada e cumprida somada à educação dos cidadãos os afasta de seus vícios e ensina-lhes as virtudes em vista do bem comum. Todavia, como são próprias de cada regime, se o governo for desviado, a lei também será: “tal como os regimes, as leis ou são boas ou más, justas ou injustas... as leis que estão de acordo com o regime correto (*orthas políteias*) devem ser necessariamente justas, e as leis que estão de acordo com os regimes transviados (*parekbebekyias*) são injustas” (*Pol.* III 1282b 5-10), e com base ainda em outra passagem, conclui-se que “não podemos falar propriamente de boa legislação se apenas existirem leis bem estabelecidas, mas que depois não são cumpridas” (*Pol.* IV 1294a 4).

Basicamente, foi o que Lima Vaz quis dizer com “transformação do *ethos* em *logos*”: transformar a prática que visa o bem supremo em uma atividade própria do *logos* enquanto reflexão sobre a lei. Essa reflexão aponta para o polo objetivo da *praxis*, que é o fim último como o ponto mais alto a ser alcançado pelo homem, “entrelaçando inteligência e liberdade no vínculo do Bem, a virtude que torna o homem *eudaimon*, vem a ser, excelente em humanidade e auto-realizando-se nessa humanidade”<sup>46</sup>. Por isso, o governante prudente (que possui a sabedoria prática) deve carregar esse fundamento da lei em seu *logos* (*Pol.* III 1286 a 16), ou seja, por intermédio do discernimento do que é justo desenvolver o seu *logos* para que sua prática governamental seja a melhor possível.

---

<sup>46</sup> Lima Vaz, 2000. Pg 52.

### II.3 – A educação dos cidadãos e governantes para a virtudes cívicas

Como vimos, Aristóteles afirma que o cidadão é, em geral o que alternadamente governa e é governado. Ora, como essa noção não é a mesma em todos os regimes, seria pelo menos no melhor dos regimes: “No regime melhor, é cidadão aquele que é capaz e escolhe governar e ser governado, visando uma vida virtuosa” (*Pol.* III 1284a 1-5). A virtude cívica (*arete politike*), como estamos insistindo, encontra-se na capacidade ou na disposição de caráter (*hexis*) dos cidadãos de praticarem atos justos em vista de produzir ou preservar a felicidade para toda a comunidade política.

A relação entre governantes e governados se apoia na noção de autoridade política como uma virtude peculiar que se resume na capacidade de escolher governar ou ser governados, reconhecendo a autoridade dos homens livres e suas respectivas aptidões para as magistraturas. Sendo que todos os cidadãos possuem algum tipo de virtude, em graus diferentes, explica o estagirita: “cada cidadão deve cumprir bem a função que lhe compete e é nisso que consiste a sua virtude. Por outro lado, é impossível que todos os cidadãos sejam iguais” (*Pol.* III 1276b 38-40). Sobre isso, explica Richard Bodeüs:

Por ‘ciência’ política Aristóteles entende... a forma habitualmente bem ordenada de uma ‘capacidade’ para exercer uma função política. Como essa capacidade é, essencialmente, de ordem intelectual, a excelência (ou virtude) que lhe corresponde, em razão disso, o nome de ‘ciência’. Mas, neste caso... designa um saber prático ou, para ser preciso, um ‘saber-comandar’, pois a política é, em suma, a arte de dirigir<sup>47</sup>.

O governante deve possuir essa capacidade de modo mais elevado do que os outros cidadãos. Na passagem da *Política* III 1277b 7-10, Aristóteles afirma:

Existe, todavia, uma autoridade que governa os que têm a mesma origem e os que são livres. É essa autoridade que podemos chamar de política e este é o gênero de autoridade que o governante deve começar por aprender, sendo governado, tal como se aprende a ser comandante de cavalaria servindo sob outro comandante.

---

<sup>47</sup> Bodeüs, 2007. Pg. 17.

Do ponto de vista pedagógico, para Aristóteles, será por meio da educação que se devem ensinar as virtudes cívicas, e isso só será possível mediante um projeto educacional cívico adequado, que seja o mesmo para todos os cidadãos e os abarque em suas particularidades. A preocupação com essa tarefa deve ser papel do legislador e do governo, como diz Aristóteles em *Política* VIII 1337a 8-12:

Ninguém questiona que a educação dos jovens deve constituir preocupação premente do legislador. Efetivamente, nas cidades onde a educação não tem lugar, isso redundaria em prejuízo dos regimes. A educação deve ser exercida de acordo com cada regime, pois importa defender o caráter próprio de cada um.

Faz-se necessário o uso de uma ciência política para a elaboração de um projeto educacional adequando a cada cidade, considerando primeiramente os interesses dos governos e a partir daí, instruir os jovens nas virtudes necessárias para a prática da justiça naquele regime: “ela (a ciência política) que determina quais as ciências que devem ser estudadas num Estado, quais são as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto” (*EN*. I 1094a 28-30). Se um regime não instruir bem os seus jovens, o prejuízo será do regime e a consequência é óbvia: uma constituição degenerada, formada por governantes e cidadãos que visam os seus próprios interesses, suas paixões e seus vícios (as honrarias, as riquezas e os prazeres).

É bom destacar que, para Aristóteles, a vida contemplativa é a melhor e a mais digna do ponto de vista do conhecimento, isso é nítido quando nos livros VII e VIII, o filósofo enaltece a importância da educação para a vida contemplativa. Todavia, do ponto de vista prático, aqueles que possuem a experiência ou a vivência prática parecem ter mais sucesso do que os que possuem a teoria sem a prática. Nesse sentido, a educação deve orientar e auxiliar os cidadãos a adquirirem a experiência tanto pela teoria como pela prática, um bom médico, por exemplo, é bom porque aprendeu a teoria da ciência médica e possui experiência prática da medicina.

Um governante ou o cidadão com o direito de governar deve ser devidamente instruído tanto na parte teórica da ciência política como na prática das funções administrativas da cidade, e, segundo Jorge Martínez Barrera, essa educação proposta por Aristóteles começa pelo ócio, pelo tempo livre que o cidadão dispõe e necessita de para ser bem instruído na prática das virtudes com a regulamentação do Estado:

O tempo livre é o tempo que se deve dedicar à educação e de fato, essa deverá ser a preocupação mais importante de um legislador. As cidades que no entendem isto se vêm prejudicadas nada menos que em sua razão de ser. Assim, pois, para aspirar à cidadania em sentido absoluto deve-se ter contado com a possibilidade de tempo livre para seguir uma completa formação pedagógica, a qual se centra na formação do caráter<sup>48</sup>.

A formação do caráter de cada cidadão requer nesse processo pedagógico que os jovens dediquem tempo aos estudos em conformidade com os objetivos do governo e os interesses das cidades, o que, para os regimes retos, proporcionaria a possibilidade de alcançar os melhores fins, como explica ainda Barrera: “Em resumo, a educação é para Aristóteles ‘política’. Ela deve ter como objetivo final a harmonia com as instituições justas de uma comunidade e, sobretudo, é um dos assuntos principais para o legislador”<sup>49</sup>. Fica claro, portanto, que esse projeto pedagógico para uma educação cívica é fundamental num governo bem ordenado e estável: “a fim de ouvir inteligentemente as preleções sobre o que é nobre e justo, e em geral sobre temas de ciência política, é preciso ter sido educado nos bons hábitos” (EN. I 1095a 4-5); assim a *polis* possuirá cidadãos virtuosos e adequadamente formados acerca do justo e do injusto, do certo e do errado, do bem e do mal e de modo especial na prática da *phronesis*, traduzida comumente por prudência.

Para Aristóteles, a *phronesis* é uma virtude peculiar e estabelece a estreita ligação entre ética e política. Basicamente, não cabe a ciência política definir o caráter de cada homem ou determinar a sua bondade, mas sim à ética. Todavia, do ponto de vista prático-político, a conduta humana não se separa de suas relações cívicas, um dos motivos que torna o homem um “*zoon politikon*” por natureza. Sua conduta ordenada por uma lei bem formulada, livre e isenta de paixões estabelece como diz Lima Vaz, a medida razoável dos excessos regulada pelo *logos*, por meio de um caminho dialético que une a vivência humana e a reflexão ética:

---

<sup>48</sup>“El tiempo libre es el tiempo que debe dedicar se a la educación; de hecho esa deberá ser la preocupación más importante del legislador. Las ciudades que no entienden esto se ven perjudicadas, nada menos, que em su misma razón de ser. Así pues, para aspirar a la ciudadanía en sentido absoluto se debe haber contado con la posibilidad de tiempo libre para seguir una completa formación pedagógica, la cual se centra em la formación del carácter”( Barreira, Hypinos, 2001, 2º sem. Pg 142).

<sup>49</sup>“Em resumen, la educación es para Aristóteles “política”. Ella debe tener como objetivo final la armonía com las instituciones justas de la comunidad y, sobre todo, es uno de los asuntos principales del legislador” (Ibdem. Pg. 144).

A *phronesis* como virtude da razão reta (*orthos logos*) ou da razão que irá estabelecer a média razoável entre os extremos para as virtudes éticas, é a primeira das virtudes dianoéticas e assinala a presença do *logos* regulador e ordenador no fluxo contingente das ações singulares. Ao apontar no homem sábio (*phronimos*) a norma existencial e concreta da *phronesis*, Aristóteles torna patente, na realidade viva das coisas humanas, a dialética que se estabelece entre o implícito vivido do *ethos* e o exercício pensado da Ética ou da ciência prática<sup>50</sup>.

Considerada a mais excelente das virtudes políticas, a *phronesis* é uma sabedoria prática e “a única virtude peculiar ao governante” (*Pol.* III 1277b 25). Lembrando que para o filósofo ninguém sabe governar se antes não foi governado: “não pode mandar bem quem nunca obedeceu” (*Pol.* III 1277b 13); no campo da ciência política, então, a prudência ou sabedoria prática, implica as escolhas e a deliberação (*prohairesis*) de um bom político, caracterizadas pelo conhecimento teórico, pela boa consciência, discernimento justo, bom senso, conhecimento prático e experiência de vida.

O governante considerado prudente para Aristóteles é um homem sábio em suas práticas governamentais: “Nós chamamos homem bom e prudente ao governante responsável e dizemos que o político deve ser prudente” (*Pol.* 1277a 14-15), e por isso a educação para sabedoria prática deve ser prioridade num governo que pretenda ser justo e estável, já que a vida virtuosa somada às aptidões e aperfeiçoada pela educação, segundo Marcelo Perine, é um estado habitual verdadeiro, racional ou cognitivo, onde a ação humana se dirige para o bem supremo<sup>51</sup>.

A prudência ou sabedoria prática exige, assim, uma reflexão e deliberação sobre a lei, e a direção da *praxis* do bom governante na administração da justiça, inferindo necessariamente que os desejos e reflexão tendam às boas ações como o justo meio. Solange Vergnières explica que quem possui essa capacidade de deliberação, supera, inclusive, a própria lei: “O homem excelente manifesta, ademais, discernimento que vai além de todas as regras escritas. Sua coragem não é somente conforme a honra, é perfeitamente adaptada a cada situação”<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Lima Vaz, 1993. Pg. 106.

<sup>51</sup> Perine, 2006, Pg. 25.

<sup>52</sup> Vergnières, 1999. Pg 142.

Esses dois conceitos – *phronesis* e meio termo – demonstram como deve ser a prática da justiça absoluta para os regimes e para a autoridade política de um governante; a primeira, por meio da deliberação e da ação racional do homem, permite-lhe escolher adequadamente entre o bem e o mal, o justo e o injusto, compreendendo os extremos e estabelecendo o justo meio. O segundo é o que a boa legislação e a reflexão sobre ela estabelecem para reger com equidade as condutas do homem em sociedade, de modo que possam viver livres de quaisquer paixões desmedidas. Portanto, a virtude de um bom governante não será a completa anulação dos desejos, mas a condução dos desejos de modo reflexivo e equilibrado para que *logos* e desejo confluem ao mesmo fim harmoniosamente.

O bom político, diz Francis Wolff, “não é um ‘bom condutor de homens’ em geral, mas o homem que demonstra qualidades próprias a esta comunidade que tem por finalidade o bem supremo”<sup>53</sup>. Por isso, uma sociedade formada por bons cidadãos terá bons governantes; suas qualidades e suas virtudes permitirão a todos possuírem a vida feliz, e a educação do homem em sociedade, terá essencial papel nessa dimensão teleológica da cidade.

#### **II.4 – A soberania da lei como fundamento de retidão**

Até aqui, percebemos que há no homem a eventualidade de possuir essa autoridade política que o possibilite governar seus iguais e que possam também ser governado; isso porque o governante possui uma série de aptidões ou virtudes aperfeiçoadas pela educação, de modo especial às virtudes cívicas. Mas disso, surge uma pergunta levantada por Aristóteles: “se é mais vantajoso ser governado pelo melhor dos homens ou pelas melhores leis. Os que encaram a realeza como vantajosa argumenta que só a lei pode enunciar regras gerais; não fornece preceitos para enfrentar as circunstâncias” (*Pol.* III 1286 a 10-12).

A lei, enquanto uma regra geral aplica conceitos gerais como regras para todos os cidadãos de forma imparcial, diz Solange Vergnières: “a lei, por que é impessoal, por que ela é ‘ser de razão’, enuncia o que diz sem a encenação pessoal da autoridade”<sup>54</sup>; o governante, por sua vez, delibera sobre assuntos particulares aplicando a lei conforme os princípios da justiça em cada caso singular, buscando sempre um justo equilíbrio ou uma equidade entre as partes, explica Carnes Lord: “a equidade e a virtude que corrige a deficiente generalidade da lei mediante uma minuciosa atenção aos detalhes que desde logo afetam de maneira decisiva a

---

<sup>53</sup> Wolff, 1999. Pg. 47.

<sup>54</sup> Vergnières, 1999. Pg 209.

justiça das ações individuais”<sup>55</sup>. Portanto, não será estranho questionar se a autoridade suprema de uma cidade é do governante ou da lei.

Como o regime é uma ordenação objetiva das magistraturas da cidade por intermédio das leis, e o governante, sendo aquele que se orienta pelas leis para realizar um bom governo, tudo indica que a lei deve ter soberania sobre todos os iguais, inclusive os governantes que também são cidadãos: “de um modo geral, prefere-se quem estiver isento de paixão a alguém em quem tal elemento for inato. A lei é isenta de paixão ao passo que qualquer alma humana forçosamente a possui” (*Pol.* III 1286a 16-19). Esse ponto indica ser a lei a soberana, pois ela sendo isenta de qualquer vício, denota a exata medida para as boas ações, por outro lado, destaca o estagirita, “um homem decide melhor em casos individuais” (*Pol.* III 1286a 20). Por isso o homem prudente na visão de Aristóteles, deve ser necessariamente governante, legislador ou juiz, pois só ele possui essa capacidade de, observando a lei, deliberar sobre o melhor para a cidade em cada circunstância.

Esse ponto é o motivo pelo qual Aristóteles acredita que as leis não devem ser alteradas pela mera convenção ou sem uma extrema necessidade, como indaga em certa passagem: “alguns levantam a questão se é conveniente ou prejudicial para a cidade alterar as leis tradicionais, impondo-lhes uma melhor” (*Pol.* II 1268b 25-27). Esse é um ponto de muita dificuldade e segundo o filósofo, “requer muita prudência”. Alterar as leis parece que, às vezes, é positivo, pois os cidadãos buscam sempre aquilo que é mais vantajoso e pode ser que alterar uma lei seja mais vantajoso e traga mais benefícios. Contudo, o estagirita destaca que isso pode criar um mau hábito nos homens de ânimo leve, principalmente quando a melhoria a ser obtida for escassa, obrigando-os a alterá-las constantemente sempre que considerar necessário, o que pode gerar nos homens um descaso e certa relativização com leis diz o filósofo: “trocar a lei estabelecidas por outras novas, enfraquece a lei” (*Pol.* II 1269a 10-23). É o que explica Solange Vergnières: “Se se modificam as leis ao menor pretexto, a legalidade corre o risco de ser fragilizada, posto que parecerá, aos olhos de todos, artificial e, finalmente, arbitrária”<sup>56</sup>. Assim é o caso das democracias que governam apenas por decretos, isto é, sem leis constitucionalmente estabelecidas (*Pol.* IV 1292a 5).

---

<sup>55</sup> “la equidad es la virtud que corrige la deficiente generalidad de la ley mediante una minuciosa atención a los detalles que desde luego afectan de manera decisiva la justicia del las acciones individuales” (Carnes Lord, 1993. Pg. 133).

<sup>56</sup> Vergnières, 1999. Pg 213.



A dificuldade nesse ponto se estrutura na possibilidade do homem se deixar guiar por suas paixões, não tendo uma reta razão e nem deliberando corretamente. O equilíbrio proposto pelo filósofo na ideia de meio-termo é, pois, a tentativa de encontrar uma forma como o homem possa proceder sem se deixar caminhar pelos extremos, é o que pretendeu Aristóteles ao dizer que “a regra geral já mencionada deve estar presente na mente dos governantes” (*Pol.* III 1286a 15). Tendo ela, formados os magistrados adequadamente, “encarrega-os de decidir e resolver ‘do modo mais equitativo possível’ as restantes questões” (*Pol.* III 1287a 25-27). É o que nos indica Solange Vergnières:

A lei, pois, tem por função comandar e julgar, os magistrados têm por função serem guardiões da lei. Contudo, dado que a lei é, por essência, geral e que não pode se pronunciar sobre o que é particular e contingente, é necessário que os magistrados intervenham... Para Aristóteles, é preferível que esta intervenção seja mais limitada possível, porque o juiz que toma sua decisão no instante, sob a pressão da urgência, pode sempre ser perturbado pelas paixões<sup>57</sup>.

Lembremos rapidamente que, no pensamento grego clássico, a lei possui um caráter sagrado. Entregar a soberania da cidade à lei, diz o filósofo, seria como permitir que o divino (*Theos*) governe (*Pol.*, III 1287a 32), por ser um intelecto liberto de desejos, um “*logos* que provem de certa prudência e inteligência” (*EN.* X 1180a 21-22). A prudência, no intelecto divino, é plenamente perfeita e sagrada, é o *nous* que Aristóteles considera divino no homem<sup>58</sup>.

Esse caráter sagrado da lei, conforme explica Vernant, constituiu o elemento espiritual de justiça entre os homens da *polis*<sup>59</sup>, de uma sociedade grega em desenvolvimento, de modo estrito, o desenvolvimento das *polis* como sucessão da antiga estrutura monárquica dos *basileus*, substituída por outra que partilha o poder entre os iguais. Sabe-se que toda essa revolução social na Hélade possuía uma dimensão espiritual pela sacralidade da justiça, personificada na deusa *Dike* e suas irmãs, trazendo desde os antigos tempos homéricos e permanecendo como parte da religiosidade dos gregos, assim a relação entre a lei e a divindade que encontrou espaço nos meios comuns e públicos das *poleis*.

---

<sup>57</sup> Vergnières, 1999. Pg 210.

<sup>58</sup> Cf. *Ibidem*. Pg 208.

<sup>59</sup> Vernant, 2003. Pg. 53-72.

Vernant explica que essa sacralidade da justiça grega, no contexto do desenvolvimento das *poleis* e das ciências da natureza, além da filosofia, diluiu-se e perdeu-se por volta do século V e IV, tornando-se cada vez menos mitológica. Todavia, a dimensão espiritual não foi completamente anulada e os próprios filósofos, entre eles Platão e o Aristóteles, mantiveram-na vivas em seus escritos. No cotidiano grego, a religiosidade mantém até certo ponto a dimensão sagrada da lei, todavia não mais como uma coisa puramente divina, mas também humana.

Como diz Lima Vaz: “A *Dike* é a fonte da legitimidade da lei (*nomos*) e, a partir dela, o justo (*dikaion*) pode ser igualmente definido como predicado da ação do verdadeiro cidadão. Seus opostos são manifestações de uma mesma desmesura fundamental (*hybris*)”<sup>60</sup>. Esse verdadeiro cidadão, para Aristóteles, ou seja, o homem verdadeiramente político possui tal reputação por haver compreendido a virtude acima de todas as coisas, e deseja que os seus concidadãos também sejam bons e obedientes no cumprimento das leis (*EN*. I 1102a 8-10). Na forma como cada governo desempenhará sua função em busca do bem supremo, a lei soberana e bem formulada em conformidade com a justiça absoluta, caracterizará a sua retidão ou o seu desvio. A rigor, uma cidade corrompida, inclinada a buscar os interesses particulares, sejam eles riquezas, honrarias, prazeres, ou disputa pelo poder, não mereceria o nome de cidade. Se analisarmos quais são os seus propósitos por intermédio das leis, a boa ou má constituição deixará evidente se os objetivos estão sendo cumpridos adequadamente ou não.

---

<sup>60</sup> Lima Vaz, 1993. Pg. 49.

## CAPITULO III – OS REGIMES RETOS E OS SEUS DESVIOS

### III.1 – As causas de degeneração de uma forma de governo

Até aqui, a nossa pesquisa teve como propósito identificar o fim último para o qual se constitui a cidade enquanto máximo desenvolvimento humano da comunidade política; e, como as noções de justiça, virtude cívica e soberania da lei dentro de um regime político são condições necessárias para a possibilidade de um governo melhor e, conseqüentemente, o melhor para a cidade. Uma cidade perfeitamente boa por definição, eficaz em seu papel de garantir a felicidade pública, é aquela onde os indivíduos constroem uma unidade harmônica entre todas as suas partes. Cada indivíduo exerce melhor a sua função em vista do bem de todos, da felicidade coletiva e da amizade entre os habitantes. Agora, como já foram indicados preliminarmente alguns pontos sobre as seis formas de governo e o essencial para que elas cumpram com a sua natureza, resta-nos traçar as distinções entre cada uma delas e destacarmos qual seria a melhor forma possível na visão do filósofo.

No início do livro III, Aristóteles diz que “toda atividade do político e do legislador está obviamente relacionada com da *polis*. Em suma, um regime político resulta de determinado modo de ordenar os habitantes da cidade” (*Pol.* III 1274b 35-37). É, então, dentro da divisão dessas formas de governos que o estagirita entende a organização dos cidadãos enquanto *koinonias politike*, seja a *politeia* boa ou má, justa ou injusta, conforme encontramos na passagem da *Política* III 1279a 25-32:

Dado que regime e governo (*politeia men kai politeuma*) significam a mesma coisa sendo o governo o elemento supremo em cada cidade, necessariamente serão supremos ou um indivíduo, ou poucos, ou muitos. Quando o único, ou os pouco, ou os muitos, governam em vista do interesse comum, esses regimes serão necessariamente retos (*orthos*). Os regimes em que se governa em vista do único, dos poucos, ou dos muitos são transviados (*parekbaseis*).

De modo geral, como explicamos, a distribuição do poder aos cidadãos é essencial para organizar a administração da *polis*, considerando as respectivas capacidades de cada um. O problema central encontra-se no fato de que os cidadãos são homens livres, enquanto que um governo desviado pode desencadear um processo degenerativo que culmine em

despotismo, tornando os homens livres membros de um governo corrupto ou tirânico. Entendemos que essa grande problemática se destaca quando os homens confundem o que é de interesse comum com os seus próprios interesses. Assim nascem os conflitos internos de uma cidade e a possível dissolução de sua *politeia*.

Nosso objetivo é demonstrar como o afastamento da *polis* em relação à justiça é a principal forma de degeneração. Há outras maneiras de destruir uma *politeia*, como as causas externas (guerras, fomes, pestes), mas as disputas internas de poder decorrente daquela confusão entre o interesse comum e os interesses pessoais são primordialmente as causas de corrupção e degeneração das *politeias*, como diz Francis Wolff: “uns e outros confundem interesses próprios e aqueles da cidade como um todo, e, sobretudo pretendem defender os últimos quando eles só defendem os primeiros”<sup>61</sup>. Para ficar mais claro, elencamos a passagem da *Política* III 1286b 8-20, em que o estagirita demonstra como teria sido a sucessão ao longo da história das diversas formas governamentais:

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 tratava de cidades diminutas. Outra razão pela qual os reis eram nomeados devia-se ao fato de serem benfeitores – o dever de qualquer homem bom. 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 a custa do erário público. É a esta origem que podemos atribuir à 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 a cupidez cada vez maior, fortaleceram as massas até que estas se revoltaram e assim nasceram as democracias. Agora que as cidades se tornaram maiores, também é mais difícil que nasça uma forma de regime diferente da democracia.

Observando nesta passagem a dinâmica do poder, encontramos alguns pontos que merecem atenção. Nessa genealogia dos tipos de governo, a monarquia surge basicamente no contexto primitivo das aldeias helênicas tendo como soberano o *basileus*. Considerado o mais excelente dentre os homens e também um benfeitor, governava as fratrias pela autoridade

---

<sup>61</sup> Wolff, 1999. Pg. 125.

absoluta e tendo o consentimento de todos, pois governava para o bem de todos, ao menos assim era interpretado.

Na sequência, como mostra a passagem, surgem as aristocracias e depois dessas as oligarquias, onde aqueles que eram considerados virtuosos se apegaram ao dinheiro, disputaram o poder, e alguns transformam-se em tiranos. Maltratando e humilhando o a maioria dos cidadãos, estes últimos se revoltam e implantam um regime popular. Parece-nos evidente então, que o problema dos regimes desviados gira em torno da disputa de poder em vista dos próprios interesses. Aqui se percebe inegavelmente a influência platônica na filosofia política de Aristóteles.

Conforme o Livro VIII e IX da República, depois de Sócrates definir o melhor tipo de governo que em sua visão é a aristocracia, há um determinado tipo de digressão gradual que leva os tipos de governo a decaírem: primeiro para uma timocracia, depois para a oligarquia, em seguida a democracia e por último a tirania. As causas de decadência de um governo para outro são, as paixões desordenadas pelas honras (timocracia), pelas riquezas e prazeres (oligarquia), a inveja e o ódio (democracia), e por fim, a completa anulação do *logos* e da liberdade (tirania).

As diferenças entre Platão e Aristóteles se mostram apenas na ordem dos tipos de *politeia*. Para Platão a ordem parte de um princípio do *logos* onde em decorrência da má formação dos homens na moderação dos impulsos e paixões, levam a sociedade a entrar num ciclo de decadência; Aristóteles analisa essa decadência de modo histórico, aplicando princípios éticos para demonstrar quais seriam as causas dessa degeneração, começando pelo regime, que ao seu entender era o monárquico. Para o filósofo a não compreensão da noção de justiça ou a compreensão meramente relativa, acaba por subverter as leis quando os homens se deixam guiar pelos excessos, desejando a soberania institucional dos cargos públicos unicamente para satisfação de seus próprios interesses: “os homens desejam a ocupação permanente desses cargos. É como se os ocupantes desses cargos fossem homens doentes e apenas recuperassem a saúde quando estão em funções” (*Pol.* 1279a 13-17).

Para Lima Vaz, essa decadência do indivíduo e da sociedade, ocorre como uma consequência da *hybris*, “que se traduz em formas degeneradas ou perversas de *politeia* ou na própria perversão do Direito”. Para ele, a ausência da justa medida da lei como equilíbrio necessário entre os desejos e o *logos* leva a essa perversão de ambos e, em função disso, às

revoluções e dissolução dos regimes. A lei, portanto, como diz ainda, aparece como o “oposto exato da *hybris* social em todas as suas formas”<sup>62</sup>, sendo soberana, tem por função controlar as paixões.

Segundo Solange Vergnières, a degeneração de uma *polis* em relação ao reto, podem ser de dois motivos: por questões morais e materiais. As mudanças materiais residem na transformação do corpo social ao longo do tempo, sejam pelas migrações, mudanças étnicas pela união de cidadãos com metecos, ou outras transformações que possam ocorrer de forma natural; as morais, porém, residem na má formação pedagógica dos cidadãos, principalmente por causa dos jovens que, muitas vezes rebeldes, não aceitam a educação dos mais velhos e sábios, o que gradualmente vai fragilizando a ética coletiva<sup>63</sup>. Esse último ponto, é muito semelhante à justificativa dada por Platão no livro VIII, sobre a decaída da timocracia para a oligarquia, isto é, quando os jovens desejos de uma vida de riquezas e prazeres, somada à má educação dos pais, gradualmente corrompe o regime, o fato é que a maioria das causas de degeneração são intrínsecas e não extrínsecas. Os cidadãos mais simples, por exemplo, se revoltam contra a população mais rica, segundo o filósofo, por causa da “desigualdade de propriedade, mas também da desigualdade de honrarias”, além do mais “os homens não se tornam delinquentes apenas para satisfazer as necessidades vitais... mas também para gozar e para satisfazer desejos; se os desejos extravasam as necessidades essenciais, os homens cometerão injustiças para os apaziguar” (*Pol.* II 1266b 38-49 e respectivamente 1267a 1-5); sobre isso diz ainda Lima Vaz: “a dinâmica do poder é habitada inteiramente pela desmesura ou a *hybris* da violência e deve ser regulada internamente pelo *logos* presente na lei”<sup>64</sup>.

Como a felicidade para Aristóteles é uma atividade da alma conforme a virtude perfeita (EN I 1102 a 5) deve consistir em uma vida ativa e racional exigindo um equilíbrio dos desejos em conformidade com as virtudes, assim também, a *praxis* governamental deve ser regulamentada pela lei, para que os atos dos governantes tendam sempre para um governo justo. Em contrapartida, uma comunidade dominada pela *hybris* social refletidas nas disputas de poder entre os cidadãos em vista de interesses particulares e relativos, não pode ser uma comunidade de amigos segundo o filósofo: “uma comunidade onde existe um grande número de cidadãos sem honra e sem riqueza deve, necessariamente, ser uma cidade cheia de inimigos” (*Pol.* III 1281b 29-30), isto é, uma comunidade repleta de injustiças, delitos e

---

<sup>62</sup> Lima Vaz, 1993. Pg. 136.

<sup>63</sup> Vergnières, 1998. Pg. 230-231.

<sup>64</sup> Lima Vaz, 1993. Pg. 137.

imprudência, principalmente quando a dinâmica do poder está centrada no antagonismo dos ricos e nobres contra a maioria dos cidadãos mais simples. Numa *polis* enquanto comunidade de amigos que possuem como objetivo comum à vida feliz e autônoma deve vigorar o bem-querer entre cidadãos. Do mesmo modo, diz Francis Wolff:

Se a essência da cidade é visar à felicidade dos seus membros, e se a essência do poder que se exerce entre seus membros é visar o bem dos destinatários, isto é, no caso, a de todos, pois todos buscam igualmente a felicidade comum, então ocorre que todos os regimes que visam a vantagem comum sejam formas retas segundo o justo no sentido absoluto.<sup>65</sup>

### **III.2 – Um regime reto deve formar uma comunidade de amigos**

Se os excessos de um governo afetam as relações sociais entre os cidadãos, por outro lado, há entre os gregos um elemento que os une a uma *polis*, como algo oposto àqueles conflitos que destacamos. Assim diz Vernant: “os que a compõem, por mais diferentes que sejam por sua origem, sua classe, sua função, aparecem de certa maneira semelhantes”, e para os gregos clássicos, “só os semelhantes podem encontrar-se mutuamente unidos pela *philia*, associados numa mesma comunidade”<sup>66</sup>. A amizade no pensamento aristotélico, e de modo especial na *Política*, “é o maior de todos os bens para a cidade”, tornando-se a amálgama que estabelece os tipos laços entre os iguais, e para o filósofo, “o melhor meio de se evitar revoltas” (*Pol.* II 1262b 7-8).

Fundada nessa aceção que se opõem ao individualismo, o pensamento cívico grego partilha de um sentimento de pertença comunitária produzindo, segundo Rostovtzeff, uma ideia de “povo grego”: “Em toda a história grega encontramos, entre todos os gregos, uma consciência cada vez maior de que eles pertencem a uma nação e formam um grupo”<sup>67</sup>, todavia “por maior que fosse a intensidade com que se sentia parte da ‘nação grega’, era, primeiramente e acima de tudo, cidadão de sua própria comunidade e só esqueceria sua individualidade única e exclusivamente por esta”<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> Wolff, 1999. Pg. 108.

<sup>66</sup> Vernant, 2003. Pg. 65

<sup>67</sup> “essa unidade era mostrada não só por uma religião comum ou uma língua comum, mas também por uma civilização comum, mais ou menos idêntica em todos eles” (Rostovtzeff.1977. Pg. 112). Essa mesma noção de unidade grega se limitava quando o assunto era a cidade. De fato, nunca houve uma nação grega, nem mesmo uma unidade nacional ou confederação de estados gregos. Nem mesmo a liga de Délos tinha tal propósito.

<sup>68</sup> Rostovtzeff. *História da Grécia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 2ª Ed.1977. Pg. 119.

É, portanto, a partir da compreensão do humano enquanto um ente de relações sociais, nomeado por Aristóteles de *zoon politikon* e da concepção de *koinonian politike* enquanto composto de cidadãos, que se estruturam esses sentimentos de pertença, primeiramente a uma família, depois a uma fratria, tribo, aldeia e, por fim, a uma cidade. A amizade é o sentimento que unifica os homens em comunidade por partilharem de valores comuns e desejarem mutuamente a felicidade uns dos outros, como explica Francis Wolff:

Pode-se em primeiro lugar ver o efeito da amizade que liga o cidadão em uma cidade digna desse nome, por oposição ao que acontece nas simples associações... para Aristóteles a relação entre concidadãos ‘é afetiva’, e este vínculo garante a unidade da comunidade. Em uma cidade assim definida, a soberania do povo reunido em assembleia pode exercer-se em benefício do interesse geral<sup>69</sup>.

Desse modo as relações amigáveis entre cidadãos devem prezar, sobretudo, pelo bem-estar social que impulsiona a comunidade a buscar a vida melhor e feliz para todos. Diz o estagirita que “existem duas coisas que fazem com que os seres humanos sintam solicitude e amizade exclusivas: a propriedade e a afeição” (*Pol.* II 1262b 20-21). Sobre a propriedade, considera que um homem só pode ser solícito no sentido de partilha de bens materiais, se ele possuir bens para serem partilhados: “ninguém será capaz de se revelar generoso nem de ser livre se não exercitar a liberdade mediante a utilização de bens que possui” (*Pol.* II 1263b 13-14)<sup>70</sup>. Esse é o tipo de sentimentos entre os membros de uma família, fratria, ou aldeia, uma amizade entre os mais próximos<sup>71</sup>.

Essa relação da amizade entre os membros de uma comunidade, como os laços familiares ou a afeição entre os membros de uma fratria, tribo ou aldeia, deve refletir, portanto, segundo a *Política* III 1280b 35-40, em relações cívicas como condição essencial para quem quer viver em conjunto:

---

<sup>69</sup> Wolff, 1999. Pg. 138.

<sup>70</sup> Esse ponto levantado por Aristóteles é bom lembrar, faz parte do debate presente ao longo do Livro II sobre se é justo ou não possuir bens numa cidade, e se não seria melhor que todos os bens fossem igualmente divididos entre todos os cidadãos, de modo a evitar revoltas. Na visão de Aristóteles, a pensar de o excesso de bens nas mãos de poucos serem as causas de revoltas, ainda sim não seria motivo suficiente para se partilhar todos os bens igualmente. Sendo os cidadãos iguais, mas com as suas diferenças, a unificação em absoluto da cidade a destruiria, do mesmo modo, a divisão de todos os bens em absoluto para todos, não permitiria ao homem sentir afeição, generosidade a até mesmo amizade pelos iguais.

<sup>71</sup> Ursula Wolf, 2010. Pg. 234.



O que constitui uma cidade é uma comunidade de lares com a finalidade da vida boa e a garantia de uma existência perfeita e autônoma. Isso não se realiza sem que os membros da cidade residam num mesmo lugar e se casem entre si. Daqui surgiram nas cidades as relações de parentesco, as fratrias, os sacrifícios públicos, e os lazeres. Estas instituições são obras de amizade – já a amizade é condição de escolha de uma vida em comum.

Um homem que vive de acordo com esses princípios cívicos, como nos explica ainda Francis Wolff, está em perfeita sintonia com o propósito ou o fim em vista do qual se constituiu uma cidade; sendo o homem “solidário a outros sob o teto de leis comuns e obrigado pelas regras comunitárias”, será então, “um homem completo, acabado e, portanto, em seu lugar na hierarquia dos seres”<sup>72</sup>. Se assim for, os cidadãos dessa *polis* terão compreendido sua dimensão mais fundamental de cuidar de todas as suas partes para alcançar o bem supremo, assegurando a preservação da sua forma de *politeia* e conseqüentemente, da cidade. Desse modo o governo terá cumprido o seu *telos*, sendo considerado um governo reto e justo.

Por esse motivo o homem que é um ser político em sentido pleno, necessita de outros para alcançar plenamente sua realização humana, como diz Aristóteles na *Ética a Nicômaco*: “ninguém escolheria a posse do mundo inteiro com a condição de viver só”, para um homem partilhar com outros a liberdade e os bens que possui, precisa primeiro partilhar com eles os valores comuns e cívicos, e assim segue afirmando: “logo, o homem feliz necessita de amigos” (*EN. IX 1169b 16-21*), e no dizer de Carnes Lord: “A amizade oferece ao homem de grande alma a satisfação de sua necessidade de honra e de comunidade sem comprometer seu apego à virtude”<sup>73</sup>.

### **III.3 – A monarquia e a aristocracia em oposição à tirania**

Considerada por Aristóteles como a forma de governo melhor, a monarquia possui dois princípios básicos para a boa relação entre o rei e seus súditos: 1) é uma *politeia* onde um só possui a autoridade suprema em vista do interesse comum e governa com o consentimento de todos, pois o rei busca o bem-estar de seus súditos; e 2) o rei possui uma superioridade em

---

<sup>72</sup> Wolff, 1999. Pg. 95.

<sup>73</sup> “La amistad ofrece el hombre de grand alma la satisfacion de su necesidad de honor y de comunidad sin comprometer su apego a la virtud”. (Carnes Lord, 1993, Pg. 134).

excelência sobre os demais cidadãos, a tal ponto que ninguém o supera<sup>74</sup>. Além do mais, no princípio das monarquias, a figura do rei geralmente estava ligada a alguma divindade, e por isso, sua autoridade era considerada divina, principalmente por da influência dos escritos homéricos<sup>75</sup>.

A *praxis* própria de um regime monárquico será, então, a autoridade soberana do *basileus* sobre seus súditos, semelhante à autoridade de um pai sobre a sua casa, esposa e filhos: “O governo de uma casa é uma monarquia, já que só um governa toda a casa” (*Pol.* I 1255b 20), pois aquele que governa, seja o senhor da casa, seja o rei, não têm em vista o seu próprio interesse, mas o interesse daqueles que por ele são governados. Uma comunidade de homens livres, porém, que vivam numa situação despótica, ou seja, contrária a sua natureza não pode ser considerada feliz. Se um rei governa contra a vontade de seus súditos torna-se um tirano e já não governa para os outros, mas para si mesmo.

A aristocracia, por sua vez, é uma *politeia* onde a autoridade pertence aos melhores e mais excelentes, mas sempre mais que um e porque se propõe o que é melhor para a cidade e para os seus membros (*Pol.* IV 1293b 40). Nesse tipo de governo poucos notáveis considerados os mais excelentes, governam por meio de magistraturas e de uma constituição, tendo como critério de acesso aos cargos públicos as virtudes, e no contexto da Grécia clássica, de modo especial as virtudes militares, diferentemente do seu oposto, a oligarquia, onde os critérios são a riqueza e o nascimento referente a uma dinastia.

Evidentemente que o motivo para Aristóteles considerar a monarquia e a aristocracia como os dois melhores regimes do ponto de vista da justiça são as virtudes dos governantes enquanto capacidade (*ekousia*) para governar, mas como diz Aristóteles: “se o homem virtuoso tem direito a mandar porque é o melhor dentre todos, então dois homens de bem serão melhores do que um” (*Pol.* III 1287b 18-19), sendo assim, a aristocracia possui certa proeminência sobre a própria monarquia, e isso é manifesto pelo próprio dizer do filósofo: “a maioria pode ter uma alma tão virtuoso quanto um só indivíduo. Se chamarmos aristocracia o governo de uma maioria de homens igualmente bons, e a realza o governo de um só homem bom, a aristocracia seria melhor para a cidade do que a realza” (*Pol.* III 1286b 1-5).

Como as monarquias, por volta do século V e IV a.C., se tornaram cada vez mais escassas, sendo praticamente substituída por outras formas de *politeia*, ela deve ser

---

<sup>74</sup> Ross, 1987. Pg. 261.

<sup>75</sup> Vernant, 2003. Pg. 29-31.

compreendida como uma forma de governo muito peculiar, principalmente porque, para Aristóteles, numa comunidade de homens livres, é difícil que somente um homem seja realmente virtuoso, até pode ser que uns sejam mais virtuosos que outros, mas de algum modo os homens livres possuem alguma virtude. Além disso, é mais fácil preservar um regime quando toda a autoridade não está centrada em um indivíduo apenas: “quando um indivíduo se deixa dominar pela cólera ou pela paixão semelhante, a sua capacidade de governar fica necessariamente contaminada; mas não é fácil que todo um povo se encolerize e se engane, simultaneamente” (*Pol.* III 1286a 34-35).

Na genealogia das formas de governo proposta por Aristóteles, a aristocracia sucede à monarquia, pois segundo Vernant, houve uma espécie de crise da soberania real, onde o rei perde seu poder soberano que ficou cada vez mais restrito aos atos de guerra e cultos públicos; toda parte administrativa, legislativa e judicial passou para os conselhos e magistrados, compostos normalmente por guerreiros e estadistas, considerados notáveis e honrados por bravura, coragem e prudência. Os cidadãos virtuosos assumiram as funções governamentais até que as monarquias foram suprimidas. Claro que isso não se verificou de modo generalizado, mas por processos peculiares de cada cidade.

Como esse modelo de monarquia praticamente deixou de existir, é forçoso que Aristóteles questione se ela realmente é vantajosa: “temos que considerar se ter um rei é do interesse das cidades ou dos territórios que se pretendem governar bem” (*Pol.* III 1284b 37-38), “se é vantajoso ou nocivo que um só homem decida de modo soberano sobre todas as coisas” (*Pol.* III 1286a), os motivos dessa problematização já foram destacados anteriormente, isto é, sabendo que é difícil encontrar em uma *polis* apenas um homem realmente virtuoso, é natural e até mesmo justo que os cidadãos queiram partilhar do poder. Parece que às vezes o melhor é que o poder seja partilhado e regulado por um corpo de leis que oriente as práticas dos que governam, seja um ou muitos. Todavia, se há de fato um homem que realmente supere a todos em virtude e capacidade de governar com justiça, então, diz o filósofo: “a alternativa que resta, e que parece fundada na natureza, é que todos obedeçam voluntariamente a um tal homem; desse modo, os que se lhe assemelham seriam para sempre reis nas suas cidades” (*Pol.* III 1284b 32-35)

Só a aristocracia é digna de um nome como esse, que provém de *arete*: “só o regime estabelecido pelos melhores cidadãos de acordo com a virtude, falando em termos absolutos e não por indivíduos honestos sob um determinado aspecto, pode, em boa verdade, ter o nome

de aristocracia” (Pol, IV 1293b 1-3). Acontece que num regime aristocrático, diz o estagirita, ocorre uma plena identificação entre homem bom e bom cidadão: “só nela há identidade absoluta entre homem bom e bom cidadão, enquanto nos demais regimes os bons cidadãos apenas são bons em relação ao seu próprio regime” (Pol, IV 1293 6-7). Mas a sua característica fundamental é a soberania de leis bem formuladas, ou seja, uma cidade governada aristocraticamente bem governada de acordo com leis soberanas, além do que nesse tipo de governo a repartição das honrarias é de acordo com as virtudes (Pol, IV 12941-10).

O ponto base para toda essa nossa explicação é a conformidade desses dois tipos de governo com a noção de justiça absoluta, que busca, sobretudo, o bem-estar social, como citado por Daniel Simão Nascimento, e que temos insistido desde o início: “nas comunidades políticas que são governadas de acordo com a natureza e a justiça os governantes almejam o bem da comunidade como um todo”<sup>76</sup>. Para Eduardo Bittar, sendo a cidade o lugar próprio para prática da justiça por meio da atividade política e de “sua realização efetiva no espaço comum”, deve-se buscar, justamente, o equilíbrio entre as partes ou o que Aristóteles chama de meio-termo, “evitando-se os excessos de concentração de poder, de desmando, de despotismo, de tirania, ou mesmo de demagogia”<sup>77</sup>.

Agora resta-nos tratar da tirania. Como já destacamos, nesse regime que é o oposto da monarquia, o tirano governa com poder totalitário impondo suas vontades à vontade dos cidadãos: “é o governo de um só que exerce um poder despótico sobre a comunidade política” (Pol. III 1279b 13). Para Aristóteles, do ponto de vista da justiça absoluta, ela é considerada o pior de todos os tipos de constituição, por haver a total subversão da lei: “o regime tirânico não é conforme a natureza... a supremacia desse um só não é nem justa e nem vantajosa, nem quando não existe lei, pois ele é que ocupa o lugar que deveria estar reservado à lei” (Pol, III 1288a 1-3). É, pois, absolutamente injusto sobrepor o bem-estar de um só homem ao dos demais cidadãos, se é que o critério de cidadão pode ser aplicado há um regime desses, já que do ponto de vista aristotélico, essa comunidade cheia de inimigos se quer pode receber o nome de cidade. É como diz Francis Wolff: “uma ‘cidade’ sem amizade é boa para o despotismo”<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> NASCIMENTO. *Entre a família e a comunidade política: amizade, justiça e conflito prático em Aristóteles*. Revista Hypnos – nº 37, 2016, 2º sem. Pg 171.

<sup>77</sup> Cf. Bittar, 2016. Pg. 126.

<sup>78</sup> Wolff, 1999. Pg. 139.

Lima Vaz destaca que a legitimidade da lei, fundamenta-se em sua assimilação com a deusa *Dike* e, a partir dela, as ações de um verdadeiro cidadão podem ser consideradas justas, o oposto disso, como já falamos, manifesta-se na desmesura da *hybris*, que como ele aponta, “é a ambição do poder (*pleonexia*), do ter (*philargyria*) e do aparecer (*hyperephania*). A *hybris* traça, desta sorte, o perfil do homem injusto (*aner adikos*), que se situa sob a égide da medida (*metron*)”<sup>79</sup>. Aristóteles não levanta muitas considerações sobre esse tipo de governo, mas destaca que ela é muito comum entre os povos bárbaros, sendo esse tipo de poder despótico e arbitrário sobre os seus semelhantes não é suportado por nenhum homem de ânimo leve (*Pol.* IV 1295a 1-24). Assim, é óbvia a afirmação de que o poder do tirano é ilegítimo da perspectiva da justiça absoluta, pois, como explica Norberto Bobbio, diferente dos reinos bárbaros que geralmente possuem características despóticas, um governo desse tipo, onde seus súditos que são homens livres, estando submissos a um poder autoritário e, por isso, descontentes, não aceitarão a sua forma de poder<sup>80</sup>.

#### **III.4 – Igualdade e desigualdade na democracia e oligarquia**

Segundo a genealogia das formas de governos formulada por Aristóteles, temos de tratar agora da oligarquia e da democracia. A problemática que circunda esses dois tipos de *politeias* diz respeito à distribuição do poder: “Nas constituições democráticas o povo é supremo; pelo contrário, nas oligarquias apenas alguns têm a supremacia. Por isso dizemos que esses dois regimes são diferentes” (*Pol.* III 1278b 12-13).

Sobre ambas, diz o filósofo: “Existe oligarquia quando os que possuem bens são o elemento supre do regime. Pelo contrário, existe democracia quando o elemento supremo não pertence aos ricos, mas sim aos pobres” (*Pol.* III 1279b 17-20). A distinção básica entre elas é a igualdade e a desigualdade de bens e riquezas, já que a liberdade é uma característica comum a todos os cidadãos, seja na democracia, seja na oligarquia. Nas cidades, como a maior parte da população normalmente é constituída pelos mais pobres, para as democracias a soberania é sempre destes e como todos são livres, ou seja, não são escravos, a característica essencial de uma democracia é o regime em que “os cidadãos livres detêm a supremacia” (*Pol.* IV 1290b); em contra partida nas oligarquias, a soberania é dos mais ricos, pois o “acesso as magistraturas depende do montante coletável; os pobres, apesar de numerosos, não

---

<sup>79</sup> Lima Vaz, 1993. Pg 49.

<sup>80</sup> Bobbio, 2001. Pg. 59-60.

podem participar nas magistraturas, ao passo que quem possuir os bens fixados pode participar” (*Pol.* IV 1292b 5).

A dificuldade que contorna esses dois tipos de governo é a má interpretação da noção de justiça: “ambos defendem certa concepção de justiça, mas apenas relativamente, e nenhum deles se refere à justiça suprema” (*Pol.* III 1280a 10), principalmente no que consiste a igualdade ou a desigualdade. Na visão dos oligarcas sendo desiguais apenas num aspecto (riqueza), pensam ser absolutamente diferentes dos mais pobres e por isso desejam uma superioridade e uma desigualdade absoluta em relação aos cidadãos mais simples; nas democracias, os pobres sendo iguais apenas num aspecto (liberdade), consideram-se absolutamente iguais aos notáveis em tudo e desejam essa igualdade em absoluta. Mas a justiça não deve ser entendida segundo esses princípios relativos: “falam de uma justiça relativa, mas presumem estar falando da justiça absoluta” (*Pol.* III 1280a 23); em nenhum desses regimes há preocupação do ponto de vista da virtude. A justiça, porém, deve ser compreendida como uma espécie de justo meio que seja o centro de equilíbrio e harmonia entre ricos e pobres, como vemos na *Ética a Nicômaco* V 1131 a 25-30:

Todos admitem que a distribuição justa (de funções) deve recordar com o mérito num sentido qualquer, se bem que nem todos especificuem a mesma espécie de mérito, mas os democratas o identificam com a condição de homem livre, os partidários da oligarquia com a riqueza (ou com a nobreza de nascimento), e os partidários da aristocracia com a excelência. O justo, porém, é uma espécie de termo proporcional.

Como observamos nas sucessões de regimes, o declínio de um para o outro por causa da disputa pela supremacia da cidade em vista dos interesses particulares, demonstra que os governantes dos regimes desviados não estão preocupados com a felicidade pública, e segundo Aristóteles pelo seguinte motivo: “a razão é que estão a julgar em causa própria, e na maioria das vezes os homens são maus juízes quando os seus próprios interesses estão em causa” (*Pol.* III 1280a 15). Os ricos apegados às riquezas menosprezam o povo; estes, ambicionando as riquezas, as honrarias e os lucros dos notáveis, se organizam para instituir um poder popular por meio de revoluções e levantes.

As consequências dessa relativização da justiça se encontraram no livro V, onde Aristóteles explica que, na prática, os governos que não visam à justiça e o bem comum da comunidade política acabam sofrendo com as revoltas. Todas seriam motivadas por uma

deficiência na compreensão de justiça: “apesar de todos concordarem no que seja a justiça e igualdade proporcional, nunca atingiram esse objetivo” (*Pol.* V 1301a 20). É claro que todas as revoluções são feitas em vista de alguma noção de justiça, entretanto os que mais se revoltam não seriam os mais virtuosos, na verdade os mais justos são os que menos se interessam pelas revoluções (*Pol.* V 1301a 35), assim também observa Richard Bodéüs:

As revoluções, que sempre são feitas em nome da justiça, são na maioria das vezes feitas por uma facção que não é a mais virtuosa. Considerando-se lesada, com razão ou não, pela facção no poder, ela toma o seu lugar, em vez de contribuir com ela em favor dos interesses de todos<sup>81</sup>.

Esse problema que contorna a má compreensão da justa igualdade entre os homens livres de uma comunidade política, “é o conflito quando a sua participação no governo da cidade não corresponde às ideias que cada qual defende” (*Pol.* V 1301a 33). Aristóteles destaca que, dentre os tipos de governo desviados, a democracia seria a melhor, ou em outras palavras, o menos injusto, por considerar todos os cidadãos como iguais e permitir que todos participem da administração da cidade, como explica Francis Wolff: “a ideia da qual a democracia se orgulha, de que ela é o regime dos homens livres... por oposição a todos aqueles que vivem em um regime despótico”<sup>82</sup>. Na genealogia dos tipos de governo, a democracia seria o último a surgir, porque após distribuir o poder ao povo, seria difícil usurpá-lo novamente.

A democracia, ainda não é a melhor forma de governo proposta por Aristóteles, apesar de que as vezes ele parece defender um tipo de democracia moderada e constitucional, mas em muitos casos o povo com medo de perder a soberania popular, que se soma ao ódio pelos notáveis e ricos, leva os regimes democráticos a cometerem inúmeras injustiças. O recurso judicial chamado de ostracismo, por exemplo, é uma prática muitas vezes desnecessária e injusta, exilando cidadãos considerados notáveis e virtuosos, pelo receio de que eles ameacem a estabilidade da democracia (*Pol.* III 1284a 15-40). Não devemos confundir, é claro, os notáveis com os demagogos, um líder virtuoso de um agitador. Segundo Rostovtzeff: “a democracia temia os dirigentes demasiado influentes da minoria forte, como possível fonte de revoluções; portanto os removia pelo artifício conhecido como ostracismo e

---

<sup>81</sup> Bodéüs. 2007. Pg. 93-94

<sup>82</sup> Wolff, 1999. Pg. 132.

os sentenciava ao exílio”<sup>83</sup>; na Política, Aristóteles diz que essa é uma prática comum entre os regimes desviados, incluindo a oligarquia e a tirania. Às vezes, até parece plausível tal atitude, como um regente de um coro, por exemplo, que prefere um grupo hegemônico ao invés de alguém ou alguns que se destaque sobre os demais, todavia ainda não seria motivo para exilar alguém.

Outras democracias assumem posições populistas, de modo a agradar as massas, como é o caso das democracias demagógicas. Líderes populares e que se dizem defensores do povo e as vezes instituem um regime com leis totalmente flexíveis às necessidades da grande maioria, o que na verdade torna-se numa democracia governada com leis instáveis e em alguns casos regidas por decretos, onde não há soberania da lei, mas a do povo. A consequência disso é uma cidade onde os cidadãos serão egoístas, individualistas e que honra os aduladores; é um povo, segundo Aristóteles, monarca de si mesmo, o que se assemelharia mais a uma tirania popular; onde demagogos e tiranos sobrepõe a vontade popular à lei e ao bem comum (*Pol. IV 1292a 5-25*).

Para que um regime seja justo, é necessário superar todas essas más inclinações, sendo necessário um corpo de leis bem formuladas somadas a um projeto pedagógico que seja o mesmo para todos os cidadãos. Por trás de todos esses conflitos, encontram-se aqueles três excessos em relação às riquezas, às honrarias e aos prazeres, que são as grandes causas de disputas numa cidade, diz Aristóteles: “que remédio existe para esses três tipos de males? Para o primeiro tipo, fortunas e trabalhos moderados; para o segundo, temperança; para o terceiro, quem desejasse prazeres que apenas dependem de si próprio, procuraria satisfazê-los pela filosofia” (*Pol. II 1267a 8-10*)<sup>84</sup>.

### **III.5 – O melhor regime possível**

Logo no início do livro IV, Aristóteles retomando a questão das múltiplas formas de governo, questionando sobre qual será a melhor constituição adaptada à realidade das circunstâncias normais, ou seja, qual a melhor forma de governo possível relacionada à vida em comunidade, para que se alcance de algum modo o fim último ao qual a cidade se constituiu, cumprindo assim com a sua natureza, ou aproximando-se mais ou menos deste:

---

<sup>83</sup> Rostovtzeff, 1977. Pg 183.

<sup>84</sup> Filosofia, como citado na referida passagem, não diz respeito à filosofia em sentido pleno, como entendia Platão e Aristóteles, enquanto a busca pela verdade, ou o que entendia Aristóteles por vida contemplativa, mas apenas como um termo genérico que se refere ao exercício intelectual, por intermédio dos estudos das artes e ciências em geral.



“não devemos contemplar apenas o melhor regime, mas também aquele que é simplesmente possível, e ainda aquele que é de mais fácil aplicação e mais comum a todas as cidades” (*Pol.* IV 1288b 35).

Na genealogia dos tipos de governo, encontramos cinco das seis formas propostas pelo filósofo, a saber: monarquia, aristocracia, oligarquia, tirania e por fim democracia. O regime constitucional, chamado também por Aristóteles de *politeia*<sup>85</sup>, aquele que recebe o nome comum a todos os governos simplesmente não é mencionado, isso porque segundo o próprio Aristóteles, é um tipo governo muito peculiar e que escapou a análise dos grandes pensadores políticos, e nós entenderemos o motivo.

Para Aristóteles, não basta pensar um regime ideal, o que seja o melhor do ponto de vista do *logos*, tem de ser um regime que mesmo não existindo de fato, seja possível aplicá-lo na prática governamental de uma cidade. Um regime constitucional é, na verdade, aquele em que há um conjunto de leis soberanas, que educa os seus cidadãos e busca em geral o bem comum. Ele se forma a partir de uma mistura de elementos virtuosos dos mais variados tipos de governo, principalmente da oligarquia e da democracia.

Havendo uma multiplicidade muito variada das mais diversas formas de governo, um regime nunca será semelhante ao outro, isso porque há uma variedade de cidadãos e em consequência disso, uma variedade de regimes. Entre as monarquias, Aristóteles descreve pelo menos quatro. As democracias e oligarquias, apesar de possuírem uma base fundamental comum são muito diversas entre si, do mesmo modo nas outras formas de governo (*Pol.* III 1291b 10-30). O regime constitucional será basicamente, uma mistura de oligarquia com democracia somada a elementos aristocráticos; aqueles que se inclinam mais para uma democracia são chamados de regime constitucional; aqueles que se inclinam mais para a oligarquia são chamados de aristocracia, pois a educação e a boa linguagem acompanham de preferência os mais ricos (*Pol.* IV 1294a 10-20).

A característica fundamental desse regime constitucional é a estabilidade temporal. Um regime reto tende a durar mais, explica Solange Vergnières: “a prova do tempo é, para uma *politeia*, prova de sua retidão e de sua adaptação à realidade de um povo”<sup>86</sup>. E por isso a

---

<sup>85</sup> Como já demonstramos, esse termo *politeia* é polivalente, pois possui muitos significados. Podendo ser usado tanto para se referir a uma constituição enquanto corpo de leis, também para formas de governo ou regime, e ainda para um tipo específico de *politéia* (regime constitucional, constituição política ou república), aquela que recebe o nome comum a todas as formas de governo.

<sup>86</sup> Vergnières, 1998. Pg. 230.

função de um legislador é, sobretudo, prezar pelo bem-estar dos cidadãos preservando primeiramente o regime. Uma das formas que para o filósofo é possível fazer isso, seria misturando elementos de virtude nos regimes existentes. Por exemplo, se uma democracia for governada por notáveis, possuir leis estáveis e supremas, permitir a participação dos cidadãos nas assembleias, conselhos e tribunais, e estabelecerem critérios de acesso aos cargos públicos por meio das virtudes, irá se assemelhar ao que Aristóteles entende por regime constitucional, enquanto uma oligarquia onde os cidadãos notáveis e ricos governam para o bem social, se houver uma constituição sólida que permita os mais virtuosos assumirem as magistraturas supremas, se os notáveis gozarem de boa formação intelectual, essa oligarquia se assemelhará mais a uma aristocracia. Para Aristóteles, baseado nisso, parece que a maioria das cidades que sejam governadas desse modo possuirá um regime constitucional: “a forma como designamos um regime constitucional acaba por estar presente na maioria das cidades” (*Pol.* IV 1294a 15).

Esses regimes mistos, ou seja, que misturam elementos seria, no entender de Aristóteles, os mais moderados e de acordo com a ideia de justo meio, pois equilibram na cidade três elementos fundamentais: a liberdade, a riqueza e virtude (*Pol.* 1294a 20). Na dinâmica governamental sobre como se dará essa mistura, destacamos pelo menos de dois modos: como Aristóteles suspeita do método democrático de sorteio para as funções de magistrados, o melhor critério seria o de eleição das oligarquias, todos, porém, podem votar e não apenas os notáveis; também não se usaria como critério para ser eleito o montante de riqueza acumulado pelo cidadão (*Pol.* IV 1294b 10-15). Além do mais, seria fundamental, segundo o estagirita, uma educação idêntica para as crianças e jovens das famílias ricas e pobres, como é o caso do regime espartano (*Pol.* IV 1294b 20-25).

Ao misturar os elementos de liberdade do povo com a riqueza dos notáveis, seria possível alcançar de algum modo o meio-termo e, conseqüentemente, a vida boa dos cidadãos (*Pol.* IV 1294b 17). Mas o ideal mesmo, para Aristóteles, seria uma cidade onde todos os cidadãos não fossem nem demasiado pobres e nem demasiado ricos, e sim que em uma cidade todos fossem de uma “classe média” (*mesos*), composta quanto for possível de elementos semelhantes e iguais: “a classe média é a massa mais estável nas cidades: de fato, não cobiça os bens alheios, tal como fazem os mais desfavorecidos” (*Pol.* IV 1295b 30). Como essa classe mediana encontra-se numa situação estável com fortuna razoável e moderada, não sente necessidade de revoltas e nem se ocupa das revoluções: “nas cidades em que a classe média é

muito numerosa, as revoluções e os levantes populares são muito raros” (*Pol.* IV 1296a 8-10). Por isso, segundo Aristóteles, “a melhor comunidade política é a que provém das classes médias, além do que são bem governadas as cidades onde essa classe se apresenta mais numerosa” (*Pol.* IV 1295b 35-37).

Portanto, uma *polis* como essa, governada segundo as virtudes, manterá entre os concidadãos o status de amizade, diz Aristóteles, uma vez que na cidade em que uns tem inveja e outros desprezo, os sentimentos estarão muito distantes do que deve ser a amizade. Ela é aquele tipo de comunidade que mais se aproxima da noção de justiça enquanto um meio-termo, pois a classe média é uma espécie de justo meio para a cidade, mas é claro, não um justo meio absoluto, apenas de acordo com as possibilidades, tendo as melhores condições de alcançar a autossuficiência e a vida boa para todos, garantindo uma vida feliz para os cidadãos, como diz Richard Bodéüs: “a classe média de Aristóteles não é entendida unicamente do ponto de vista da fortuna, mas também do ponto de vista das capacidades humanas”<sup>87</sup>. Além do mais, os regimes em que a classe média é mais numerosa, tendem a ser mais estáveis.

---

<sup>87</sup> Bodéüs, 2007. Pg. 87.

## CONCLUSÃO

Podemos concluir, ao nosso entender, que não há de fato para Aristóteles um regime idealmente melhor, mas apenas aqueles que se empenham na busca do bem comum, que cumprem com os requisitos necessários para proporcionar uma vida boa, feliz e autárquica, como diz o próprio filósofo: “É evidente que o melhor regime será forçosamente aquele cuja ordenação possibilite a qualquer cidadão realizar as melhores ações e viver feliz” (*Pol.* 1324 a 23-25). Assim como diz Francis Wolff:

Aristóteles não busca o melhor regime, nem mesmo o regime mais justo, muito simplesmente porque esse problema já foi resolvido na parte central do livro, nos capítulos 6-7: todo regime que visa o interesse geral é justo no sentido absoluto do termo, isto é, não atribuindo justamente a fulano ou beltrano, mas politicamente justo para todos, justo para a coletividade, pois corresponde à essência mesma da vida política<sup>88</sup>.

Regimes retos são aqueles que Aristóteles já destacou, e são os melhores que existem, mas também propícios à corrupção e degeneração, se não houver uma norma geral com força de lei para dar as diretrizes jurídicas e institucionais, educativas e sociais, já que como toda *politeia*, sujeita ao transcurso do tempo. Pensar o regime melhor para o filósofo é elaborar um esquema teórico que seja de fácil aplicação à realidade cívica, que seja possível de ser executado e que proporcione aos cidadãos a possibilidade de se desenvolverem humanamente.

O fato é que a cidade é algo que existe por natureza para dar aos cidadãos a plena realização de seu *logos* e garantir-lhes a *eudaimonia* e a *autarkeia*, em outras palavras o bem comum ou o sumo bem político, e como destacamos no início de nosso trabalho, é por intermédio de um tipo de governo que a cidade pode alcançar esse bem, independente de quantos partilhem o poder, ou qual a forma desse governo; desde que ele esteja em conformidade com a noção de justiça absoluta e amparada pelas virtudes, de modo especial pela virtude cívica, que é a disposições de caráter para a realização de atos que produzam e preservem a felicidade e o bem-estar cívico.

Segundo Richard Bodéüs, o projeto político de Aristóteles é alimentar a esperança de “produzir em todos os efeitos de uma justiça que os governantes não têm e, com o tempo, de

---

<sup>88</sup> Wolff. 1999. Pg. 120-121.

produzir novos responsáveis políticos”<sup>89</sup>, despertando nos cidadãos uma consciência de cidadania e de amizade na busca do bem supremo e a vida melhor (*bion beltiston*) para a cidade. O que não é possível se os cidadãos e governantes sobrepuserem os seus interesses particulares ao interesse comum, aqui reside para Aristóteles a causa dos desvios: não compreender a justiça de maneira absoluta, mas relativas, considerando os interesses pessoais e subjetivos como soberanos e dignos de serem atendidos, impondo a toda sociedade, os desejos pessoais. A retidão de uma *politeia* exige exatamente o oposto: a consideração do bem comum acima dos bens individuais, sem que haja, portanto, nenhuma contradição entre um e outro, desde que formalmente caminhem em direção ao mesmo fim.

---

<sup>89</sup> Bodéüs, 2007. Pg. 93.

## BIBLIOGRAFIA

### Obras Principais

ARISTÓTELES. *Política (edição bilíngüe)*. Trad. Antônio Campanelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

### Demais obras

BERTI, Henrico. *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Trad. Sérgio Bath. UnB. 10ª Ed. 2001.

BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. São Paulo: Almeida, 2016.

BODÉÛS, Richard. *Aristóteles: a justiça e a cidade*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2007

LORD. Carnes. *Aristóteles*. STRAUSS. CROPSEY. *Historia de la filosofía política*. Trad. Leticia García Urriza, Diana Sánches y Juan José Utrilla. México: Fondo de cultura económica, 1993.

PERINE, Marcelo. *Quatro Lições sobre a Ética de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Trad. Arthur Mourão. Lisboa: Edições 70. 10ª Ed. 1997.

ROSTOVTZEFF, Mikhail Ivanovich. *História da Grécia*. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 2ª Ed. 1977.

ROSS, Sir David. *Aristóteles*. Trad. Luís Felipe de Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Dom Quixote 1º Ed. 1987.

VAZ, Henrique C. Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 3ª Ed. 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel. 13ª Ed. 2003

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos e nomos*. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

YACK, Bernard. *The Problems of a Political Animal: Class Conflict and the Mixed regime*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a política*. Trad. Teresa Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

WOLF, Ursula. *A política de Aristóteles*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

### **Artigos**

BARRERA, Jorge Martínez, *Ciudadanía y Representación Política en Aristóteles*. Revista *Revista Hypnos* – nº7, 2001, 2º sem.

\_\_\_\_\_ *Persona, sujeito y política*. Revista *Hypnos* – nº 25. 2010, 2º sem.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. *A phronesis aristotélica: Breve comparação das leituras de Alasdir MacIntyre e Paul Ruicoeur*. Revista *Hypnos* – nº 27. 2011, 2º sem.

CURREN, Randall. *Aristotle's educational politics and the Aristotelian renaissance in philosophy of education*. Oxford Review Education. University of Rochester, USA.

FRANÇA, Jefferson Luiz. *Alguns aspectos sobre o direito natural na Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Revista *Hypnos* – nº 35. 2015, 2º sem.

GHIGNONE, Luciano Taques. *A virtude do homem público no pensamento de Aristóteles*. *Direito e Política (Law and Politics)*. nº 7. 2013.

PEREIRA, Reginaldo Sampaio. *Polis e virtude em Aristóteles*. Ver. De E. F. e H. da Antiguidade – nº 25. 2008/2009.

NASCIMENTO, Daniel Simão. *Entre a família e a comunidade política: amizade, justiça e conflito prático em Aristóteles*. Revista *Hypnos* – nº 37. 2016, 2º sem.