

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

A Corrupção das “Formas de Governo” nas Políticas de Aristóteles

Wilame Gomes de Abreu

*Dissertação apresentada ao Departamento de
Filosofia, da Universidade de São Paulo, com vistas à
obtenção do Título de Mestre em Filosofia.*

ORIENTADOR: PROF. DR. MILTON MEIRA DO NASCIMENTO

SÃO PAULO

13 de Junho de 1997

DEDICATÓRIA

À Grande *Natureza*, onde tudo é gerado e onde tudo se corrompe;

In Memoriam de meu pai, **Raimundo Martins de Abreu** (Raimundo Patrício), que se afastou de mim antes que eu concluísse esta Dissertação de Mestrado, pelo seu espírito lutador, pela sua honradez, dedicação, carinho e respeito para com os seus familiares;

À minha mãe, **Amancia Gomes de Abreu**, pela sua demonstração de luta, exemplo de amor e de esperança;

À minha filha **Natasha Gomes Moreira de Abreu** e ao meu filho **Stéphano Haizenreder Gomes Ertzogue de Abreu**, que estimulam e justificam a minha existência em todos os momentos; às respectivas mães **Cristina** e **Marina**, pelo carinho, amizade e gratidão.

A meus irmãos **Bento**, **Luimar**, **Luivan**, **Aroldo**, **Iram**, **Wires**, **Eva Maria** e **Wendel**, pelo espírito de união, carinho e amizade;

A tia **Magá** e todos os seus, meus familiares, além de meus sobrinhos, sobrinhas, pela alegria que proporcionam e pela amizade;

Às minhas cunhadas, ao cunhado e aos demais familiares, pelo carinho, respeito e amizade;

In Memoriam de um homem magnânimo, **José Corrêa Camargo** (Zico), pela sua bravura, amizade e benevolência;

In Memoriam de meu primo **Raimundo** e de minha tia **Mariu Gomes**, que partiram já no final de 1996, deixando a marca da ousadia, alegria e esperança;

À família Lelo & Jô, amigos para sempre;

À família Cleide, e ao amigo Ricardo, grandes figuras da minha vida;

À **Élida Muylaert De Martin**, com carinho e amor.

SUMÁRIO

Considerações Preliminares.....	04
Capítulo 1: A Origem da Cidade e suas Partes Naturais	06
Capítulo 2: As Formas de Governo.....	60
Capítulo 3: Mudanças e Preserções das <i>Politéias</i>	130
Bibliografia.....	154

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

O objetivo geral que guiou este trabalho foi o de se efetuar uma leitura do “*Πολιτικῶν*” visando entendê-lo na sua especificidade, sobretudo no que diz respeito à corrupção das formas de governo.

Nesta Dissertação tentaremos responder a algumas questões, tais como: o que é uma “cidade”, de que a “cidade” se *origina*, qual é o fim pelo qual existe, o que é a “cidadania”, se os trabalhadores são considerados *cidadãos*, o que *movimenta* toda a cidade, o que é uma “politéia”, quantas e quais são as espécies de “governo”, como abordar o problema da *corrupção* da “cidade”, qual é o caminho para se entender a *Política*.

O tema da liberdade e da igualdade se apresenta na evolução das discussões sobre cada forma de governo. Nem todos os homens considerados “livres”, no mundo grego clássico, são cidadãos, isto depende muito do sistema de governo, da “constituição” da “cidade”. A discriminação de sexo quanto à participação política é visível. Em momento algum se defende o privilégio de cidadania à mulher, que, juntamente com as crianças, formam maioria da sociedade. Os adultos e do sexo masculino são cidadãos quando atingem a maioridade aos ‘dezoito’ anos, já as mulheres, em geral, e os filhos, se de pais livres, só pertencem a um certo “corpo cívico” da cidade mas não constituem-o “corpo político”.

A *cidadania*, conceitual e historicamente, para Aristóteles, depende do “regime de governo” ou “constituição” (“politéia”). De uma forma geral, as virtudes requeridas para uma cidadania estão colocadas na dependência da disposição para a participação política, em foruns de decisão ou de deliberação, em cargos de administração, nos compromissos de zelo

e defesa da cidade e nos cuidados para com os particulares que cada membro tem sobre si mesmo e sobre os que lhe pertencem.

Não é, portanto, a cidadania colocada apenas nas “virtudes” do homem “bom”, porque se dedica ao seu “trabalho” ou “ofício”, mas no “homem bom” porque procura dar sentido à sua realização em vista do “bem viver”.

Há, pois, uma ‘teleologia’ que se aplica aos homens, como condição de sua própria realização, mas esta só será possível enquanto existir a pessoa do “cidadão”, isto é, quando os homens, de uma maneira geral, estiverem “livres” dos ‘trabalhos rotineiros’ e fizerem parte do verdadeiro significado da “cidadania” - interesse comum, boa vida e a felicidade.

CAPÍTULO 1

A ORIGEM DA “CIDADE” E SUAS PARTES NATURAIS

1 - Definição, Natureza e Fim da Cidade

1.1- Introdução.

“Posto que toda *cidade* (πολιν) que vemos é uma certa *comunidade* (κοινωνιαν) e toda comunidade se constituiu em vista de algum bem (αγαθου τινος) - pois para todas é em função do que lhes parece bom que todos [os homens] atuam - é evidente que todas [as comunidades] visam certamente a algum bem, mas o mais importante (μαλιστα) e supremo (του κυριωτατου) de todos é a mais eminente de todas (η πασων κυριωτατη) e que engloba todas as demais (πασας περιεχουσα τας αλλας) que visa; e é essa que se chama cidade e comunidade política (πολις και η κοινωνια η πολιτικη)”.¹

Aristóteles inicia o Livro I, ou tratado sobre **Políticas** (πολιτικων), assentando, por assim dizer, a sua principal tese que delimita a natureza e o fim da *cidade*².

Introdutoriamente, Aristóteles lança o paradigma principal de todo o seu tratado político: a *cidade* se forma e se move em função de um bem superior e que engloba todos os

¹Cf. Aristóteles, *Políticas* (I, 1, 1252a 1-7). Esta tradução foi elaborada por mim. A seguir, indico apenas as referências que o padrão requer e na bibliografia indico as edições utilizadas.

²Cf. Benjamim JOWETT, In: “The Works of Aristotle”. Oxford, Clarendon Press, 1952.: Nesta sua tradução da *Política*, com a participação de W. D. ROSS, os termos “πολις” (cidade), “κοινωνια” (comunidade) e

demais. Esse emergir da *cidade* vem como uma espécie de unidade primaz que engendra toda a diversidade de partes, numa entidade absoluta e principal. Cada parte que se constitui nesta unidade absoluta, que se faz sobre o bem supremo, é como se fosse um pedaço indissolúvel em seu próprio existir como parte de um todo.

O corte epistemológico enunciado pela síntese inicial de Aristóteles sugere uma maneira metodológica de se lidar com questões teóricas correntes. Os estudos que Aristóteles fizera acerca de um número significativo de “constituições”, destacando-se, principalmente, a *Constituição dos Atenienses*,³ para entender o cerne acerca da origem e da função da cidade, vão delinear seu carácter realista no trato da filosofia política. E é por esta via que se pretende, por um lado, vincular Aristóteles à tradição histórica⁴. Não obstante, o marcante carácter realista dessas investigações não afasta, de certo modo, Aristóteles do mundo das conjecturas⁵. Assim, sem nos atermos, referencialmente, a outro tratado⁶,

“κοινωνία πολιτική” (comunidade política) são respectivamente traduzidos pelos termos: “state” (estado), “association” (associação) e “political society” (sociedade política).

³A edição da *Constituição de Atenas* que pesquisamos foi a traduzida por SAMARANCH (in. Obras, 1986).

⁴Mesmo que de forma sucinta, o trabalho de David J. ALLAN (1983, pp.169-176) não deixa de ter o seu valor crítico. Das quatro observações levantadas referentes à *Política* de Aristóteles, a primeira, que nos pareceu a mais relevante, de certa forma explicita os propósitos da filosofia política, diz: “não nos devemos enganar pela linguagem histórica utilizada pelos teorizadores, quer os modernos quer os antigos, quando descrevem a origem do Estado; eles não pretendem possuir uma intuição especial relativamente à história autêntica da raça humana. Na realidade, provavelmente tanto Aristóteles quanto Platão acreditavam que a civilização teve períodos de ascensão e de queda no passado e chegaram, por vezes, a especular acerca de uma lei de recorrência regular; para eles, o mundo tem existido desde a origem do tempo; nunca lhes ocorre a idéia de que o homem possa ter evoluído a partir de uma espécie inferior. A intenção da filosofia política é a de tornar clara a função da sociedade política, considerada distinta doutras formas mais simples de associação, mediante uma análise quase histórica da respectiva origem; isto era tão claro para os autores da *República* e da *Política* quanto para Rousseau e para outros pensadores modernos.”

⁵É necessário dizer que mesmo havendo uma distinção entre “ciência teórica” (o seu objeto: as coisas que não estão sujeitas a mudanças, ou coisas cujo princípio de mudanças encontram-se nelas mesmas; o método: é análise de princípios ou causas das mesmas; seu propósito: é o conhecimento demonstrativo; sua faculdade: é a porção científica ou teórica da parte racional da alma; as ciências: metafísica ou teologia, matemáticas, física, biologia e psicologia) e “ciência prática” (seu objeto: o homem exclusivamente ou com o homem em sua capacidade de ser consciente de si, ou fonte de ação; porque depende da volição humana, a ação humana está essencialmente exposta a mudança. O seu propósito: não é o conhecimento mas a melhora da ação; sua faculdade: é o segmento calculador ou prático da parte racional da alma, ou a

podemos entender o fundamento da concatenação lógica desta síntese: “toda cidade é uma comunidade, toda comunidade se constitui em vista de algum bem, a comunidade mais importante é a que visa o bem supremo, e porque engloba as demais; por isso, é denominada de cidade e comunidade política”⁷ - pelas vias do método genético-histórico e analítico.

Quando Aristóteles firma a premissa de que “toda cidade é uma comunidade”, põe em discussão a espécie, o fundamento e a que se destina esse tipo de comunidade. Pelo que as premissas subsequentes, no grande percurso, vão corroborar a *tese geral*⁸, de que a cidade tem por fim⁹ *o supremo bem*.

que Ele chama de “sabedoria prática” ou “prudência” = φρονησις. Seu método: análise destinado menos a descobrir os princípios ou as causas que articular os fenômenos da ação humana - em grande parte por meio de um exame dialético e refinamento de opiniões dos homens com respeito a estes fenômenos), - não se pode negar, por completo, a possibilidade de uma filosofia política teórica, dada sua opinião sobre a variedade das coisas humanas e a possibilidade de se ter precisão ao estudá-las. - O certo é que Aristóteles distingue entre coisas naturais e coisas humanas. Mas essa distinção, em si, é teoricamente imprecisa, porque segundo Aristóteles, o homem segue sendo, categoricamente, uma parte da natureza, ou porque possui uma “natureza” que apresenta regularidades significativas entre o fluxo dos assuntos humanos. Daqui, em certo sentido, segue-se que os princípios ou causas da ação humana são susceptíveis de se tratar em teoria. Portanto, não se pode negar que Aristóteles se afasta dos conceitos de previsibilidade e antecipação que estão embutidos na noção “homem prudente”; trocando em miúdos, o prudente é aquele que antevê, que enxerga o que está longe dos seus olhos, e por isto, pode antecipar o acontecimento. Neste caso cabe o conceito de “conjectura” que empunhamos acima, posto que conjecturamos sobre práticas humanas por meio de julgamentos que não precisam ser necessariamente refutados de maneira científica. Sobre esta *síntese-Nota* verificar: LORD, Carnes. “Teoría y Práctica”, in: STRAUSS, Leo y CROPSEY, Joseph. *Historia de la Filosofía Política*. trad. de Leticia Garcia Urriza ...et al., México, Fondo de Cultura Económica, 1987. (p.124).

⁶Podemos observar, no tratado da *Ética a Nicômacos* (I. I, Cap. 1-8, e L. VIII, 9, principalmente), acerca da hierarquização dos bens, que todas as ações humanas visam um tipo de bem, ora particular ora coletivo, ou seja, todas as ações se articulam, por assim dizer, em função do que é conveniente para o próprio homem. Mas que o “Estado”, ou a “cidade”, postula o bem superior e mais importante que o bem do ser individualizado, e que em última instância o homem se contenta apenas com o bem que lhe é possível.

⁷Cf. op. cit., I, 1, 1252a 1-7.

⁸Ver o trabalho elaborado por Francis Didier WOLFF (1991, pp.28-38), que analisa em termos lógicos as três premissas fundadoras da “tese geral”: que a cidade é a comunidade política que visa *o soberano bem*.

⁹Cf. *Políticas*. L. VIII, Cap.VII.: Aristóteles ao abordar o tema da “educação” observa a existência de três “escopos”: 1342b 14: “o justo-melhor” ou “a medida” (το μεσον); 1342b18: “o possível” e “o conveniente” (το τε δυνατόν και το πρεπον); e logo abaixo, já no final do livro:1342b 34: “...το τε μεσον και το δυνατόν και το πρεπον”). Alguns comentadores consideram esta passagem uma “extrapolação” mas não conseguem contestar de fato. Sobre isto ver: TRICOT e PELEGRIN referindo-se respectivamente a SUSEMILHL e NEWMAN.

Deve-se ressaltar, ainda, que o conceito de “bem supremo”, a que estamos tratando em Aristóteles, é o que está sob a noção de “bem moral” e, analogicamente¹⁰, relacionando-o a outros “bens” é que temos a noção de ‘unidade primaz’, em termos concreto, de um “bem” imanente e exclusivamente humano, superior aos das outras “comunidades”. Assim, a questão acerca deste “bem” é, daqui em diante, unicamente a do “bem do homem”, das condições concretas de nossa bondade, colocadas tanto para o indivíduo, quanto para o seu grupo étnico, social.

1.2 - Definição

Vejamos, então, a crítica levantada, por Aristóteles, aos seus predecessores¹¹: “Por conseguinte, aqueles que julgam ser [a qualidade] de um político (πολιτικον), de um rei (και βασιλικον), de um chefe de família (και οικονομικον) e de um senhor (και δεσποτικον) a mesma coisa (τον αυτον), não se expressam bem; pois certamente eles consideram ser diferente apenas quanto ao maior (πληθει) ou menor número (ολιγοτητι), mas não quanto à especificidade (ειδει) existente em cada uma delas, como se certamente [quem governasse] sobre poucos (ολιγων) seria um senhor (δεσποτην), e se [governasse] sobre muitos (πλειωνων) seria um ecônomo (οικονομον) e se [governasse] sobre um número ainda maior (ετι πλειωνων) seria um político (πολιτικον) ou um rei (βασιλικον), como se nenhuma diferença existisse entre uma grande casa (μεγαλην οικιαν) e uma pequena cidade (μικραν πολιν), e também entre um político (πολιτικον) e um rei (βασιλικον), quando certamente se exerce pessoalmente a potestade (αυτος εφεστηκη),

¹⁰Cf. “La Notion de Bien Moral”, in: ROBIN, Léon. *La Morale Antique*. Prais, P.U.F, 1963. (pp.47-49)

¹¹Esta crítica foi imputada aos seus adversários: Sócrates (ver Xenofon. *Memorabilia*, III, 4, 4-12 e 6,14 e seg.) e Platão (*Político*, 258e e seg.).

[temos] um rei, e quando [se governa] segundo as regras dessa ciência (τους λογους της επιστημης της τοιαυτης), de conformidade com a parte governante (αρχων) e governada (αρχομενος), um político; e isto não é verdade”.¹²

Remetamo-nos, por esta crítica, aos seguintes problemas: se acaso as qualidades de quem governa uma casa, seja pequena ou grande, ou uma propriedade, pequena ou grande, ou ainda uma cidade, pequena ou grande, são as mesmas ou se são respectivamente específicas, ou seja, distintas por natureza; se as diferenças residem apenas no que diz respeito ao quantitativo da parte subordinada ou da parte subordinadora; se a esfera do poder doméstico é igual ou distinta da esfera do poder político.

Para levar a bom termo a toda problemática, deve-se recorrer ao método aristotélico costumeiro¹³, que parte da análise dos elementos constitutivos de um todo para investigá-los em sua gênese. Por esta via, se se considerar que a *cidade* é a *comunidade política* que engloba todas as demais, e que *o melhor método* de exame, para Aristóteles¹⁴, é aquele que decompõe as partes de um todo até chegar as partes mais simples, então devemos analisar, em primeiro lugar, os elementos que constituem as primeiras comunidades entre os homens, pois nos parece que é aí que reside o germe da comunidade política. Esta trajetória nos conduzirá à reflexão mais pormenorizada do que se pretende acerca do tratado **das Políticas** (Πολιτικων), de Aristóteles: no nosso caso, investigar os elementos que constituem a

¹²Ver *Políticas*, I, 1252a 7-16.

¹³Aristóteles faz uso do *método analítico-genético* em várias ocasiões, na *Política*, na *Ética* (I, 2, 1095a 30 e seg.) - veja também as observações que TRICOT faz em sua tradução da *Ética* (nota 4, pp.41-42); mesmo após ter reiterado no *De Anima* (I, 1, 402a) a dificuldade de existência de um único método aplicável a todos os casos. Ver também *Segundos Analíticos* (II, 3-7): de fato, segundo Aristóteles, não existe nenhum método universal para todas as ciências, antes, cada ciência, determinada por seu objeto, requer um método próprio”. Ver também F. de P. SAMARANCH (in. OBRAS, 1986, nota 4, p.105).

¹⁴Ver *Políticas*, I, 1252a 17-23.

cidade em sua natureza, neste primeiro momento, para ver em que vão incidir sobre a corrupção da ordem na própria cidade.

“Assim, por necessidade, primeiramente se unem os [seres] que não podem existir uns sem os outros, por exemplo, a *fêmea* (θηλυ) e o *macho* (αρρην) em função da procriação (της γενεσεως) - e isto não advém de uma preferência (ουκ εκ προαιρεσεως), mas como nos outros animais e plantas (εν τοις αλλοις ζωοι και φυτοις) [existe] uma tendência natural (φυσικον το εφιεσθαι) capaz por si mesma (οιον αυτο) de perpetuar um outro semelhante (τοιουτου καταλιπειν ετερον) - e o governante (αρχον) e o governado (αρχομενον), por natureza (φυσει), em vista de sua [mútua] preservação (την σωτηριαν). Com efeito, aquele que é capaz por natureza de prever com sua mente (τη διανοια προοραν) é por natureza um governante (αρχον) e um senhor (δεσποζον), e o que é capaz com seu corpo de executar essas [previsões] (τω σωματι ταυτα ποιειν) é um governado e um escravo por natureza (αρχομενον και φυσει δουλον). Pelo que é pelo mesmo interesse (ταυτο συμφερει) que se relacionam senhor e escravo (δεσποτη και δουλω)”¹⁵

Pela ordem desse enunciado temos, no primeiro momento, duas questões que devem ser destacadas. Percebe-se a existência de dois instintos primordiais¹⁶, que levam os seres humanos a se associarem: o primeiro é o que tende à *procriação* (este culmina na união entre a *fêmea* e o *macho*) e o segundo, é o que consiste na *mútua preservação* (este faz

¹⁵Idem, 1252a 26-34.

¹⁶Ver obra clássica de W. David ROSS, traduzida também para o português (1930/1987, p.330/p.244).

originar o ato *de mandar* e o ato *de obedecer* pela relação de utilidade econômica que se instala entre *senhor e escravo*).

É importante ressaltar que, para Aristóteles, o ato de mandar só se distingue do ato de obedecer, nesse primeiro estágio, pela capacidade de previsibilidade da mente e pela mobilidade corporal que os homens podem adquirir naturalmente após o nascimento. Não existe aqui uma *natureza* preestabelecida que, *biologicamente*, distingue os homens para mandar e outros para obedecer. Pois, quando Aristóteles imputa ao homem esta ou aquela capacidade, basicamente está atribuindo ao termo *capacidade* o mesmo sentido quando se refere à *virtude*. Para ele, a noção de capacidade está vinculada à noção de virtude. Por conseguinte, quando classifica as espécies de virtude¹⁷, em *virtude intelectual* e *virtude moral*, é bastante claro e objetivo ao dizer que depende largamente do nosso desenvolvimento mental e dos nossos hábitos as virtudes intelectuais e morais, respectivamente, esta última principalmente. Porque nenhuma virtude moral se engendra em nós por natureza, e não se pode mudar por intermédio de hábitos o que já é por natureza. O que temos por natureza é somente a predisposição para adquiri-las.

As diferenças existentes entre os homens que governam e os que obedecem são originadas doutras causas. Parece-nos que seus fundamentos tomam corpo com as *convenções* e com o advento das *comunidades* que eles constituem entre si. Nisto é que reside o anátema que recai sobre todos aqueles que não conseguem viver de maneira

¹⁷Aristóteles, na *Ética a Nicômacos* (traduções utilizadas: 1986/1990/1992, por SAMARANCH/TRICOT/KURY., II, 1, 1103a-1103b), nos dá uma dimensão clara do termo virtude. Cito: "A virtude é de duas espécies: a virtude intelectual e a virtude moral. A virtude intelectual depende em larga medida de ensinamentos recebidos, quer em relação ao nascimento quer em relação ao crescimento; pelo que necessita de experiência e tempo; já a virtude moral é produto do hábito, e daí é que deriva seu nome, fruto de uma ligeira variação do termo εθος". Sobre isto ver *Ética Eudeminiana* (1986, II, 2, 1220a

excluída da *cidade*, ou até mesmo do convívio comum com outros. Mas, por outro lado, parece que aqui também está inoculado o germe da redenção do homem enquanto se predica sua plena politicidade, animal e racional.

Portanto, pode-se definir a “cidade” como sendo uma “unidade composta de elementos diferentes especificamente”. E que tenha “reciprocidade” nas relações, já que esta é que “assegura a saúde das cidades”; o que torna-se necessariamente indispensável a presença, segundo Aristóteles¹⁸, de homens “livres e iguais”.

A relação que se tenta imputar entre “cidade” e família” não é conveniente, para as bases do pensamento de Aristóteles. A “cidade” se define diferentemente da “família”: “a cidade é a comunidade de homens livres”¹⁹. As relações existentes na “cidade” são de natureza “política”, na “família”, são naturalmente “despóticas”. Na esfera familiar, “a administração familiar” ou o “ecônomo”, segundo Aristóteles, “faz mais caso das pessoas que das propriedades de bens inanimados, da excelência dos primeiros mais que dos proprietários, e da excelência dos homens livres mais que dos escravos”²⁰. Isto prova que a natureza de uma e de outra, os fins de uma e de outra, até mesmo pelo que valorizam constituem-se esferas diferentes.

39-1220b 7, pp.548-549): “ o caráter moral, $\eta\theta\omicron\varsigma$, procede do costume, $\epsilon\theta\omicron\varsigma$, por alargamento desse termo” - ou seja, do alongamento da primeira letra: *epsilonn* para *êta*.”

¹⁸Cf. *Políticas*. L. II, Cap.II, 1261a 29-35. Ver também a *Ética a Nicômacos* (L. V, Cap.VIII, 1132b 32seg.). Pois, como se observa, pelo escopo da “Justiça” - “nas relações de mudanças, o justo sob a forma de reciprocidade é o que assegura a coesão dos homens entre eles, reciprocidade sobretudo baseada na proporção e não sobre uma estrita igualdade”.

¹⁹Cf. *Políticas*. L III, Cap. VI, 1279a 21-21.

²⁰Cf. *Políticas*. L. I, Cap. XIII, 1259b 18-22.

1.3 - Natureza²¹ e Fim da Cidade

Retomando o ponto principal da questão acima, dizemos que é pela união dos dois primeiros instintos, *procriação* e *autopreservação*, que temos o nascimento da primeira noção de *comunidade* estruturada: *a família* ou *a casa* perfeita; e, concomitante a esta comunidade natural, vamos encontrar a unidade celular que, digamos assim, vai se constituir em uma tessitura que precede o advento da comunidade política. Observemos cuidadosamente o que diz Aristóteles:

“Por conseguinte, certamente é destas duas comunidades (τουτων των δυο κοινωτιων) que se origina a primeira família (οικια πρωτη), e é justo o que Hesíodo disse em seu poema: *'antes de tudo uma casa, uma mulher e um boi para arado'*²²; já que o boi (ο βους) é como se fosse servo para os pobres. Portanto, a comunidade constituída naturalmente em função de todas as [necessidades] quotidianas é a família (οικος), cujos [membros] Carondas²³ chama *companheiros de morada* (ομοσιπυους), e Epimênides²⁴ de

²¹Os gregos tiveram o senso inato do que significa “natureza”. O conceito de natureza, elaborado por eles em primeira mão, tem indubitável origem na sua constituição espiritual. Muito antes de o espírito grego ter delineado essa idéia, eles já consideravam as coisas do mundo numa perspectiva tal que nenhuma delas lhes aparecia como parte isolada do resto, mas sempre como um todo ordenado em conexão, na e pela qual tudo ganhava posição e sentido. Chamamos orgânica a esta concepção, porque nela todas as partes são consideradas membros de um todo. A tendência do espírito grego para a clara apreensão das leis do real, tendência patente em todas as esferas de vida - pensamento, linguagem, ação e todas as formas de arte -, radica-se nesta concepção do ser como estrutura natural, amadurecida, originária e orgânica. (Cf. JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. ed.: 1986, p.8).

²²In: *Os Trabalhos e os Dias*, verso 405. A mesma citação é feita no *Econômicos* (1968: I, 2, 1243a 20-22).

²³Conforme o próprio Aristóteles (*Pol.*, 1274a 23 seg, final do livro II), Carondas, filho de Catana (atual Catania), na Sicília, Itália [séc.VI a. C.], foi legislador dos seus concidadãos e das colônias de Cálcis (atual Êgripos, na Eubéia). Foi adepto da Escola Pitagórica, que estava em seu apogeu por volta de 500 a. C..

²⁴Poeta e profeta cretense, convidado a visitar Atenas, entre 595-596 a. C. (ver Dióg. L., *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, I, 10, pp.42-44, pela edição: 1988/UnB; e, também Plutarco, *Vidas Paralelas*, vol.1, pp.181-182, ed.:1991), para livrá-la de uma pestilência, imputada aos atenienses por causa de um sacrilégio cometido que envolvia Cílon. Tem-se notícia de que Cílon foi adversário de Sócrates (D. Laert., *Idem.*, VIII, 49, p.239). Cílon, ateniense de origem nobre, poderoso, vencedor nas Olimpíadas (36a.), cheio de orgulho, genro de Teágenes tirano de Mégara, ambicionava a tirania. Com um grupo de cidadãos de sua idade tentou apoderar-se da Acrópole; não logrando êxito suplicaram proteção à Atena, deusa dos

Creta [chama] *companheiros de mesa* (ομοκαπους); e a primeira comunidade que se origina de várias famílias em vista das necessidades não efêmeras é a aldeia (κωμη). Mas, segundo o mais natural parece que a aldeia é uma colônia de família (η κωμη αποικια οικιας ειναι): alguns chamam [seus membros] de *filhos do mesmo leite* (ομογαλακτας) ou também de *filhos dos filhos* (παιδων παιδας)²⁵.

Para muitos comentadores aristotélicos, o “Estado” ou a “cidade” é uma derivação da *família*²⁶ ou da *casa*. Se não deriva, então, pergunta-se, não deriva do quê? Vejamos mais adiante a resposta. Entretanto, parece que eles esqueceram a crítica do segundo parágrafo, logo no início do primeiro capítulo do Πολιτικων pois, é a partir dela, exatamente, que Aristóteles propõe examinar os primeiros elementos que constituem a essência germinal da comunidade política e mostrar que as relações entre as esferas doméstica (familiar) e política não são as mesmas. E por quê não são as mesmas?

Dizer que as bases da *família* fazem parte da unidade celular que constitui a tessitura da *cidade* não implica em dizer que o *Estado* ou a *cidade* deriva da *família*. Devemos destacar que a *família* se constitui em função das necessidades diárias, ou seja, do que é corriqueiro na vida doméstica. Mesmo o aparecimento da *aldeia*, pela conglomeração de

atenienses. Cílon e seu irmão conseguiram escapar, mas os que permaneceram na Acrópole e sob promessa de que não sofreriam mal se se rendessem à guarda ateniense, foram mortos logo após o ato, alguns foram mortos diante do próprio altar da deusa, outros foram mortos no caminho para onde iam ser julgados. Por causa daquele ato, tanto os encarregados da guarda quanto os seus descendentes foram declarados *malditos* e pecadores contra a deusa. Em consequência os malditos foram expulsos não somente pelos atenienses, mas também, em época posterior, pelo lacedemônio Cleómenes com ajuda de uma facção dos atenienses, durante uma guerra civil; naquela ocasião os malditos vivos foram expulsos e os ossos dos mortos foram exumados e jogados fora da cidade. Mais tarde, porém, eles foram reabilitados e seus descendentes ainda residem na cidade. (Ver: Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso*, I, 126, pp.70-71, pela ed.:1987/UnB).

²⁵Ver *Políticas*, 1252b 9-18.

²⁶Exemplo típico é o próprio David ROSS (ibid., p.333/p.246). Cito: “Depois de ter mostrado que o *Estado* deriva da *família*, Aristóteles passa em seguida a analisar as diferentes *partes da economia doméstica*”.

famílias, com vista a suprimir necessidades mais existenciais, que perpassam o campo do cotidiano, não foge à esfera do poder doméstico. Pois, não ficou claro ainda, vejamos a seguir o que distingue este tipo de comunidade familiar (*aldeia*) de uma comunidade política (*cidade*):

“E a comunidade originada de várias aldeias (εκ πλειονων κωμων) é a cidade perfeita (τελειος πολις), por assim dizer, desde já, porque atingiu o limite de toda sua *autarquia*, e, certamente, se originou em função *do viver*, mas passa a existir em função *do bem viver* (ουσα δε του ευ ζην). Pelo que toda cidade existe naturalmente (πασα πολις φυσει εστιν), se é verdade que também [existem naturalmente] as primeiras comunidades; por conseguinte, ela é o fim destas (τελος γαρ αυτη εκεινων), pois a natureza é o fim (η δε φυσικς τελος εστιν). Com efeito, cada um é desde que sua geração seja finalizada (εκαστον εστι της γενεσεως τελεσθεισης), dizemos que esta é a natureza de cada um (ταυτην φαμεν την φυσικν ειναι εκαστου), por exemplo [a natureza] do homem, do cavalo ou da família. Além disso, o que é causa e fim é o melhor (ετι το ου ενεκα και το τελος βελτιστον), e a auto-suficiência é um fim e o melhor”.²⁷

Isto implica em se dizer que a *aldeia*, por natureza, é aquilo tal qual foi gerada quando o ato de geração se completou. A cidade, por natureza, é o que é tal qual foi gestacionada e completado o seu nascimento. Ambas, por conseguinte, são especificamente diferentes por natureza.

Podemos vislumbrar, a partir de agora, o sentido dado à definição de *aldeia*, por Aristóteles, quando mostrou que a *aldeia* é a comunidade constituída em função de

²⁷Ver *Políticas*, 1252b 27/1253a -1.

necessidades *não efêmeras*. Aristóteles ao fazer o resgate da *aldeia* para além das necessidades efêmeras, dimensiona, ontologicamente, a existência da *cidade perfeita* pela teleologia do *bem viver*; este por sua vez se consolida na noção de *autarquia*. A mudança que se opera qualitativamente que sai do eixo “apenas-viver” ao eixo do “bem-viver”, altera por completo a condição essencial da célula que gestacionou e pariu o embrião da “cidade”. Este embrião tem suas características, forma, movimento e fim distintamente de qualquer outra espécie anterior que se encontre noutra eixo. O processo engendrador desta mudança é artificial por ser fruto da inteligência superior e humana. O momento que isto aconteceu, Aristóteles não nos diz.

Não há dúvida, segundo Aristóteles²⁸, que o fim último, concernente ao campo da *Política*, é o “Bem supremo”. A dúvida se dá apenas, entre alguns, quando se diz existir uma certa identificação entre as noções de “bem viver” (εὐ ζῆν) e de “felicidade” (εὐδαιμονία).

²⁸Cf. *Ética a Nicômacos*. L. I, Cap. II, 1095a 16/Cap. III, 1095b 10. O trabalho de Leo STRAUSS (in: *La Cité et L'Home*. trad. de Olivier Berrichon-Sedeyn, Paris, Ágora, 1987), que versa “Sur la Politique d’Aristote”, ao mesmo tempo em que tenta aproximar Aristóteles mostra o seu afastamento da nossa modernidade. Por um caminho considerado anacrônico, Leo Strauss observa que se Aristóteles “tivesse conhecimento de uma opinião sobre a cidade que parece prefigurar a opinião moderna sobre a sociedade política, e a da distinção do Estado e da sociedade, ele rejeitaria” (p.46). Aristóteles não aceitaria a concepção de que a “sociedade” tem por objeto o que se limita satisfazer as necessidades naturais do corpo, quer dizer o que é por natureza privada. A *cidade*, diz Leo Strauss, “tal qual Aristóteles entende é essencialmente uma sociedade urbana: os que cultivam a terra não formam núcleo da cidade. O contrário da *cidade* não é uma outra forma de *Estado*, mas uma *tribo* ou *nação*, espécie inferior, para não dizer bárbara, de sociedade que, contrariamente à cidade, é incapaz de conciliar civilização e liberdade” (p.44). Leo Strauss, chega à seguinte síntese: “...A partir de lá, “política” vem definitivamente ser entendida como derivada da “economia”. As ações do mercado são como tais voluntárias, enquanto que o Estado exerce uma coerção. O caráter voluntário não é no entanto reservado ao mercado; pertence todo particularmente à essência da virtude verdadeira, com a diferença da virtude simplesmente utilitária. Nos tempos modernos, pode se concluir que visto que a virtude não pode ser produzida pela coerção, o encorajamento à virtude não pode ser o fim do Estado; não é porque a virtude seja sem importância, mas porque ela é superior e sublime, que o Estado deve ser indiferente em relação à virtude e ao vício como tais, bem distintos das transgressões das leis do Estado que não tem outra função que a proteção da vida, da liberdade e da propriedade de cada cidadão. Notamos *en passant* que o raciocínio não dá uma suficiente atenção à importância do hábito ou da educação na aquisição da virtude. O raciocínio chega à conclusão que a virtude e a religião devem tornar-se privadas, ou ainda que a sociedade e o Estado se diferenciam menos no domínio do privado que do voluntário. A sociedade compreende pois não somente a ‘infrapolítica’, mas também a ‘suprapolítica’ (a moral, a arte, a ciência). Assim entendido, a sociedade não é mais apropriadamente falando sociedade, nem mesmo civilização, mas sim cultura. A partir daí, é preciso entender a política como derivada da cultura: a cultura é a matriz do Estado” (pp.47-48).

Pois, enquanto se trata de uma identificação apenas quanto à esfera do “conceito”, ou seja, quanto ao “nome”, realmente existe “consenso” ou “acordo” (σχεδόν); todos consideram que o “bem viver” e o “sair-se bem” equivalem ao “ser feliz”. Mas, não consideram equivalentes quando se trata do “conteúdo” ou da “natureza” da “bondade”. Alguns, por conseguinte, identificam a “bondade” como coisa *aparente* e *óbvia*: como o *prazer*, a *riqueza* ou a *honra*; para uns sim e para outros, não (incluindo “ignorantes” e “sábios”); que muitas vezes a mesma pessoa identifica o “bem” com coisas diferentes conforme as circunstâncias: a *saúde*, é bondade se está *doente* e *riqueza*, é bondade se está *pobre*. Há, também, segundo Aristóteles, quem pense existir um outro “bem”, além desses, que seja o “bem em si”. Mas, pelo que bem disse Aristóteles, “vão” seria investigar essas “opiniões”. Devemos observar, necessariamente, a existência de três espécies de “vida”: “*a vida do prazer*” (“que identifica *bem* e *felicidade* e que a maioria dos homens e os vulgares levam”), “*a vida política*” (entre os homens de caracteres mais “refinados” o “bem” está identificado com as “honras” e “virtudes”) e “*a vida teórica*” (os que buscam o bem nos prazeres derivados da atividade “contemplativa” ou “intelectual”). Retomemos a questão da “autarquia”.

Observa-se a existência de um paralelismo embutido no conceito aristotélico de *autarquia*: existe uma *auto-suficiência* em relação à simples necessidade do *apenas viver* (sentido primeiro da existência tanto da *aldeia* quanto da *cidade*) e uma *auto-suficiência* em relação à necessidade do *bem viver* (expresso no processo de supressão qualitativa do *aldeamento* e no de formação da *cidade perfeita*). Ou seja, uma vida que se expressa na *auto-suficiência* do *viver* e de outra que se expressa na *auto-suficiência* do *bem viver*. É evidente que esta última já não faz parte da esfera do poder *familiar* ou *doméstico*. Pois a

natureza e o fim da *cidade* diferem-se da natureza e fim de qualquer outra espécie familiar. O campo da “política” tem uma *essência* peculiar, constitui-se de “*homens livres e iguais*”²⁹. É esta *essência* que a distingue por completo não somente pela relação de poder mas pela relação entre os componentes da “cidade” ou “*comunidade política*”, que se dá entre *iguais* e acima de tudo *livres*. Reitera-se, que o fato de se pretender ‘sublimar’ a *autarquia da cidade*, por sua vez, não se pretende patrocinar a exclusão e sim a materialização, em patamares superiores, da autarquia dos agrupamentos familiares e dos indivíduos. A cidade, segundo Aristóteles, não pleiteia ser absolutizadora das independências, pois é evidente que uma família é mais autárquica que um só indivíduo, e uma cidade é mais autárquica que uma família, e tem-se o consenso em se dizer que há uma cidade a partir do momento em que se achar que a comunidade de seus membros é *autárquica*. Se pois uma autarquia maior é mais preferível, uma unidade mais fraca é mais preferível a uma mais forte³⁰.

O raciocínio oriundo da tese inicial, de que a *cidade* ou a *comunidade política* é aquela comunidade que engloba todas as demais e visa o *bem supremo*, constrói o postulado da *anterioridade*³¹, e, ao mesmo tempo, reduz, quase por completo, a possibilidade da existência humana fora da *cidade*. E substitui o *apenas viver* pelo *bem viver*, como necessidade ontológica. Este momento em que se opera, em torno da formação

²⁹Cf. *Políticas*. L. II, Cap.II, 1261a 29-32: “A cidade - deve ser uma unidade composta de diferentes *elementos* (εἶδει). Pois que a igualdade mútua assegura a saúde das cidades, como temos dito na *Ética* (L.V, Cap. VIII, 1132b 32 seg.), visto que é necessariamente assim entre pessoas livres e iguais (επει και εν τοις ελευθεροις και ισοις αναγκη τουτ ειναι)”.

³⁰Cf. *Políticas*. L. II, Cap.II, 1261b 7-15

³¹Aristóteles a propósito da *anterioridade* da “Pólis”, retoma de certo modo o discurso da *Metafísica* (V, 11, 1018b 9/1019a 14; 25/27, 1023b 12-1024a 28, principalmente). O todo, em nível de conceito, é sempre anterior às partes, assumindo-se o pressuposto de que ele é *mais universal e mais potente*, quando comparado ao que é apenas uma parte.

da cidade, se dá por um “salto conceitual”³². Por isto, assenta o *bem viver* como *melhor fim*, que é *causa e fim de si*. Em resumo, isto é a *autarquia* em seu verdadeiro sentido.

“Ora, a partir disso, é evidente que a cidade existe por natureza (εκ τουτων ουν φανερον οτι των φυσει η πολις εστι), e que o homem é por natureza um animal político, que o [homem] sem cidade por causa da natureza (ο απολις δια φυσιν) é não por causa da sorte (ου δια τυχην) certamente ou é um *homem estúpido* (φαυλος) ou um *super-humano* (κρειττων), é como aquele ao qual Homero³³ se refere com escárnio: “*sem-parente, sem-lei e sem-teto*” (αφρητων αθεμιστος ανεστιος)”³⁴.

“Ademais, a cidade é pela [ordem] natural anterior (προτερον δη τη φυσει πολις) à família e a cada um de nós (οικια και εκαστος ημων). Posto que necessariamente o todo é anterior à parte (το γαρ ολον προτερον αναγκαιον ειναι του μερους)”³⁵.

O arcabouço teórico acima conduz-nos às seguintes reflexões: a *cidade* existe como *um todo* e, como tal, tem *naturalmente* uma certa *anterioridade* a cada uma das suas partes,

³²Pelo que notara LABARRIÈRE, Jean-Louis. “Aristote: vers une Poétique de la Politique?” (in: REVUE PHILOSOPHIE, N°. 11, Paris, Ed. de Minuit, 1986), podemos não só manter nossa posição de que existem dois eixos para se assentar as comunidades (o eixo para o tipo familiar = a busca do apenas-viver e sua autarquia; o eixo da cidade = a busca do bem-viver e sua autarquia), pelo olhar clínico de Aristóteles, como também compartilhar da idéia de que existe um “salto” para que se atinja o estabelecimento da “pólis”. Cito: “...Mais la polis opère en même temps un saut conceptuel. Tandis que le mouvement historique-biologique qui y conduit s’ordonne en vue du vivre, elle existe en vue du bien-vivre, *eu zèn*. Il y a donc plus en elle qu’une simple somme: en ce qu’elle est fin, elle donne sens aux autres communautés, et, cause finale, achèvement, elle arrête la progression des moyens que l’humain se donne pour vivre. Alors que la famille (*oikos*) est “la communauté constituée selon la nature pour la vie de chaque jour” (1252b 12-14), et le village (*kômè*) “la première communauté formée de plusieurs familles pour des besoins qui débordent la vie quotidienne” (1252b 15-16), le débord de la polis n’est pas un “plus” dans l’ordre du vivre, mais il est changement d’ordre. En tout sens d’ailleurs, puisque chronologiquement dernière, la cité est logiquement première, et, ce faisant, antérieure à chaque individu, comme le tout l’est par rapport à la partie (1252a 18-26). Le caractère politique de l’humain ne saurait donc se réduire, fait-on assez unanimement remarquer, à sa qualité économique, sociale ou communautaire (*zôon oikonomikon, koinônikon, voire kômètikon*) en raiso du lien établi par Aristote entre la polis et l’*eu zèn*” (p.28).

³³Ver *Iliada*, IX, 63

³⁴Ver *Políticas*, 1253a 1-5.

dado que as partes não se denominam como tais separadamente do seu todo. Inversamente, podemos entender o porquê da anterioridade da cidade à família e a cada um de nós tomado em separado; posto que a família é apenas uma comunidade que compartilha de uma outra maior; e, assim, é a existência de um ser individual, que compartilha seus sentimentos com o outro, que por sua vez compartilha um tipo diferente de comunidade. E esses primeiros sentimentos que originam laços familiares, partes de uma comunidade determinada, conduzem os homens ao estabelecimento de cidades.

E, assim, é a razão de ser da *cidade* que se constitui *por natureza* em função do prover o *bem viver*, digo, o *bem-estar* para todos os seus membros. Por isso tem precedência nesta ordem, e é a comunidade que engloba as outras comunidades. Este utilitarismo, que emergiu naturalmente das primeiras comunidades domésticas, que passa a ter existência íntima, de maneira quase que indissolúvel, sobre as relações que delimitam a *ação do poder político e do poder doméstico*, é a própria *natureza e fim da cidade aristotélica*.

2 - Politicidade e “Lógos”: pilares da práxis na cidade.

Depois de termos evidenciado a *natureza da cidade*, em Aristóteles, passemos agora à *natureza do homem* como *animal político* e dotado de *razão*.

Aristóteles, ao considerar o advento da *comunidade política* e ou da *cidade* como um ato próprio da natureza humana, abre espaço para assentar a sua premissa principal

³⁵Idem., 1253a 18-20.

sobre a definição de natureza humana. A politicidade humana, do ζoon πολιτικον³⁶, salvo os casos excepcionais, já citados, está circunscrita à instância da *cidade*. Não existe um outro postulado natural que afaste o homem do convívio com o outro, a não ser pelas circunstâncias advindas do próprio estatuto da cidade. Neste caso, Aristóteles parece-nos sugerir os degredos em geral.

A importância da distinção atribuída ao homem é enunciada por Aristóteles nos seguintes termos: “O homem é, pois, o único dos animais que possui a palavra (λογον)”³⁷, essa definição tem um sentido não somente restritivo mas também qualificativo. Pois além de retomar o paradigma dos animais gregários por natureza³⁸, inclusive o homem, passa a qualificá-lo como sendo o único dos animais gregários que possui o domínio da palavra. Ou seja, a *natureza do homem* enquanto tal, é ser um animal gregário, político e dotado de racionalidade. Com este recorte, suspendendo o homem do seu primeiro estágio de animalidade natural, mas sem suprimir a animalidade, Aristóteles perpassa a idéia de que o

³⁶Este termo significa, literalmente, *animal político* (animal sociável).

³⁷Ver *Políticas*, 1253a 9-10.

³⁸Ver *Metafísica* (Ed. 1987, I, 980a 27-981a 3): “Por natureza os animais são dotados de sensação (αισθησις), mas esta não engendra memória (μνημη) em alguns, mas noutros origina. E é por isso que estes são mais prudentes (experientes, cautelosos = φρονιμωτερα) e mais precisos (exatos = μαθητικωτερα) que outros que não podem memorizar, são prudentes mas sem aprender os que não têm capacidade de escutar sons (como a abelha e outros animais, se existir, do mesmo gênero); aprendem, porém, os que além da memória (προσ τη μνημη) têm este sentido (ταυτην εχει την αισθησις, refere-se aqui a audição). Os demais, por conseguinte, vivem das fantasias (ταις φαντασιαις = simulacros, imagens) e das recordações (das memórias = ταις μνημαις), e participam pouco da experiência (empíria = εμπειριας). Mas o gênero dos homens pertence à técnica (a arte = τεχνη) e o raciocínio (λογισμοις). Pois é da memória que nasce a empíria nos animais; certamente muitas lembranças (μνημαι) da mesma coisa (του αυτου πραγματος) acabam por constituir uma única experiência (μιας εμπειριας). E, de certo modo, parece que a empíria (εμπειρια) é também semelhante à ciência e à arte (επιστημη και τεχνη), mas a ciência e a arte chegam aos homens pela experiência (της εμπειριας). Pois, certamente, a empíria fez a técnica (εμπειρια τεχνην εποιησεν), como disse Polo*, e a inexperiência a sorte (η απειρια τυχην)”. Sobre esta passagem: Polo* (ver Platão, *Górgias*, 448c). Polo de Agrigento, discípulo de Górgias e autor de uma *Retórica*, cunha a seguinte frase: “εμπειρια μεν γαρ ποιει τον αιωνα ημων πορευεσθαι κατα τεχνην, απειρια δε κατα τυχην” = “ a experiência certamente faz com que a nossa vida se conduza pela arte, e a inexperiência pela sorte”(cf. nota 3, de Valentín García Yebra, nesta).

homem não está somente aos cuidados da *natureza* mas entregue, também, aos cuidados e à circunscrição da *cidade*. Temos, a partir de agora, a oportunidade, já em Aristóteles, de abrir caminho à artificialidade da *cidade*, pela maquinação da própria racionalidade humana.

Para Aristóteles, a *palavra* existe para evidenciar "o que é *vantajoso* (το συμφερον) e o que é *nocivo* (το βλαβερον), de modo que também o *justo* (το δικαιον) e o *injusto* (το αδικον); posto que é uma [característica] particular (ιδιον) ao homem, em relação aos demais animais, ser o único a ter o sentimento (το μονον αισθησιν εχειν) do bem (αγαθου) e do mal (κακου), do justo (δικαιου) e do injusto (αδικου) e das outras [noções]; e a comunidade desses [caracteres] produz a família e a cidade (ποιει οικιαν και πολιν). Ademais, a cidade é pela [ordem] natural anterior (προτερον δη τη φυσει πολις) à família e a cada um de nós (οικια και εκαστος ημων). Posto que necessariamente o todo é anterior à parte (το γαρ ολον προτερον αναγκαιον ειναι του μερους)"³⁹..

Esta condição, pertinente apenas à natureza humana, é uma espécie de meta-característica que norteia o pensar e o agir, e é responsável, digamos assim, pelos pilares que sustentam a *comunidade política*. A "anterioridade"⁴⁰, a que refere Aristóteles, não pode ser concebida fora da seguinte ressalva: "que a *cidade*, por conseguinte, seja também por

³⁹Ver *Políticas*, 1253a 14-20.

⁴⁰A noção de "anterioridade" (προτερα) está colocada na *Metafisica*. Aristóteles distingue três modos de anterioridade: 1º.- anterioridade que designa uma posição definida em relação a um ponto de referência fixo: "do primeiro e do princípio (πρωτου και αρχης) a cada um dos gêneros"; em geral, o que se acha mais próximo do princípio é chamado anterior, e o que está mais afastado é posterior; esta relação de anterioridade supõe uma seleção prévia de um princípio, seleção que pode ser, ou bem sugerida pela natureza (τη φυσει) ou contrária (η προς το τυχον); 2º.- anterioridade segundo o conhecimento (το τη γνωσει προτερον), que também se diz absolutamente anterior (και απλως προτερον). Esta anterioridade se dá ou em conformidade com o raciocínio (τα κατα τον λογον) ou em conformidade com a sensação (τα κατα την αισθησιν). Se é relativa ao raciocínio é anterioridade universal (τα καθολου προτερα) se relativa à sensação é individual (τα καθ'εκαστα); 3º.- anterioridade pela conformidade com a natureza e essência (τα δε κατα φυσιν και ουσιαν): todas as coisas que são admitidas sem outras, enquanto que

natureza anterior a cada um, é evidente; se, de fato, *cada um tomado separadamente* (εκαστος χωρισθεις) não for *auto-suficiente* (μη αυταρκης), será igualmente às demais partes com relação ao todo, mas o que não pode comunizar-se (κοινωνειν), ou que não tem *necessidade* (δεομενος) por causa de sua *auto-suficiência*, não é uma parte da *cidade* (πολεως), de tal sorte que, ou é um *selvagem* (η θηριον) ou um *deus* (η θεος)⁴¹.

Não se concebe, dada a potencialidade da natureza humana, uma existência fora do convívio social, salvo as possibilidades excepcionais: ou se é potente, *auto-suficiente*⁴² de

outras não podem existir sem elas (οσα ενδεχεται ειναι ανευ αλλων, εκεινα δε ανευ εκειων μη); distinção já empregada por Platão” (L. V (Δ), Cap.XI, 1018b 9/1019a 14).

⁴¹ Idem, 1253a 25-29.

⁴² Robert DERATHÉ (in: *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*. Paris, P.U.F., 1950), pela análise sobre: “*La théorie de la sociabilité naturelle*”, que Rousseau refuta esta noção tal qual fora apresentada: “...Rousseau não refuta de uma maneira sistemática a teoria da sociabilidade na Primeira versão do *Contrat social*, que fica inédito até 1887. Todavia, por falta de uma refutação sistemática, encontra-se já nos *Discours sur l'inégalité* numerosas críticas de detalhes que não deixam nenhuma dúvida sobre o verdadeiro pensamento do autor. “A inclinação natural do Homem em viver em Sociedade com seus semelhantes, escreve Barbeyrac, é um princípio que foi admitido em seu tempo pelas pessoas sábias e esclarecidas. Aristóteles a estabeleceu sobretudo, nos Livros de Moral e de Política. *O homem*, diz ele, *é um Animal sociável, por relação a eles com os que tem parentesco natural: há pois uma sociedade e alguma coisa de Justo, fora de toda sociedade civil* (Eudem. Lib. VII, Cap X.)...Cícero raciocinando sobre os princípios dos Estóicos, pôs de fato, que não há nenhum homem que queira viver em uma inteira solicitude, quando mesmo estaria por um lado cheio de prazeres: e, infere disto, que nós somos nascidos para a Sociedade” (*Droit de la guerre et de la paix*, Discours Préliminaire, note 2 du § VI, p.4). Também, enquanto Grotius, Pufendorf e Cumberland falam, à seu turno, da sociabilidade natural do homem, não fazem eles na realidade mais que retomar uma teoria formulada pelos filósofos antigos, por Aristóteles e sobretudo pelos Estóicos. Sem ser de modo algum o autor dessa teoria, Pufendorf tem seu mérito em a expor muito claramente no Livro II do *Droit de la nature et des gens*. Como o Livro II é um desses que Rousseau lhe tem com mais atenção, nós temos interesse em seguir aqui a exposição de Pufendorf. Enquanto Grotius se coloca em dizer que a sociabilidade é “o desejo da Sociedade” ou “uma certa inclinação em viver com seus semelhantes, não de qualquer maneira que seja, mas passivelmente, e em uma comunidade de vida também bem regulada que suas evidências lhes sugerem” (*Droit de la guerre et de la paix*, Discours Préliminaire, § VI, p.5), Pufendorf mostra que ela se manifesta no homem sob dois aspectos bem diferentes. A sociabilidade consiste antes de tudo em tomar consciência da identidade de natureza que nos une aos outros homens e lhes assegura ajuda unicamente porque eles são nossos semelhantes. É pois um sentimento desinteressado, uma “amizade geral”, uma “benevolência universal” que nos liga à Humanidade toda inteira. “Pois a Natureza, diz Pufendorf, tem certamente estabelecido entre todos os Homens uma amizade geral, cuja pessoa não deve ser excluída, a menos que não se tenha tornado indigna por algum crime enorme. E embora, pelo feito admirável da Sabedoria do Criador, as Leis Naturais se encontram e tal modo proporcionadas à Natureza Humana, que sua observação é sempre vantajosa, e por consequência ela resulta para cada um o maior bem dessa amizade geral: no entanto, quando se trata de estabelecer o fundamento, não é necessário procurar na utilidade que se deve retirar; mas na conformidade de uma mesma Natureza” (*Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. III, § 18). Esta benevolência desinteressada representa a forma superior da sociabilidade. Mas ela pode tornar-se também um cálculo de interesse. “Pois a Natureza nos ordena ser sociáveis, não pretende que nós nos

esqueçamos a nós-mesmos. O fim da Sociabilidade é o contrário, que para um tratado de ajuda e de serviços cada um dá mais poder a seus próprios interesses” (Ibid., p.230). A sociabilidade assim definida não é, como disse La Rochefoucaud de amizade, mais que “uma **ménagemente** recíproca de interesses, que uma troca de bons ofícios, que um comércio onde o amor-próprio se propõe sempre alguma coisa ganhar” (*Maximes de la Rochefoucaud*, Paris, éd. Larousse, s.d., p.45). Poder-se-á espantar-se em ver Pufendorf insistir sobre esse segundo aspecto da sociabilidade, mas não é preciso esquecer que ele se propõe em refutar Hobbes e o que diz a este respeito, é um bom argumento para mostrar que a sociabilidade se concilia com o amor-próprio. Não é natural pensar que os seres racionais, mesmo se eles não tenham outro recurso que o de sua própria conservação, procurarem antes de se animar em ajudar que em se prejudicar, já que eles percebem que têm necessidade uns dos outros? Na falta de um sentimento mais elevado, há o interesse que nós temos em ser sociáveis, e mesmo se se admitir que o homem não procura naturalmente sua própria vantagem, é necessário reconhecer que “o Estado de Natureza e uma Vida Sociável são duas coisas opostas” (*Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. II, § 5). Nos *Discours sur l'inégalité*, Rousseau se contenta em excluir a noção de sociabilidade do direito natural, em declarar que esta tem seu fundamento em “dois princípios anteriores à razão”, o amor de si e a piedade. “É, diz ele, do concurso e da combinação que nosso espírito fica em estado de fazer que os dois princípios, sem que lhe seja necessário de se fazer entrar o da sociabilidade, que me parece decorrer todas as regras do direito natural” (*Discours sur l'inégalité*, Préface). Rousseau tem amenizado em tratar mais a fundo a questão no segundo capítulo do *Manuscrit de Genève*, intitulado *De la société générale du genre humain*. Como Rousseau conclui dizendo que não há nenhuma “sociedade natural e geral entre os homens”, é claro que nós nos encontramos diante de uma refutação da teoria da sociabilidade natural. M. René Hubert (*Rousseau et l'Encyclopédie*) tem mostrado que este capítulo é uma crítica metódica ao artigo *Droit naturel de l'Encyclopédie*, e que Diderot, o autor desse artigo, foi constantemente inspirado em Pufendorf. Mas não nos parece infinitamente provável, para não dizer certo, que quando redigiu este capítulo, Rousseau que tinha lido o *droit de la nature et des gens*, tinha igualmente sob os seus olhos ou presente à seu espírito os textos de Pufendorf que nós temos citado mais acima. As expressões mesmas de Pufendorf (“a benevolência universal”) ou as expressões vizinhas (“identidade de natureza”) se encontram com efeito neste capítulo do *Manuscrit de Genève*, sem que Diderot lhes tenham empregadas. Além disso, Rousseau se refe incontestavelmente às duas formas de sociabilidade que tinha distinguido Pufendorf, visto que ele rejeitou a primeira para não deter-se na segunda. O que, segundo Rousseau, nos aproxima de nossos semelhantes, não é nada, como acredita Pufendorf, “a conformidade de uma mesma natureza” mas o proveito que nós esperamos retirar de seus bons ofícios. Nós não nos tornamos sociáveis mesmo quando não podemos mais passar sem a assistência dos outros homens. “Tais são, diz Rousseau, os primeiros liames da sociedade geral; tais são os fundamentos desta benevolência universal que a necessidade admite parecer sufocar o sentimento, e que cada um deseja recolher o fruto sem ser obrigado a cultivar. pois, quanto à identidade de natureza, seu efeito é nulo nisto; porque ela está tanto para os homens como motivo de querela quanto de união e coloca, por isso, muitas vezes no meio deles a concorrência e a inveja que a boa inteligência e o acordo” (*Manuscrit de Genève*, liv. I, chap. II). Observação inspirada sem dúvida pela leitura de Hobbes, mas por isso quase certamente destinada pelo espírito de nosso autor a refutar esta fórmula de Pufendorf: “Esta benevolência universal não supõe nenhum outro fundamento, nem outro motivo, que a conformidade de uma mesma Natureza ou a Humanidade” (*Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. III, § 18). Não existe pois para Rousseau uma só forma forma de sociabilidade, a que “prende os liames da sociedade pelo interesse pessoal” (*Préface du Narcisse*). Mas não se trata aí de uma *sociabilidade natural*, porque se nós vemos agora os homens fazer uma troca de bons ofícios para satisfazer uma multiplicidade de necessidades nascidas da vida social, nós não devemos concluir que ela não exista mesmo no estado de natureza. Os que raciocinam assim cometem erro de “confundir o homem natural com os homens que eles têm sob seus olhos” (*État de guerre*) e de invocar, para explicar a origem da sociedade, as necessidades que nascem “no seio da própria sociedade”. “Confundem sempre nossos vãos desejos com nossas necessidades físicas, escreve Rousseau no *Émile*, os que fazem desses últimos os fundamentos da sociedade humana têm sempre tomado os efeitos pelas causas, e não fazem mais que extraviar em todos seus raciocínios” (*Émile*, liv. IV). O erro de Pufendorf, e, em seguida, o de Helvétius e dos Enciclopedistas foi ter acreditado que as necessidades físicas contribuíram para *aproximar* os homens, mesmo que elas tenham na realidade o efeito de os *dispersar*” (pp.142-146). “(...) A sociabilidade, segundo Rousseau, é um sentimento inato, tanto como a razão é uma faculdade inata. Mas uma e outra só existem no homem natural “em potência”, pois seu desenvolvimento está ligado às condições que se encontram reunidas apenas no meio social. É necessário, ao homem, conhecimento para “tornar-se” sociável e ele não pode adquiri-lo sem um convívio constante com seus semelhantes” (p.148).

maneira absoluta para não necessitar da companhia do outro (caso sobre-humano), ou se é impotente, insuficiente de maneira absoluta para não sentir necessidade da presença do outro (perfil de um ser "idiota"), ou se é, por fim, fruto da sorte, dos infortúnios, impedido de conviver socialmente.

Sublimando-se a politicidade humana às excepcionalidades, de fato, segundo Aristóteles, "há uma inclinação (η ορμη) em todos [os homens] por natureza para [formar] uma comunidade desse gênero (την τοιαυτην κοινωνιαν), e o *primeiro* que a estabeleceu foi *autor* dos maiores bens (ο δε πρωτος συστησας μεγαλων αγαθων αιτιος)"⁴³.

Existe uma idéia de construção que depende das inclinações, dos instintos que levam os homens ao agrupamento comunitário. A *cidade* ou a *comunidade política* se estabelece, a partir daí, como um fruto do artefato humano. Se a cidade se estabeleceu pelas vias naturais resultantes da 'inteligência' engenheira do homem, a autoria da mesma deve ser predicada a quem a estabeleceu. Para Aristóteles, a autoria dos "*maiores bens*" não está definida;

⁴³Cf. *Políticas*. L. I, Cap. II, 1253a 29-31. Referente a esta passagem, que mostra uma dificuldade quanto ao se discernir em que se deve apontar como sendo a "*causa eficiente*" ou "*motriz*" (*Física*, L.II, Cap.III, 194b e VII, 198a/b: η κινησις/το κινησον: *motor*, *motriz*) da "*cidade*", observar o trabalho de Francis WOLFF (in: *Aristote et la Politique*. Paris, P.U.F., 1991), quando ele faz a seguinte pergunta: "A cidade existe sem a *causa motriz*?" (p.31). E nós perguntamos: Aristóteles estava preocupado em detectar a pessoa do "αιτιος", que pelo que se vê é "causadora" da cidade? Se se considera que a *cidade* "é um ser natural" (F. WOLFF também considera), e como todo ser natural tem seu desenvolvimento espontâneo a partir de sua *matéria*, neste caso a *matéria* principal da *cidade* constitui-se de *casas* (formação à la Hesíodo: "... uma casa, uma mulher e um boi para arado", sentido de formação de uma *família*, com vistas à preservação e procriação ou vice-versa; e que por sinal é em *essência agrária*) e *aldeias* (relações conglomeradas formadas pelo aperfeiçoamento e expansão e de tecitura familiar, que em primeiro estágio visa garantir 'habitat' comum, preservação de espécie e, posteriormente, elementos que estão para além das necessidades efêmeras, necessidades do dia-a-dia, tais como, *autarquia* para a prole e aldeamento em termos subsistencias), como atingirá sua geração sem um "motor"? Segundo WOLFF, "Aristóteles deixou o lugar para um autor anônimo" - que pode ser o "fundador ou legislador - "sua causa motriz"-, pela "tendência natural" (p.32).

podendo ser tanto de todos, já que estes tendem à comunidade desse gênero, quanto ser de um número menor, ou ainda de um só.⁴⁴

Se a *cidade* é fruto dos melhores sentimentos advindos do homem, não podemos deixar de atentar para as maquinações que surgem. Pois, segundo Aristóteles, do mesmo modo que "o homem quando perfeito⁴⁵ é o melhor dos animais (τελεωθεν βελτιστον των ζων ανθρωπος εστιν), assim também quando afastado da lei e da justiça é o pior de todos (χωρισθεν νομου και δικης χειριστον παντων).⁴⁶ Certamente a injustiça que possui armas é a mais insuportável (χαλεπωτατη γαρ αδικια εξουσα οπλα); porque o homem nasce dotado de armas para a prudência e virtude (ο δε ανθρωπος οπλα εχων φυεται φρονησει και αρετη), mas pode empregá-las absolutamente ao contrário. Por isso, [o homem] sem virtude (ανευ αρετης) é o mais ímpio (ανοσιωτατον), o mais selvagem (αγριωτατον) e o pior (χειριστον) com relação a afrodísia (αφροδισια) e à gula

⁴⁴O termo αιτιος, traduzido por "auctor" ("causa" ou "causa eficiente"), é um adjetivo de primeira classe que está singularizado no nominativo. Parece que Aristóteles tende a dar a autoria da comunidade política a uma só pessoa, uma espécie de inteligência superior às demais. *fundador* ou *legislador*?

⁴⁵Não se pode esquecer que, para Aristóteles, o homem perfeito é o homem completo com todas as suas virtudes seja moral seja intelectual e, exatamente, está definindo o homem da "pólis" e não de um outro "estado" que não seja o da "comunidade política".

⁴⁶Thomas HOBBS (1992) descrevendo as duas faces do homem: "que é um Deus para o homem, e que o homem é lobo para o homem" (p.4), acaba inferindo um "estado" de selvageria latente, quando o homem se encontra afastado das convenções e da justiça da cidade: "não haverá como negar que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, e esta não ser uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos" (p.38). Para Hobbes, de fato, "todo homem, fora do estado do governo civil, possui uma liberdade a mais completa, porém estéril: porque, se devido a essa liberdade alguém pode fazer de tudo a seu arbítrio, deve porém, pela mesma liberdade, sofrer de tudo, devido a igual arbítrio dos outros. Já numa cidade constituída, todo súdito conserva tanta liberdade quanto lhe baste para viver bem e tranquilamente, e dos outros se tira o que é preciso para perdermos o medo deles. Fora desse estado, todo homem tem direito a tudo, sem que possa desfrutar, porém, de nada; nesse estado, cada um pode desfrutar, em segurança, do seu direito limitado. Fora dele, qualquer homem tem o direito de espoliar ou matar outro; nele, ninguém o tem, exceto um único. Fora do governo civil, estamos protegidos por nossas próprias forças; nele, pelo poder de todos. Fora dele, ninguém tem assegurado o fruto dos labores; nele, todos o têm garantido. Finalmente: fora dele, assistimos ao domínio das paixões, da guerra, do medo, da miséria, da imundície, da solidão, da barbárie, da ignorância, da crueldade; nele, ao domínio da razão, da paz, da segurança, das riquezas, da decência, da sociedade, da elegância, das ciências e da benevolência" (p.178).

(εδωδην)⁴⁷. A justiça, porém, (η δε δικαιοσυνη) é uma [virtude] política porque a justiça (η γαρ δικη) é a ordem (ταξις) da comunidade política e a justiça (η δε δικη) é o discernimento (κρισις) do que é justo (του δικαιου)⁴⁸.

Aristóteles constrói uma concepção de homem que, diferentemente de outros, deslinda as faces do homem da cidade quando comedido e quando intemperante, ambas sob tutela das leis e dos costumes; ao mesmo tempo em que evidencia a ferocidade do homem despido de qualquer moralidade, afastado da lei e do convívio social, e que termina por superar a rusticidade da besta.

⁴⁷Jean-Jacques ROUSSEAU (*Disc.sobre a desigualdade*,1989), ao contrário de Hobbes, e de outros que, “falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejos e orgulho, transferiram ao estado de natureza idéias que nasceram na sociedade. Falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil”(p.49), ao discorrer sobre as duas espécies de desigualdade (*natural ou física e moral, ou política*) que existe entre os homens, entende que por ser nula a desigualdade no estado de natureza deve-se imputá-la ao desenvolvimento de nossas faculdades e aos progressos do espírito humano, e que esta torna-se estável e legítima pelo estabelecimento da propriedade e das leis. A desigualdade moral é uma instituição da vida em sociedade e é contrária ao direito natural (p.118). Os dois estados, natural e civil, segundo Rousseau, são diametralmente opostos: “o homem natural é tudo para ele; é a unidade numérica, é o absoluto total, que não tem relação senão consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil não passa de uma unidade fracionária presa ao denominador e cujo valor está em relação com o todo, que é o corpo social”. E acrescenta: que “as boas instituições sociais são aquelas que sabem desnaturar o homem, tirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe outra relativa e colocar o *eu* na unidade comum, de modo que cada particular não se acredite mais ser um, que se sinta uma parte da unidade, e não seja mais sensível senão ao todo” (*Emilio*, 1992, p.13).

⁴⁸Ver *Política* (1253a 31-38). Aristóteles parece se inspirar no que discorre na *Ética a Nicômacos* (ed. 1990, VII, 7, 1149a 21-1150a 8, pp.347-348. Conferir edições:1986 e 1992, o capítulo correspondente é o VI), sobre a intemperança do homem na cólera e nos desejos comparadas à bestialidade em seu estado natural. A conclusão a que chega é esta: “Assim, pois, a intemperança relativa ao apetite é mais desonrosa que a relativa à cólera, isto é evidente, como também é que a temperança e a intemperança se relacionam com os desejos e prazeres do corpo. Mas devemos fazer as distinções entre os próprios desejos e prazeres. Pois dissemos já no início [6,1148b 15-31] uns são humanos e naturais tanto em gênero quanto em grau, outros têm caráter bestial e outros são [bestiais] devido à deformidades e doenças. Por conseguinte, a moderação e a dissolução só se relacionam com os primeiros que mencionamos; é por isto que não chamamos as bestas de moderadas e dissolutas, a não ser por metáfora e somente no caso em que uma espécie de animal suplanta outra em lascividade, agressividade ou em voracidade (os animais, com efeito, não têm poder de escolha e cálculo): estes são aberrações da natureza, como no caso dos dementes dentre os homens. A bestialidade* é um mal menor que a depravação, embora seja mais temida - não é a parte superior [da alma] que é depravada, como no homem, pois esta não existe. Seria a mesma coisa que comparar algo inanimado com algo animado e perguntar qual estado leva à maldade. Pois a perversão de uma coisa que não tem em si o princípio de ação é sempre menos pernicioso, e o intelecto é o princípio de ação (é, pois, como se comparasse a injustiça com o homem injusto: cada um dos termos é em um sentido pior que o outro), pois um homem mau pode causar infinitamente mais mal que uma besta”. Existem várias discordâncias quanto à interpretação do final desse capítulo*, verifique a observação de rodapé da Edição deste tratado (1990) traduzido por J. TRICOT, nota 6, páginas:347 a 348.

3 - A Economia Doméstica

3.1 - Conceito

“E, com efeito, depois que ficou evidente quais as partes constitutivas da cidade, é necessário falar em primeiro lugar acerca da *“economia doméstica”* (οικονομιας); já que toda cidade se constitui de casas (ἐξ οικιων). Por isso, as partes da *“economia doméstica”* correspondem, por sua vez, ao que constitui a casa (οικονομιας δε μερη, ἐξ ων παλιν οικια συνεστηκεν); e uma casa perfeita compõe-se de escravos⁴⁹ e de livres (οικια δε τελειος εκ δουλων και ελευθερων). E já que se deve examinar em primeiro lugar sobre os [elementos] mais simples de cada coisa (επει δ' εν τοις ελαχιστοις πρωτον εκαστον ζητητεον), e as partes primárias e mais simples (πρωτα και ελαχιστα) de uma casa são o senhor e o escravo (δεσποτης και δουλος), o marido e a mulher (ποσις και αλοχος) e o pai e os filhos (πατηρ και τεκνα), é preciso indagar acerca dessas três [relações] o que é e como deve ser cada uma. Ou seja, a relação despótica, a conjugal (pois é inominada a união entre varão e mulher) e, em terceiro lugar, a progenitora; pois também esta não é

⁴⁹Conforme M. I. FINLEY (*Economia Sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo, Martins Fontes, 1989) duas generalizações podem ser feitas de início em relação ao trabalho escravo. “Primeira: em todas as épocas e em todos os lugares o mundo grego apoiou-se em alguma forma (ou formas) de trabalho servil para satisfazer suas necessidades, tanto públicas como privadas. Com isso, quero dizer que o trabalho servil era essencial, numa medida significativa, para preencher as exigências da agricultura, do comércio, da manufatura, dos trabalhos públicos e da indústria bélica. E, com o trabalho servil, refiro-me ao trabalho executado compulsoriamente, diferente das obrigações familiares ou comunitárias [em nota à parte, diz: “excluo a *compulsão econômica* do sistema de trabalho assalariado” (p.280)]. Segunda: com raras exceções, sempre havia um número substancial de homens livres envolvidos no trabalho lucrativo. Entendo por isso, basicamente, não o trabalho contratado livremente mas homens livres trabalhando em suas próprias terras (ou arrendadas) ou em suas lojas ou casas como artesãos e proprietários. É dentro dessa estrutura criada pelas duas generalizações que as perguntas que situam a escravidão na sociedade devem ser feitas. E por escravidão, finalmente, refiro-me à posição em que um homem se encontra, aos olhos da lei e da opinião pública, com relação a todas as partes, a propriedade, os bens pessoais, um outro homem [em nota à parte, observa: “Não é uma objeção válida para essa definição de trabalho dizer que um escravo é, não obstante, biologicamente um homem, ou que havia certas tendências para dar-lhe um pequeno reconhecimento de sua humanidade, tais como o privilégio do asilo ou o privilégio do casamento *de facto*” (p.280)].”(p.103)

denominada por um nome apropriado. Admitamos, pois, estas três relações que temos mencionado. Mas há uma parte que para alguns parece ser a própria “*economia doméstica*” (οικονομία), e para outros é a parte mais importante desta mesma (μεγιστον μέρος αυτης); de maneira que devemos examiná-la (θεωρητεον); refiro-me, pois, à chamada “*arte de enriquecer*” (χρηματιστικης)⁵⁰.

A noção de “*economia*” está vinculada à definição de *casa* ou *família*, em Aristóteles⁵¹. Visto que a base fundadora da “*economia*” (οικονομία) é fruto da base que constitui a *família*; para Aristóteles a “*família*” completa é um complexo que reúne desde o homem livre até o que houver de instrumental e inanimado. As relações que existem entre os elementos deste complexo vão caracterizar o que se chama “*economia*” (de cunho doméstico). Por isso Aristóteles vai iniciar o seu exame acerca da “*economia*” (οικονομία) pelo deslindamento das relações de âmbito familiar e, passo a passo, defini-las quanto à sua natureza e finalidade.

Em síntese, o “*chefe de família*” tem seu poder sobre a mulher, filhos e escravos. Deste poder familiar temos três tipos de relações: a relação marido-mulher (conjugal), a relação pai-filhos (paternal ou genitora) e a relação senhor-escravo (senhorial ou despótica).

⁵⁰Idem, 1253b 1-14.

⁵¹O termo οικονομιας é traduzido de várias maneiras: *economia doméstica* (J. TRICOT, Jean AUBONNET, W. D. ROSS), *administração doméstica* ou *administração da casa* e ou *da família* (Benjamim JOWETT, Júlian MARIAS y Maria ARAUJO, Pierre PELLEGRIN, F. P. SAMARANCH) e de *chefia de família* (Mário Gama KURY). Na *Introdução* preparada por B.A. van GRONINGEN (in.: Aristote. *Économique*, ed. 1968), temos uma belíssima exposição acerca do termo οικονομιας (Economia). Etimologicamente o termo οικονομια é oriundo de uma composição entre o substantivo οικος (casa, família) e o verbo νεμειν (ocupar, dirigir, gerir, governar, administrar). No termo οικος temos a idéia de uma casa que se constitui como organização familiar e que reúne, à sua disposição, determinados bens necessários para suprir demandas do cotidiano. O termo composto οικονομια, *economia doméstica* (a redundância me pareceu necessária aqui), em sentido estrito, implica um domínio privativo, administração de bens e ou fortuna particular; em sentido amplo, o termo cede lugar e torna-se implícito no conceito de “*chrematística*” (arte de enriquecer = χρηματιστικης), pelo qual perpassa a idéia de acumulação desmedida.

A arte da economia - que surge das relações necessárias entre a família e os bens, ou entre as relações que geram riquezas para além das necessidades da família -, chama-se “*chrematística*” (arte de enriquecer).

3.2 - A Relação Despótica: Natureza e Finalidade

A relação mais elementar da família e que se caracteriza como “*utilidade indispensável*” (αναγκαιαν χρειαυ)⁵² é aquela entre o *senhor e escravo* (δεσποτου και δουλου). E é a partir dela que Aristóteles vai delinear seu objetivo: analisar o que é para se poder postular o que deve ser, em termos de conhecimento sobre cada relação e, conseqüentemente, chegar a uma crítica apropriada das teorias defendidas por seus adversários⁵³. Vejamos o quadro teórico a seguir.

“Para alguns, com efeito, a [arte] despótica (η δεσποτεια) parece uma ciência (δοκει επιστημη), e consideram a [arte da] economia (η οικονομια), a [arte] despótica (και δεσποτεια), a [arte] política (και πολιτικη) e a [arte] régia (και βασιλικη) a mesma coisa, como dissemos no início. Para outros⁵⁴, o assenhorear-se (δεσποζειν) é contra a natureza (παρα φυσιν) - pois é pela lei (νομω) que certamente um é escravo (τον δουλον) e o outro é livre (τον ελευθερον), pois não existe diferença pela natureza (φυσει

⁵²Cf. Ar. Pol., I, 3, 1253b 16.

⁵³Ver crítica a Sócrates e Platão, já citada (1252a 7-16).

⁵⁴Aristóteles se refere ao modelo dos sofistas: Trasímaco, Antifón, Lycófrón, e outros. A crítica que Aristóteles vai imputar a estes remeter-se-á “à querela nas relações da Natureza com a Lei” (cf. Léon ROBIN. *La Morale Antique*, ed.: 1963, pp.8-9 e 22). A esta oposição, “convenção” (lei = νομος) versus “natureza” (φυσικς), denominamos modelo do conflito.

δ' ουθεν διαφερειν) - consequentemente não é justo (διοπερ ουδε δικαιον); já que é violento (βιαιον γαρ)".⁵⁵

Para os primeiros, não existe uma real separação entre o domínio de tipo familiar e o domínio de tipo político, em se tratando de virtudes e de poder. A esfera privada se confunde com a esfera pública. Para os últimos, não existe uma real distinção do termo natureza, ou seja daquilo que cada um é desde o seu nascimento, qualquer advento que não se enquadre no padrão das generalidades passa a ser modelo de conflito, de oposição. Aristóteles vai elucidar esta questão da seguinte forma:

“Dado que, realmente, *a propriedade* (η κτησις) é uma parte da *casa* (μερος της οικιας) e *a arte de possuir* (η κτητικη) é uma parte *da economia* (μερος οικονομιας) - já que sem [a aquisição] das coisas necessárias (των αναγκαιων) é impossível viver e bem viver (αδυνατον και ζην και ευ ζην) - da mesma maneira que nas atividades técnicas diferenciadas é necessário possuir *instrumentos apropriados* (τα οικεια οργανα), se se quiser realizar a obra, assim também é na *economia doméstica* (τω οικονομικω). Ora, dos instrumentos alguns são *inanimados* (τα αψυχα) e outros *animados* (τα εμψυχα) - por exemplo, para o timoneiro, o timão é um [instrumento] inanimado, já o proeiro é animado; seguramente, o servente nas demais técnicas é uma espécie de instrumento - e, deste modo, uma posse [um bem] é um instrumento para a vida, e a propriedade é um conjunto de instrumentos, e o escravo é um certo bem animado, e todo serviçal é como se fosse o instrumento dos instrumentos⁵⁶. Seguramente, se cada um dos instrumentos sob ordem ou

⁵⁵Arist. *Pol.*, I, 3, 1253b 18-23.

⁵⁶Aristóteles, nesta primeira parte, firma as primeiras premissas que constituirão o corpo de sua teoria sobre o escravo: que a propriedade é uma parte da casa ou família e que o escravo é um bem animado

por pressentimento pudesse executar a obra que lhe é própria - como se diz sobre as [estátuas] de Dédalo⁵⁷ ou acerca dos trípodés de Héfesto, que, diz o poeta⁵⁸, “*adentravam como autômatos na assembléia dos deuses*”-, de tal maneira que as lançadeiras tecessem por si só e as plectras tocassem cítaras [por si mesmas], nem os arquitetos teriam necessidade dos serventes nem os senhores dos escravos. Por conseguinte, as ferramentas que mencionamos são instrumentos de produção, enquanto uma posse é [instrumento] prático; pois, com efeito, da lançadeira se obtém uma outra coisa além de seu próprio uso, enquanto que da roupa e da cama somente o seu uso. Ademais, como a produção e a prática diferem em espécie, e ambas necessitam dos instrumentos, estes [instrumentos] necessariamente possuem, também, a mesma diferença. Não obstante, a vida é prática, não produção; e por isso o escravo é um servente dentre os [instrumentos] concernente à prática. E uma posse (um bem) denomina-se da mesma maneira que uma parte. Pois uma parte não somente é parte de uma outra, mas é também absolutamente de outra; e, de modo semelhante, também é uma posse (um bem). Portanto, o senhor é tão somente déspota do escravo, porém não é dele; enquanto o escravo não somente é escravo do senhor, mas também absolutamente é daquele”.⁵⁹

A passagem citada anteriormente apresenta um paralelismo entre *propriedade* e *arte de adquirir* que evidencia, de certo modo, a natureza da relação *senhor e escravo*. No primeiro momento, Aristóteles concebe *a arte de adquirir* como *uma parte da economia*

necessário. A partir daí, por infirmação, Aristóteles vai refutar os argumentos lançados anteriormente pelos seus adversários.

⁵⁷Foi um escultor lendário, primeiro que deu feição e movimentos de vida ao corpo das várias estátuas que produzia (Platão. *Ménon*, 97d).

⁵⁸HOMERO. *Iliada*, Canto XVIII, 376.

⁵⁹Arist.. *Pol.*, I, 4, 1253b 23-1254a 17.

doméstica e a propriedade como uma parte da família. Abre-se o paralelo que define a forma de existência de ambas, pela premissa de que: sem os instrumentos apropriados não se pode, em *economia doméstica*, garantir a existência e o bem-estar e, em se tratando de bens, não se pode dar cabo a obra alguma. A administração (doméstica) fica vinculada à existência de recursos quer da espécie inanimada quer da espécie animada. Tudo isso, em conjunto, recebe o nome de *propriedade*. Este vínculo, entre *economia e propriedade*, vai delinear o conceito de Aristóteles, nesta primeira parte, acerca dos instrumentos para fins produtivos e dos instrumentos para fins práticos. O escravo passa a ser definido como um bem (uma posse) essencial, de espécie animada, e parte da propriedade. No segundo momento, decorrente do paralelismo supracitado, a partir da distinção entre os termos “*poiésis*” (produção, produto) e “*práxis*” (ação, prática), Aristóteles, ao caracterizar a escravidão como um instrumento voltado para a “*práxis*” e que, por isto, se distingue das ferramentas da “*poiésis*”, antecipa, por assim dizer, em duas situações, a natureza e a finalidade das duas espécies de instrumentos: a primeira espécie vai servir para aqueles que especulam a *arte de adquirir riquezas*, uma vez que os instrumentos que fazem parte da *poiésis* têm dupla função: uma, em si mesmos, aquilo que eles são - primeira instância de serventia -, e outra quando eles propiciam valores para além do uso em si, obtidos quando são transformados noutras coisas - primeira instância de produto de natureza manufaturado. A segunda situação se evidencia quando se constata que do instrumento que faz parte da *práxis* só se obtém o seu uso, pelo que se denomina o escravo como um instrumento, um bem prático. O escravo é um bem de utilidade e, enquanto tal, tem sua existência em função da existência do senhor. E, por conseguinte, a natureza e a finalidade da escravidão tomam existência naquilo que se concebe como utilidade.

A relação entre senhor e escravo é de cunho unilateral, não há mutualidade, excetuando-se o zelo que se tem por um bem de propriedade, por parte do senhor ou déspota. O senhor é senhor mas não é parte do escravo, já o escravo é escravo e parte do senhor. Existe a parte que é parte de outra parte, como todas as demais partes em relação ao seu todo; e a parte que é parte de outra parte, mas que não tem correlação com o seu todo, a não ser enquanto bem útil. Esta última se constitui como a verdadeira idéia de posse. A relação que existe entre senhor e escravo é apenas uma relação de posse, em que o primeiro toma como extensão de si e para si o segundo, da mesma forma que o sujeito se apropria do seu objeto. A base desta relação, que se sustenta na submissão absoluta do escravo, constitui a própria tessitura do poder do déspota ou senhor. Portanto, a natureza da relação senhor e escravo é de submissão absoluta e unilateral, pela parte do escravo.

3.2.1 - A Servidão por Natureza e por Conveniência da Lei

Pode-se definir a escravidão de duas maneiras: por conformidade com a *natureza do homem* e por conformidade com a *natureza da lei* a que se vincula. Entre os gregos antigos, esta dupla maneira de se definir a escravidão foi, de certo modo, um dilema. O problema que se coloca com este dilema é o de se saber se esse ser do escravo é derivado da condição humana por natureza, de forma biológica, desde o nascimento, ou se é derivado da existência do homem por conformidade com as leis. Em Aristóteles, no tratado *Das Políticas*, esta discussão deve ser colocada da seguinte forma: quando a escravidão se define por natureza e quando se define por conformidade com a lei?

Quando Aristóteles diz: “*o homem que por natureza não pertence a si mesmo mas a outro, este é por natureza um escravo*”⁶⁰, acaba introduzindo, por assim dizer, uma espécie de axioma que, desde a sua elaboração até tempos remotos, serviu como base não só para se teorizar acerca da escravidão, mas também sobre a suplantação da mesma. A partir deste axioma delinea-se a escravidão por natureza e se tira o seguinte princípio: “*todo homem que, com efeito, seja de outro homem é realmente uma posse, e uma posse é um instrumento práctico e separado*”⁶¹.

A escravidão se faz quando o homem perde a sua identidade como sujeito de si mesmo. O seu *eu* próprio, que constitui a sua condição de homem, não mais existe nele mesmo, passa a existir em *potência para o outro*⁶², o que o possui. Não como uma parte intrínseca ao seu todo, mas como uma parte separada que só se liga pelo viés da submissão total. Este pertencer absolutamente ao outro, como um tipo de bem ou posse que é parte de uma determinada propriedade, denomina-se o ser do escravo. É a escravidão por natureza.

Há de se examinar, segundo Aristóteles, se existe alguém assim por natureza ou não, se é preferível e justo para alguém ser escravo ou não, ou se toda escravidão é contra a natureza.

O se disse acima situa-se na esfera do conjectural. Pois, como disse Aristóteles, “*o ato de mandar e o de obedecer* fazem parte não somente das [coisas] necessárias mas também das convenientes, e já desde o nascimento tem-se distinguido (διεστηκε) entre alguns os [seres] com vista a obedecer (το αρχεσθαι) e outros [seres] para mandar (το

⁶⁰Arist.. *Pol.*, I, 4, 1254a 14-15.

⁶¹Idem., idem, 4, 1254a 15-17.

⁶²Idem., idem, 5, 1254b 20-21.

αρχειν)”⁶³. Esta forma de “seleção natural”, excetuando-se a seleção da natureza além do advento das comunidades dos homens, entende-se como uma debilidade do modo de existir do homem político e não como uma falta da natureza. A seleção desde o nascimento é a própria seleção de berço ou a seleção a partir dele. O ato de mandar é um exercício que já tem um caráter restritivo.

As diferenças que a natureza opera nos corpos de cada homem, de certa forma, justificam as relações e determinadas instituições que existem entre eles. Em cada homem um ser individual, em cada sujeito uma finalidade, em cada objeto uma utilidade, em cada relação uma instituição. Há sempre um termo para se tentar assentar o que pressupomos que seja a medida. Exemplo notório está no paralelo, traçado por Aristóteles, entre corpo e alma.⁶⁴

“É, pois, realmente, como dizemos, antes de tudo *no ser vivo* (εν ζωω) que é possível observar *o poder* (αρχην) *senhoril* (δεσποτικην) e o [poder] *político* (πολιτικην); pois, a alma (η ψυχη) governa sobre o corpo (του σωματος) com autoridade despótica, e o intelecto (ο νους) sobre o apetite (της ορεξεως) [com autoridade] política ou real (βασιλικην); neles é evidente que é conforme a natureza e conveniente para o corpo ser governado pela [autoridade] da alma, e para a parte afetiva ser [governada pela

⁶³Ibid., 1254a 21-24.

⁶⁴Existe um tipo de leitura que acaba propondo uma supremacia do intelecto ou da alma sobre o corpo, visando outros fins. O sentido da *harmonia* entre corpo e alma é geralmente esquecido. É óbvio que, em alguns casos, vemos em Aristóteles uma tentativa de opor intelecto ao corpo, ou aos desejos. Isto vai ocorrer sempre que se tratar das diferenças existentes em cada homem. Pois, como já é sabido, a natureza dota o homem de politicidade e racionalidade, e quando se quer analisá-las ou medi-las tenta-se opor homem a homem, intelecto a corpo, intelecto a paixões, e assim sucessivamente.

autoridade] do intelecto, ou seja, pela parte que possui a razão, mas a igualdade [das partes] ou a inversão é nociva a todos”⁶⁵.

Destacam-se do que foi dito acima, duas situações: o caráter natural da distinção mandar e ser mandado e a sua instituição pela conveniência da distinção.

A distinção que a natureza opera se faz, basicamente, segundo Aristóteles, nas imediações corpóreas: "entre os corpos dos [homens] livres e os corpos dos escravos, para estes a força [vigor físico] (ισχυρα) em função do uso necessário (προς την αναγκαιαν χρησιν), para aqueles a rectidão e também a incapacidade para tais habilidades, mas aptos para a vida política (esta por sua vez divide-se em dois ramos: a ocupação guerreira e a pacífica), mas acontece freqüentemente também o contrário: há [aqueles] que possuem corpos de [homens] livres e há os que possuem almas”⁶⁶. Mesmo assim, pelo que se vê, os indícios corroboram a idéia de que a natureza as vezes se omite⁶⁷ e é po meio deste ato que temos o nascimento da relativização do termo escravidão. Pois, do que se observa, pode-se afirmar que há homens livres com corpo de livres e alma de escravos e escravos com corpo de escravos e alma de livres.

O problema anteriormente levantado, a saber, se é justo e conveniente a escravidão por natureza, em parte, fica resolvido nestes termos: certamente, por natureza alguns são livres e outros são escravos, isto é evidente, e a estes é conveniente e justo ser escravo⁶⁸. A instituição da escravidão está em ressonância, neste caso, com a natureza do próprio

⁶⁵Idem., 5, 1254b 2-9.

⁶⁶Arist., *Pol.*, I, 5, 1254b 27-34.

⁶⁷Ver nota 5 de TRICOT (in. op. cit., 1989. p.41)

⁶⁸Ver Arist. *Ibid.*, 1254b 39-1255a 2.

homem. Por isso é que se declara justo e conveniente a escravidão ao que dela participa naturalmente. Os que afirmam o oposto, segundo Aristóteles, "estão, de certo modo, com razão, não é difícil de se ver. Na verdade, ambigualmente, se chama o ser escravo e o escravo. Porque, também, existe o escravo e o estar em escravidão conforme a lei; posto que a lei é uma certa homologação sob a qual se declara conforme a guerra o que é de domínio dos conquistadores"⁶⁹.

Se, para Aristóteles, tanto a escravidão quanto a distinção mandar e ser mandado se fundamentam por natureza, ou seja, são instituições naturais, em contrapartida, deve-se acrescentar que a legitimidade das mesmas se dá conforme a "pólis" e o sistema de governo vigente. Porque não existe "o homem político" desligado de uma "comunidade política", fora dela existem os "deuses" e as "bestas". Não se pode negar, como faziam os sofistas, o caráter natural da instituição da escravidão, na qual estava fundado o modo de produção da época.⁷⁰ Nem tampouco desvincular ou atenuar esta discussão do domínio da política, pois, ao se afirmar a escravidão por natureza afirma-se também, no mundo político - em sentido estrito do termo: o mundo da "pólis", o que se faz em vista do "bem viver". Entretanto, se existe atividade na "pólis" que tende a tornar alguém escravo, esta é ilegítima, pois não condiz com a "razão" ou o "lógos" de ser da política⁷¹.

⁶⁹Idem., *ibid.*, 6, 1255a 3-7.

⁷⁰Ver sobre esta tese: DIAGNE, Mamoussé. "L'esclavage comme le non-dit de la vie théorique" (in: *PENSER AVEC ARISTOTE*, Toulouse, Editions Érès, 1991. p.591).

⁷¹Ver a observação que CHÂTELET, François. "L'esclavage" (in: *ibid.*, p.587).

O eixo central da controvérsia acerca da escravidão pela lei ou pelo uso da força, conforme Aristóteles⁷², vai girar em torno do conceito de justiça. A escravidão por natureza encontra sua guarida também na lei, nas convenções entre os homens livres. A contestação que se pretende relaciona-se ao fato de se manter sob escravidão “os homens livres” derrotados de guerra. No momento em que esta se efetiva, abre-se o processo de contestação: os lesados e os que a repugnam apelam contra a inconstitucionalidade de tal ato, apegando-se em preceitos legais anteriormente convencionados. Também, contra-atacam ao fato de se usar da supremacia da força para coagir alguém a ser escravo e súdito. Entretanto, há um ponto de convergência na controvérsia⁷³: o fato de que “*a virtude* (αρετη) ao atingir o que subministra (τυγχανουσα χορηγιας) também pode tornar-se mais violenta (βιαζεσθαι δυναται μαλιστα), e sempre uma [parte] vencedora (το κρατουν) tem proeminência em algo de bom (αγαθου), de modo que parece não existir *a força* (την βιαν) sem virtude, mas a controvérsia parece existir somente a respeito da justiça (του δικαιου) - por causa disso, certamente, para uns a justiça parece existir na benevolência (ευνοια) e, para outros, a justiça em si mesma, é o poder do que é mais forte (το τον κρειττονα αρχειν) - por conseguinte, pelo menos separadamente das distensões desses argumentos (των λογων), nenhum outro argumento (λογοι) possui vigor (ισχυρον) nem sequer é persuasivo (πιθανον), como se não fosse preciso o melhor em virtude comandar (αρχειν) e dominar (δεσποζειν)”.

⁷²Ver Arist., *Pol.*, I, 6, 1255a 12-21. Ver anotações de AUBONNET - in: ARISTOTE. *Politique*, vol.1, Paris, Les Belles Lettres, 1960 (nota 9, p.118).E, ainda, as observações de TRICOT - in: ARISTOTE. *La Politique*, Paris, J. VRIN, 1989 (nota 2, pp.43-44).

⁷³Ver Arist., *Pol.*, I, 6, 1255a 12-21.

As opiniões contrárias, que dizem respeito ao fato de que toda superioridade de força implica superioridade de virtude, convergem. E quanto ao fato de que o vencedor tenha direito de reduzir absolutamente o vencido a escravo, quer queira ou não, as divergências se mantêm. No primeiro caso, o argumento da indissolubilidade entre *a força* e *a virtude* faz com que a lei do mais forte prevaleça. Assim, também, é a justiça. E a escravidão segundo a lei é em si inatacável. No segundo caso, se a virtude e a força são indissolúveis entre si e a virtude se funda na benevolência mútua e na moderação, a justiça será benevolente e o direito de guerra, pela negação da benevolência e moderação contra o vencido, será absolutamente injusto. A escravidão existente, nestes termos, de fato não se ampara no argumento da benevolência e na amizade entre senhor e escravo, mas somente conforme o estado de direito que se faz pela força do mais forte.

Há, ainda, segundo Aristóteles, aqueles que defendem a escravidão do estado de guerra, em parte, como legítima e, em outra, ilegítima. Porque, em princípio, o advento das guerras pode ser injusto, e o que não é digno de ser escravo (τον αναξιον δουλευειν) de nenhum modo poderia ser um escravo; se não, acontecerá que os que são reputados nobres sejam escravos e filhos de escravos, caso sejam aprisionados (ληφθεντας) e vendidos (πραθηναι)⁷⁴.

Se o vencedor dispuser de direito absoluto sobre o vencido de guerra, e não puder aleatoriamente definir quem é escravo, a quem se deve denominar escravo, se os próprios gregos,⁷⁵ como observara Aristóteles, não se vêem como escravos? É preciso ressaltar que

⁷⁴Arist., *Pol.*, I, 6, 1255a 21-28.

⁷⁵Idem., idem. 1255a 28-29.: “Pelo que, eles mesmos (αυτους) não desejam se declarar escravos, mas sim aos bárbaros.” Por este motivo acabam se apegando à definição de escravidão por natureza, indiretamente.

o ato de se negar como escravo e apresentar um outro como escravo, além de denotar subterfúgio, não ultrapassa o que se disse atrás: “o escravo já o é por natureza” (το φυσει δουλων).⁷⁶ Ao defenderem o princípio de que “alguns são escravos em toda parte e outros em nenhuma”,⁷⁷ necessariamente, isto se deve à conveniência imputada pelas circunstâncias. Deste modo, quando se reportam acerca da sua *nobreza*, “julgam-se a si mesmos nobres não só entre eles mesmos mas certamente em toda parte, mas os bárbaros só no seu próprio país, como se existisse uma certa nobreza e liberdade em caráter absoluto e uma outra não absoluta, como diz a Helena de Teodectes⁷⁸: *Posto que de ambas as raízes descendo dos deuses quem se atreveria a julgar-me serva?* E, quando falam assim, não mais distinguem a não ser pela virtude (αρετη) e pelo vício (κακια), entre o escravo (το δουλων) e o livre (ελευθερον), entre os nobres⁷⁹ (τους ευγενεις) e os desnobres (τους δυσγενεις). Estimam, com efeito, da mesma maneira que o homem surge do homem e a besta nasce doutras bestas, que assim também o [homem] bom surge dos [homens] bons; embora a natureza queira fazer isto freqüentemente, certamente não é possível”⁸⁰.

É evidente, diz Aristóteles, que a divergência certamente tem alguma razão, e que nem sempre existem escravos ou livres por natureza, porém em alguns casos existe tal distinção, quando é conveniente [e justo] para um ser escravo e para o outro ser senhor, é

Dá para se notar que os gregos, neste caso, são principalmente os que questionam alegando que a escravidão só existe de conformidade com a lei.

⁷⁶Idem. *ibid.* 1255a 30.

⁷⁷*Ibid.*, 1255a 31-32.

⁷⁸Teodectes foi um poeta trágico, discípulo de Isócrates e amigo de Aristóteles. Dele só ficaram alguns vestígios de poesias.

⁷⁹Os termos *nobre* e *desnobre* (não nobres) são usados com o sentido de *bem-nascido*, boa origem e *mal-nascido*, origem humilde; se confundem com os mesmos sentidos dos termos patrícios e plebeus, usados por Cícero.

⁸⁰Arist., *Pol.*, I, 6, 1255a 33-1255b 4.

necessário que um obedeça e o outro mande conforme a autoridade que naturalmente deve exercer, e, por conseguinte, a de ser senhor, mas um abuso é inconveniente para ambos (pois o mesmo que é conveniente para uma parte também é para o todo, e é para o corpo e para a alma, e o escravo é alguma parte do senhor, como uma parte animada do corpo mas de modo separado; e, por isso, há um certo interesse e amizade entre escravo e senhor quando são dignos por natureza de uns aos outros, e quando entre eles não há este modo, mas em conformidade com a lei e pela força, é o contrário)⁸¹.

O ponto crítico: se há seres que preenchem tais condições de escravos, *quem* são? Que critérios detectam seu *status*? Nem mesmo Aristóteles sustenta todas as premissas teóricas quando assinala quem são os que podem ser tidos como escravos. No final, Aristóteles se debruça apenas sobre um critério e este é estritamente etnocêntrico: os escravos serão os “bárbaros”.

A única maneira apropriada e justa, no que diz respeito à escravidão em tempo de guerra, é aquela que distinga o que é e o que não é escravo conforme a natureza de cada um. Entretanto, partindo do pressuposto de que a própria produção da natureza foge à linearidade e sofre alternância, em última análise, as definições que delineiam as qualidades de servil e de livre, como herança quase que de ordem biológica, por natureza, tornam-se susceptíveis de transformações. Ora, se isto é realmente possível, fica colocado em suspensão o que se denomina escravidão por natureza em caráter absoluto.

⁸¹Idem., idem., I, 6, 1255b 4-15.

3.3 - A Relação Gâmica

Aristóteles classifica a relação *gâmica* (γαμικη)⁸² - entre a mulher e o homem - como um tipo de relação “anônima”. Esta relação tem sua origem num processo natural que se germinou a partir da *necessidade do outro*⁸³. A relação “gâmica”, digamos assim, destina-se desde a sua origem a *perpetuar*⁸⁴ a espécie. A mulher tem uma posição privilegiada na relação que mantém com o homem, se comparada à relação despótica entre senhor e escravo. O poder que o homem exerce sobre a mulher nesta relação é correlato, por natureza, ao de governante sobre o governado *com vistas à preservação* (την σωτηριαν).⁸⁵ Mas não se pode querer confundir *a relação gâmica* com *a relação despótica*, quando se faz o paralelo entre a submissão da mulher ao homem com a submissão do escravo ao senhor. A bem dizer, a mulher e o escravo diferenciam-se por natureza⁸⁶. Mas, segundo Aristóteles, entre os bárbaros a mulher e o escravo ocupam a mesma *posição* (ταξιιν). E a causa disso é que eles não têm o governante (το αρχον) por natureza, ademais a comunidade que se origina entre eles é a de escrava e de escravo (δουλης και δουλου). Por isso dizem os poetas:⁸⁷ **“Para os Helenos é natural governar sobre os bárbaros”**, como se por natureza bárbaro e escravo fossem o mesmo⁸⁸. Consequentemente, não existe entre os bárbaros diferença entre o escravo e a mulher, porque ambos têm natureza escrava.

⁸²Arist., *Pol.*, I, 3, 1253b 9-10.

⁸³Idem., op. cit., I, 2, 1252b 26-27.

⁸⁴Idem., ibid., I, 2, 1252b 30.

⁸⁵Idem., ibid., I, 2, 1252b 31.

⁸⁶Arist., *Pol.*, I, 2, 1252a 34- 1252b 1.

⁸⁷Eurípides. *Ifigênia em Áulis*, verso 1400.

A submissão da mulher ao homem, entre os gregos, está supostamente fundamentada sobre uma ordem biológica. O poder exercido pelo homem sobre a mulher se constitui pela discriminação do corpo frágil: na relação entre o macho e a fêmea (το αρρεν προς το θηλυ) por natureza *ele é mais forte* (το μεν κρειττον) e *ela é fraca* (το δε χειρον), aquele domina (το μεν αρχον) e esta é dominada (το δ'αρχομενον). E o mesmo caráter (τροπον) existe necessariamente e se aplica sobre todos os homens (επι παντων ανθρωπων)⁸⁹.

A relação gâmica tem, enquanto parte da *economia* (οικονομικης)⁹⁰, de certo modo, uma natureza política e se constitui de pessoas livres. Isto fica evidente quando se observa o paralelo⁹¹, feito por Aristóteles, entre a autoridade *conjugal* (γαμικη) e a autoridade *paternal* (πατρικη). Com efeito, o caráter político do exercício de governar, detectado na relação gâmica, é circunscrito conforme as regras de cada “regime político”. Pois, sem dúvida, *na maioria dos regimes políticos, o governante e o governado se intercalam*⁹², e, segundo Aristóteles, isto acontece pela seguinte razão: *a saber, quer-se ter*

⁸⁸ Arist., *Pol.*, I, 2, 1252b 5-9.

⁸⁹ Idem., idem., I, 5, 1254b 13-16.

⁹⁰ Existem aqueles que não colocam a relação gâmica no plano doméstico, como a despótica e a paternal, mas sim no plano de Estado; ex.: MORAUX, Paul. *A La Recherche de L'Aristote Perdu. Le Dialogue "Sur la Justice"*. Louvain/Paris, Publ. Univer. de Louvain/Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1957. p.25. Como bem observou PIAT, Clodius. *Aristote*, Paris, Félix Alcan, 1912.: *A filosofia das ações humanas* se divide em três partes: a ética, que tem por objeto a conduta do indivíduo; a economia, que concerne à organização da família; a política, onde se trata da cidade (p.287).

⁹¹ Idem., idem., I, 12, 1259a 39-1259b 4. Cito: “E, por conseguinte, comandar sobre a mulher e sobre filhos, é como [governar] em ambos os casos sobre [homens] livres, embora não com o mesmo modo de autoridade (της αρχης), mas certamente sobre a mulher é *de modo político* (πολιτικως), sobre os filhos é *regia* (βασιλικως); com efeito, o varão (το αρρεν) por natureza é mais apto para a direção que a fêmea (του θηλεος), a não ser quando a união é antinatural (συνεστηκε παρα φυσιν), o mais velho (το πρεσβυτερον) e maturado (τελειον) [é mais apto] que o juvenil (του νεωτερου) e imaturo (ατελους)”.

⁹² Idem., idem., I, 12, 1259b 4-5.

a natureza de igual e em nada diferir-se.⁹³ Esta feição política que se sobrepõe na relação gâmica ou, seja, *anônima*⁹⁴, não extingue o marcante caráter de submissão da mulher ao homem; e que se denota assim: "quando um *governa* (αρχη) e o outro é *governado* (αρχηται) procura-se estabelecer a diferença *pelos atitudes* (σχεμασι), *pelos discursos* (λογοις) e *honras* (τιμαις), como fez Amasis⁹⁵ com o exemplo (τον λογον) acerca do "lava-pés" (περι του ποδανιπτηρος); mas a relação entre o homem e a mulher sempre tem este caráter (τουτον εχει τον τροπον)".⁹⁶

Há, ainda, um outro fator que deve ser considerado para se compreender o poder que o homem detém sobre a mulher. Este diz respeito às faculdades e às virtudes necessárias ao ato de mandar. A mulher, segundo Aristóteles, possui o que, a título de comparação, o escravo não tem em absoluto, que é a *faculdade deliberativa*⁹⁷ - porém *sem poder ou "incapaz"* (ακυρον). Pelo que se observa, o poder de deliberação não está presente no escravo, porque nele inexistente tal faculdade, e na mulher, porque a sua capacidade não é

⁹³Idem., idem., 1259b 5-6. O princípio de igualdade absoluta forja um tipo de cidadania absoluta e um desejo absoluto de supressão de qualquer diferença entre eles.

⁹⁴Idem., ibid., I, 3, 1253b 9-10. Diz: "... e a relação gâmica - na verdade, a *com-ligação ou com-união* (συζευξις) entre a mulher e o homem (η γυναικος και ανδρος) é anônima ...".

⁹⁵Cf. HERÓDOTO. *História* [ou melhor: *Das Histórias = Ιστοριαι*], Brasília, UnB, 1988. "Amasis, originário de uma cidade chamada Siuf, situada na província de Sais, tornou-se rei do Egito, logo após a deposição de Apries. Inicialmente Amasis foi desdenhado pelos egípcios, que lhe davam pouca importância por ter sido um homem comum e de família obscura; algum tempo depois, todavia, ele lhes conquistou a simpatia por sua sagacidade e por sua conduta nada arrogante. Entre seus inúmeros tesouros havia uma bacia de ouro, na qual ele mesmo e os amigos com os quais se reunia costumavam lavar os pés. Amasis partiu-a em pedaços e mandou fazer com eles a imagem de um deus, pondo-a no lugar mais conspicuo da cidade; desde então os egípcios vinham vê-la e venerá-la fervorosamente. Tomando conhecimento da atitude dos habitantes da cidade, Amasis convocou os egípcios e lhes revelou que a imagem tinha sido feita com sua bacia de lavar os pés; antes os egípcios a usavam para vomitar, urinar e lavar os pés, e agora a veneravam fervorosamente. Acontecera-lhe, disse Amasis, a mesma coisa que ocorrera com a bacia: antes ele era um simples cidadão e agora era o rei; cumpria-lhes então honrá-lo e ser-lhe devotados. E assim ele levou os egípcios a aceitarem a condição de seus súditos" (Livro I, 172, pp.143-144).

⁹⁶Arist., *Pol.*, I, 12, 1259b 7-10.

⁹⁷Idem., Idem., I, 13, 1260a 12-13.

perfeita. Com efeito, sendo a faculdade de deliberação a principal das faculdades para se distinguir a pessoa que manda e a que obedece, não somente na relação gâmica, mas geralmente entre os livres, é sempre o homem (το αρρεν) que a detém por completa.

Do que se refere *acerca das virtudes morais* (περι τας ηθικας αρετας), segundo Aristóteles, deve-se admitir necessariamente o seguinte princípio: todos têm que participar, porém não com o mesmo caráter, e sim tão-somente cada um segundo seu próprio labor (προς το αυτου εργον).⁹⁸ É exatamente por este princípio que se delineia *o quê* de cada um e *a autoridade* do homem sobre a mulher, na relação gâmica. Pois, segundo Aristóteles, "o [homem] que governa (τον αρχοντα) deve possuir a virtude ética perfeita (τελεαν εχειν δει την ηθικην αρετην), e para cada um dos demais, tão-somente o que lhes convier (οσον επιβαλλει αυτοις). De modo que é evidente que a virtude ética (ηθικη αρετη) faz parte de todas as [pessoas] mencionadas, mas *a temperança* da mulher e do homem não é a mesma, nem *a coragem* e *a justiça*, como quer Sócrates⁹⁹, a coragem [no homem] é *capacitada para mandar* (η μεν αρχικη ανδρια), já [na mulher] é *para servir* (η δ'υπηρευτικη), e é assim também acerca das outras [virtudes]"¹⁰⁰. Não se anulam as diferenças para se chegar a uma idéia de unidade. Cada um é aquilo, como já ficou dito, desde o seu nascimento. As virtudes advêm de um processo de desenvolvimento e exercício humano. Cada um compartilha daquilo que lhe for possível e do que lhe convier. Nesse movimento do que é conveniente e do que não é conveniente para cada um, vai-se definindo

⁹⁸Idem., idem., I, 13, 1260a 15-17.

⁹⁹Cf. Platão. *Ménon*, 72a - 73c. Aristóteles se opõe à idéia de uma *unidade* que extinga as diferenças nas virtudes. Esta *unidade de virtude* era defendida por Sócrates como indispensável, necessária para se estabelecer uma boa definição da mesma. Ver Tricot (ed. de 1989, nota 1, p.78).

¹⁰⁰Arist., *Pol.*, I, 13, 1260a 17-24.

a verdadeira identidade da relação gâmica, entre os ‘Antigos’, e Aristóteles não se dobra: é preciso, como o poeta¹⁰¹ disse acerca da mulher, do mesmo modo ter que considerar sobre todas: *o silêncio é o cosmo no qual a mulher se conduz*, mas isto de nenhuma maneira [se aplica] ao homem¹⁰².

Não se pode esquecer que, antes de qualquer juízo, é preciso lembrar que a relação de amizade, a *φιλία*, entre o homem e a mulher, se mantém enquanto “instituição natural”¹⁰³, pela qual se manifestam utilidade e prazer. E se esta relação se funda nas virtudes, por conseguinte, sua existência virtuosa vai depender das pessoas que a constituem. A *unidade* que se forma das duas pessoas funda a relação gâmica mas não extingue a pessoa de cada uma. Neste sentido é que se aplica o termo “político”, menos à alternância de governo, pois não se trata do governo político e sim doméstico.

3.4 - A Relação “Paternal”

Antes de tudo, é preciso lembrar que pais e filhos são pensados dentro de uma estrutura familiar completa de “escravos e seres livres”¹⁰⁴. A organização desta estrutura familiar, as relações mútuas dos membros que a compõem e os bens de natureza diversa que ela necessita para subsistir são partes da “economia”¹⁰⁵. O pai e os filhos (*πατήρ και τέκνα*)¹⁰⁶, dentre os elementos primordiais da família, que por sua vez é parte da

¹⁰¹ Aristóteles faz referência a Sófocles. *Ajax*, verso 293.

¹⁰² Arist. *Pol.*, I, 13, 1260b 28-31.

¹⁰³ Ver: KULLMANN, Wolfgang. “L’ Image de l’ Homme dans l’ Pensée Politique d’ Aristote”, in. *ARISTOTE POLITIQUE. Etudes sur la Politique d’ Aristote* (org. de Pierre Aubenque), Paris, PUF, 1993 (ÉPIMÉTHÉE), pp.161-184.

¹⁰⁴ Arist. *Pol.*, I, 3, 1253b 4.

¹⁰⁵ Idem., idem., 1253b 3-4.

¹⁰⁶ Idem., idem., 1253b 7.

“economia”, formam a relação τεκνοποιητική¹⁰⁷ a partir da combinação dos dois termos anteriores; esta relação se evidencia ao estilo da relação *gâmica*, ou seja, não se denomina com um nome apropriado.

Mas, quando se destrincha o liame existente entre esses dois corpos, *pai e filhos*, fica perceptível a identidade desta relação na pessoa do primeiro; neste caso o ‘patriarcalismo’ deixa cunhada a sua marca pelo termo “*patriarcal*” (πατρική)¹⁰⁸. Haja visto que, nos tempos antigos¹⁰⁹, como diz Homero¹¹⁰: *cada um faz a lei para seus filhos e suas mulheres*, ou seja, cada homem agia como se fosse uma espécie de ‘rei’ em seu próprio lar. Esse limiar, e isto é claro, vai servir de base para se assentarem os argumentos da origem e instituição do ‘governo monárquico’.

Os pais governam seus filhos como se governassem sobre homens livres, mas não com o mesmo tipo *de autoridade* (της αρχης)¹¹¹, quer dizer, autoridade “política”, e sim com o *poder real* (δε βασιλικως)¹¹². O poder do pai sobre os filhos é também correlato ao poder dos mais idosos sobre os mais jovens. Visto que *o mais idoso* (το πρεσβυτερον) e *matureo* (τελειον), segundo Aristóteles¹¹³, é mais apto para o comando que *o jovem* (του νεωτερου) e *imatureo* (ατελους).

¹⁰⁷Idem., idem., 1253b 10-11.

¹⁰⁸Idem., idem., I, 12, 1259b 38.

¹⁰⁹Idem., idem., I, 2, 1252b 20-24.

¹¹⁰Cf. *Odisséia*, canto IX, verso 114.

¹¹¹Arist., *Pol.*, I, 12, 1259a 40

¹¹²Idem., idem., I, 12, 1259b 1.

¹¹³Idem., idem., 1259b 3-4.

Se a relação que o pai mantém sobre os filhos se identifica com o *poder real* (η αρχη βασιλικη), segundo Aristóteles, é porque o *genitor* (το γεννησαν) governa com base na *amizade* (κατα φιλιαν) e na *vivência* (κατα πρεσβειαν), o que certamente é a forma do poder real (οπερ εστι βασιλικης ειδος αρχης). Por isso Homero¹¹⁴ designa com razão Zeus (τον Δια): *pai dos homens e dos deuses*, como se fosse o rei sobre todas as partes. De fato, ainda que o rei deva se distinguir por natureza, porém no gênero é o mesmo, tal é precisamente a relação entre o mais vivido e o mais jovem e entre o genitor e o filho¹¹⁵.

O paralelismo entre autoridade paternal e real nos coloca em duas situações: uma denota apenas a superioridade de poder, ou seja, o que o pai é para seus filhos, o rei verdadeiro é para seus súditos; outra denota a qualidade do poder, ou seja, a verdadeira potestade paternal ou real é aquela que se baseia na amizade¹¹⁶ e nas experiências acumuladas na vida, para conduzir os seus subordinados. O desejo que a realeza tem de se tornar paternal é, antes de tudo, o desejo de se manter em unidade absoluta sobre todos os seus súditos. Deve-se atentar para o fato de que na esfera política a potestade real se destina aos seus súditos em geral e se funda, também, sobre um bem geral, enquanto a potestade do pai se destina aos seus filhos, como em uma comunidade particular e visa tão-somente o bem que lhe convém. Portanto, há de se concordar que a equivalência entre as duas pessoas de potestade real e paternal, não pode suprimir suas diferenças naturais.

¹¹⁴Ver: *Iliada*, I, 544

¹¹⁵Arist., *Pol.*, I, 12, 1259b 10-17.

¹¹⁶Sobre as formas de amizade nas relações de comando, ver o trabalho de MORAUX, Paul. *A La Recherche de L'Aristote Perdu. Le Dialogue "Sur la Justice"*. Louvain/Paris, Publications Universitaires de Louvain/Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1957. pp.25-31.

Há, ainda, um outro aspecto que deve ser considerado para se compreender o poder que o pai exerce sobre os filhos. Este diz respeito às faculdades e às virtudes necessárias para o ato de mandar e de obedecer. Existe uma determinada dificuldade em se conceber as diferenças de caráter entre os homens que governam e os homens que obedecem. E, geralmente, esta dificuldade se evidencia quando se questiona o ato de comandar e a natureza do ato de comandar. Assim, a primeira questão que se coloca é saber se por natureza "a *virtude* (αρετη) do que é *governado* (αρχομενου) e do que *governa* (αρχοντος) é a mesma ou diferente. Se, com efeito, se precisa admitir que ambos participam da "excelência de caráter" ou "*kalokagathia*" (καλοκαγαθια)¹¹⁷, por que um deveria *mandar* (αρχειν) e o outro *obedecer* (αρχεσθαι) sempre? E não é possível diferir também pelo *mais* ou *menos* (τω μαλλον και ηττον); posto que *ser mandado* (αρχεσθαι) e *mandar* (αρχειν) diferem-se em específico, mas o *mais* ou *menos* em nada diferem; mas se um deva [ter a virtude] e outro não, é estranho. E se por conseguinte o governante não for *temperante* (σωφρων) e *justo* (δικαιος), como governaria bem? Se for o governado, como poderia obedecer bem? Pois certamente o *intemperante* (ακολαστος) e o *covarde* (δειλος) não podem dar cabo aos seus deveres. É evidente que ambos os lados

¹¹⁷Este termo: kalokagathia (ou o adjetivo kalohagathós = kalòs kai agathós, literalmente: belo e bom) é intraduzível, porque alude a uma interpretação do homem condicionada por uma circunstância histórica precisa. O ideal de educação da nobreza antes do século V, assimilado parcialmente pela democracia ateniense no tempo de Péricles, incluía uma série de dimensões corporais e espirituais: perfeição física, sublimação nos exercícios corporais, no manejo das armas, abundância econômica, espírito cultivado, piedade, moderação, "virtude" (Ver: nota 16, de M. JÚLIAN y M. ARAUJO, in. Aristoteles. *Politica*. Madrid, Inst. de Estudios Políticos, 1951). Mas, geralmente, é traduzido de diversas maneiras: "virtude perfeita" (Tricot; Samaranch), "homem honesto" (Pellegrin), "nobreza de caráter" ou "nobreza natural" (Kury, Jowett). Para Werner JAEGER (in. *Paidéia: a formação do homem grego*, São Paulo, Martins Fontes/UnB, 1986) o conceito de kalokagathia é utilizado por Platão e Aristóteles para representar a *unidade suprema de todas as excelências*; no que, segundo Jaeger, o pensamento ético dos grandes filósofos atenienses permanece fiel à sua origem aristocrática, pois este carácter só faz parte das almas de *escol* (p.24).

necessariamente participam da *virtude* (αρετης), mas quanto a esta existe diferenças, como também por natureza existe entre os comandados¹¹⁸.

Deve-se observar que antes mesmo de Aristóteles concluir que “ambos participam da virtude”, já deixa em evidência o princípio de que “ser mandado e mandar” são duas coisas distintas em espécie. Neste exato momento fica também evidente que ambos participam de virtudes diferentes especificamente. A pergunta que deve ser formulada é qual a espécie de virtude que cabe ao que manda e qual a que cabe ao que é mandado?

Aristóteles, por meio de um paralelismo entre as partes *dirigente* (αρχον) e *dirigida* (αρχομενον) da *alma* (ψυχην),¹¹⁹ vai confirmar o que se assentou anteriormente acerca da *diferença natural* entre *governante* e *governado*. Diz: cada uma tem uma *virtude* (αρετην), como se uma fosse dotada de *razão* (του λογον) e outra *irracional* (του αλογου). É evidente que este mesmo caráter se aplica aos demais casos, de modo que por natureza há vários *governantes* (αρχοντα) e *governados* (αρχομενα)¹²⁰. Não resta dúvida quanto ao fato de que haja distinção entre as duas instituições, *governantes* e *governados*. E, também, já é fato quando se disse que existem vários tipos de *governantes* e de *governados*, já que se pode perceber esta multiplicidade na própria esfera familiar pelas três pessoas¹²¹ de "potestade" que se configuram no ser do “chefe de família” ou “ecônomo”: a senhoril, a marital e a paternal; e, respectivamente, para cada pessoa na esfera familiar, temos uma instituição de subordinação, ou seja, o escravo, a mulher e a criança.

¹¹⁸Arist.. *Pol.*, I, 13, 1259b 33-1260a 4.

¹¹⁹Arist.. *Pol.*, I, 13, 1260a 4-1260b 7.

¹²⁰Idem., *Pol.*, I, 13, 1260a 6-9.

O advenio da submissão da criança, sob a óptica do referido paralelismo, passa a ser de fato evidenciado quando Aristóteles assenta a premissa: todos possuem [diferentes] partes da alma, mas as possuem distintamente¹²². A partir daí, Aristóteles nos dá a entender que o ato de mandar está depositado na pessoa perfeita, ou seja, a que possui a virtude em sentido pleno. O escravo, em comparação com a mulher e a criança, não possui absolutamente a *faculdade deliberativa* (το βουλευτικόν), enquanto a mulher a tem, mas é *incapaz* (ακυρόν) e a criança certamente tem, mas *incompleta* (ατελής)¹²³.

Percebe-se, salvo as diferenças naturais existentes em cada alma quer para o mando quer para ser mandada, que o homem é dotado de *virtude ética*, justamente em função de sua natureza. Pois, segundo Aristóteles, mesmo que distintamente, todos necessariamente participam de *virtudes éticas* (τας ηθικας), e tão-somente cada um segundo seu próprio labor (προς το αυτου εργον)¹²⁴. Deste princípio pode-se concluir que, assim como o escravo e a mulher só detêm a virtude que lhes cabe, mesmo que em modos distintos, a *criança imperfeita* (ο παις ατελης), segundo Aristóteles,¹²⁵ também só possui a sua daquilo que lhe for depositado pela figura do homem adulto ou do pai, naturalmente. Isto justifica o seu caráter relativo ao *incompleto*. Se o poder do pai é o que discrimina o que compete aos seus filhos de maneira real, isto se justifica pelos fatores históricos que circunstanciam as

¹²¹ Isto se evidencia quando Aristóteles distingue os três modos de direção: ...pois o [homem] livre governa sobre o escravo e de outro modo o varão sobre a mulher e [de outro modo] o homem adulto sobre a criança; ver: Idem., idem., I, 13, 1260a 9-10.

¹²² Idem., idem., 1260a 10-12.

¹²³ Arist. Pol., I, 13, 1260a 12-14.

¹²⁴ Arist. Pol., I, 13, 1260a 4-17.

¹²⁵ Idem., idem., 1260a 31-33.

relações na família. Esta se pauta pela integridade das relações e, conseqüentemente, pelos caracteres de amizade e respeito.

3.5 - A Arte de Enriquecer: “*ktésis*”¹²⁶ versus “*chrematística*”¹²⁷

A idéia de que a *familia* ou *casa* (οικος)¹²⁸ se constitui com vistas a suprir as necessidades quotidianas faz com que o conceito de *economia* (οικονομιας)¹²⁹ seja vinculado essencialmente ao de família. Aristóteles subdividiu a “economia” em três partes, como podemos observar: a oriunda dos escravos (εκ δουλων), tratada na relação senhor e escravo (despótica), a dos livres (ελευθεπων)¹³⁰, tratada nas relações entre marido e mulher (gâmica) e do pai e filhos (paternal) e a terceira, que foi denominada de “arte de acumular” (χρηματιστικης)¹³¹, que é o objeto desta análise.

O termo “κτητικη” significa “arte de possuir”, ou “ciência da riqueza”¹³², quando se usa o sentido de “arte de especulação”, ou ciência “financeira” leva o nome de “χρηματιστικη”. Estes dois termos caracterizam a “economia” grega clássica. A “arte de possuir” (η κτητικη), que serviu de apanágio entre os que defendiam uma “economia” justa, tem sua origem na idéia de “propriedade” ou “posse” (η κτησις)¹³³. Esta, por

¹²⁶Arist.. *Pol.* I, 4, 1253b 23-24. Aristóteles considera este conceito como uma parte da “οικονομιας”, e a toma como a arte necessária para se garantir a existência “ζηην” e o bem-viver “ευ ζην”.

¹²⁷Arist..*Pol.*, I, 3, 1253b 12-14. Este conceito é considerado como a própria “οικονομια” e Aristóteles o toma, em primeiro momento, como a terceira parte da “οικονομιας”.

¹²⁸Arist.. *Pol.*, I, 2, 1252b 13-14.

¹²⁹Idem., idem., I, 3, 1253b 2-3.

¹³⁰Idem., idem., I, 3, 1253b 3-4.

¹³¹Idem., idem., I, 3, 1253b 14, e, no I, 9, 1256b 40-1275a 5: Aristóteles mostra a natureza do sentido perverso deste termo: para “a crematística” não existe limite enquanto arte de acumular riquezas.

¹³²Ver: “L’ économie monétaire”, in. ROBIN, Léon. *Aristote*. Paris, P.U.F, 1944. pp.276-277.

¹³³Arist.. op.cit., I, 4, 1253b 23-24.

consequente, é uma parte da família (μερος της οικιας). Para Aristóteles a “arte de possuir” (η κτητικη) é uma arte essencial, já que sem [a aquisição] das coisas necessárias (των αναγκαιων) é impossível viver e bem viver (ζην και ευ ζην) - da mesma maneira que nas atividades técnicas diferenciadas é necessário possuir *instrumentos apropriados* (τα οικεια οργανα), se se quiser dar cabo da obra, assim também é na “economia” (τω οικονομικω)¹³⁴.

O direito ao usufruto de determinados bens, ou conjunto de bens, em Aristóteles¹³⁵, denomina-se “propriedade” ou “*posse*” (η κτησις); e os instrumentos necessários para a vida, o que se possui, o bem em si (το κτημα). “O bem em si, *o que se possui* (το κτημα), chama-se da mesma maneira que *a parte* (το μοριον); pelo que a parte não é somente uma parte de outro [*corpus*] mas também é absolutamente do outro, e assim também é o bem que se possui (το κτημα)”¹³⁶. O bem em si, o que se possui (το κτημα), é classificado por Aristóteles, como um instrumento prático (οργανον πρακτικον) e separado (χωριστον)¹³⁷.

Aristóteles se propõe analisar, por intermédio de seu método habitual¹³⁸, de maneira geral, o que concerne à natureza da “arte de possuir” (κτησεως) e da “arte de acumular” (χρηματιστικης): se acaso a χρηματιστικη é a própria [“economia”] ou uma parte da [“economia”] ou subordinada à “economia” (τη οικονομικη) e caso seja subordinada, se é como “a arte de fazer tear” (η κερκιδοτουικη) que concerne à “arte de tecer” (τη

¹³⁴Idem., idem., I, 4, 1253b 24-26.

¹³⁵Idem., idem., I, 4, 1253b 30-32.

¹³⁶Idem., idem., I, 4, 1254a 8-11.

¹³⁷Idem., idem., I, 4, 1254a 16-17.

υφαντική), ou como “a arte de fundir bronze” (η χαλκούργικη) que concerne à “arte de fazer estátua” (τη ανδριαντοποιια) - não porque se subsidiam igualmente (ωσαυτως), mas porque uma fornece instrumentos (οργανα) e a outra a matéria (την υλην); chamo, pois, matéria (υλην) “o substrato” (το υποκειμενον)¹³⁹ a partir do qual uma obra é executada (εξ ου τι αποτελείται εργον), por exemplo, para o tecelão é a lã (υφαντη μεν ερια) e para o estatuário é o bronze (ανδριαντοποιω δε χαλκον)¹⁴⁰.

A “arte da economia” (η οικονομικη), segundo Aristóteles, não tem a mesma natureza que “a arte de acumular” (τη χρηνατιστικη)¹⁴¹. A “chrematística” tem como objeto o adquirir (το πορισασθαι) e a “economia” o utilizar (το χρησασθαι); qual seria, pois, a arte de utilizar-se (η χρησομενη) dos [bens] em função da família?¹⁴² Na verdade não existe dúvida quanto ao fato de “a economia” ser tal arte. O principal objetivo de Aristóteles é mostrar, o porquê da distinção entre “arte de possuir” e “arte de acumular”.

Efetivamente, se é função de quem se põe a acumular observar de onde vêm os bens e a propriedade (χρηματα και κτησις), com efeito, segundo Aristóteles, assim também, como “a propriedade” (η κτησις) e “a riqueza” (ο πλουτος)¹⁴³ se compõem de várias partes, deve-se investigá-las, quanto ao seu gênero e função.

¹³⁸ Idem., idem., I, 8, 1256a 2. Através da expressão: “...κατα τον υφηγημενον τροπον”, “... conforme o nosso método habitual”, podemos perceber o corte, que Aristóteles efetuou, quando observava a natureza da escravidão, pelo que retoma a discussão acerca da “chrematística”.

¹³⁹ Cf. nota 4 de Tricot, op.cit., p.49. O *substrato* é a base material, a substância básica de que se fabrica alguma coisa.

¹⁴⁰ Arist. *Pol.*, I, 8, 1256a 4-10.

¹⁴¹ Idem., idem., I, 8, 1256a 10-11.

¹⁴² Idem., idem., I, 8, 1256a 11-13.

¹⁴³ Idem., idem., I, 8, 1256a 15-17.

Por um paralelismo, que se constrói a partir da idéia de que as diferenças de alimentação produziram diferentes modos de vida, entre os animais e os homens¹⁴⁴, Aristóteles assenta a idéia básica de que “a propriedade” (η κτησις) é um tipo de “aquisição” que parece ter sido dada pela natureza a todos, tanto desde o primeiro instante de sua gênese (κατα την πρωτην γενεσιν ευθυς) quanto ao seu estágio completo (τελειωθεισιν)¹⁴⁵. Esta noção de propriedade, vai servir de suporte teórico para Aristóteles¹⁴⁶ opor a noção de guerra justa à de guerra injusta, e, conseqüentemente, justificar a apropriação que um homem faz de outro homem. E, assim, segundo Aristóteles, há uma espécie de “arte de aquisição” (κτητικης), que por conformidade com a natureza é uma parte da “economia” (της οικονομικης); de maneira que ela mesma é necessária certamente para se assegurar (υπαρχειν) ou fornecer (ποριζειν) o provimento de reserva de bens (χρηματων) que são indispensáveis para a vida, e que são úteis para a comunidade da *cidade* ou da *casa* (κοινωνιαν πολεως οικιας)¹⁴⁷. É nisto que reside a verdadeira idéia de riqueza. Na verdade, diz Aristóteles, “a auto-suficiência” (η αυταρκεια) deste tipo de “propriedade” (κτησεως) para uma vida boa não é ilimitada (ουκ απειρος εστιν), como Sólon¹⁴⁸ disse em seu verso: *pois nenhum termo de riqueza aparecerá estabelecido aos homens*. Há um limite aqui, como nas demais “artes técnicas”; pois não há nenhum instrumento de nenhuma arte ilimitado nem em número nem em grandeza, e a riqueza (o

¹⁴⁴Idem., idem., I, 8, 1256a 19-22, e seguintes.

¹⁴⁵Arist..*Pol.*, I, 8, 1256b 7-10.

¹⁴⁶Idem., idem., I, 8, 1256b 20-26. Diz: “Se pois a natureza não faz nada sem um fim nem em vão, necessariamente tem produzido todas estas coisas em função dos homens. Certamente, por isso, se diz que a arte da guerra é, de alguma maneira, por natureza, uma arte de aquisição, posto que a arte da caça é uma parte dela, como é preciso se usar contra os animais e os homens que, naturalmente são designados a obedecer, não obedecem, neste caso a guerra é por natureza justa”.

¹⁴⁷Aristóteles se refere à “comunidade política” ou “civil” e à “doméstica” ou da “família”.

πλούτος) é o conjunto de instrumentos “econômicos” e “políticos” (οικονομικων και πολιτικων). É evidente, por conseguinte que existe uma “arte de aquisição” (κτητικη) naturalmente para os “ecônomo” (τοις οικονιμοις) e para “os políticos” (τοις πολιτικοις), e esta é sua causa¹⁴⁹.

Há outro gênero de “arte de aquisição” (κτητικης) de riqueza que não pode ser confundido com o que acabamos de descrever, segundo Aristóteles, e é justo que se chame “chrematística”¹⁵⁰. Esta “arte de acumular” não tem um limite (περας) de riqueza e de propriedade. A título de comparação, segundo Aristóteles, uma é natural enquanto a outra não é natural, mas se origina completamente de uma certa experiência e técnica. Esta é a diferença específica que existe entre as duas artes de adquirir.

Aristóteles imputa a causa do nascimento da “arte de acumular” (της χρηματιστικης) ao advento da invenção da *moeda* (νομισματος)¹⁵¹. Segundo Aristóteles, a moeda surgiu devido à necessidade de se estabelecer *permuta* (αλλαγης) e por causa da permuta passou a existir “a arte merceeira” (το καπελικον), que a princípio, certamente surgiu como uma instituição absolutamente simples, mas logo depois, com o advento da experiência e de outras técnicas, se busca *onde* (ποθεν) e *como* (πως) através das trocas (μεταβαλλομενον) produzir maiores proveitos. Um exemplo típico da ganância e de

¹⁴⁸Cf. Solon, 13, e nota 1 de Tricot, op. cit., p.55.

¹⁴⁹Idem., idem., I, 8, 1256b 26-39.

¹⁵⁰Arist., *Pol.*, I, 9, 1256b 40-1257a 1 e seguintes. Este mesmo nome já foi evidenciado anteriormente: I, 3, 1253b 14.

¹⁵¹Idem., idem., I, 9, 1257a 41-1257b 5.

desejos desmedidos, dado por Aristóteles, está na figura do rei Midas¹⁵², que durante a insaciabilidade de seu desejo, todos os alimentos a ele servidos transformavam-se em *moeda-ouro*.

Aristóteles dá um redimensionamento aos termos, quando se refere “à arte de adquirir”, em sentido natural, como se houvesse uma “chrematística natural”, em que a moeda tem uma utilidade comum, e outra [“chrematística”] que está circunscrita ao estabelecimento “merceeiro”¹⁵³. Esta última idéia de “chrematística” tem um fim sempre em si mesma¹⁵⁴. Ela se apresenta como uma arte usurária, em que não há limite de prazer de acumular e em que o dinheiro é a representação da representação. Para Aristóteles é “a chrematística” das coisas não necessárias¹⁵⁵, já que a das coisas necessárias pertence naturalmente à “economia”.

Ficam, por assim dizer, alicerçadas as idéias centrais no que diz respeito ao surgimento e formação da “cidade”, “pólis”. A “pólis” emerge como um processo natural e que se destina ao bem comum.

¹⁵²Midas, rei mitológico de Phrygie que, por ter tratado bem o prisioneiro Silene, recebe de Dionísios o poder de realizar todos os seus desejos (Ovídio. *Metamorfose*, XI, 90-145, ver Aubonnet, op. cit., nota 1, p.125).

¹⁵³Idem., idem., I, 9, 1257b 19-35.

¹⁵⁴Idem., idem., I, 9, 1257b 38-35.

¹⁵⁵Idem., idem., I, 9, 1258a 14-15.

CAPÍTULO 2

AS FORMAS DE GOVERNO

1 - O Conceito de *Politéia*

Aristóteles, no tratado das *Políticas*¹⁵⁶, lega-nos uma conceituação bastante fecunda e, digamos assim, demarcadora do que pode predicar o termo *politéia*: tem significado de *comunidade* - em sentido espacial, *constituição* - sentido de *Lei, governo* ou *autoridade soberana* - para denotar administração pública ou ato governamental, "*politéia*" - um tipo de *regime* ou *forma de governo*, e, em geral, o termo *politéia* é usado para representar um modo ou estilo de *vida* de uma cidade.

O primeiro emprego do termo *politéia*¹⁵⁷, que define a *politéia* como *uma espécie de comunidade*, tem um sentido espacial. Ou seja, é antes de tudo o lugar do comunar-se. O lugar da sociabilidade em geral. O lugar onde acontecem as relações políticas, domésticas, incluindo aqui as relações gâmicas, as relações de pais e filhos, as relações senhoriais ou escravocratas, e, ainda, as relações de permutas e empórios.

Aristóteles usa esta definição como se fosse um tipo de recurso, não somente para remeter-se criticamente¹⁵⁸ ao trabalho de Platão acerca da *Politéia*¹⁵⁹, tradicionalmente

¹⁵⁶Ver Aristóteles. *Políticas*, Livros: II., III, IV e V, mais especificamente.

¹⁵⁷Cf. L. II, 1260b 40-41: η γαρ πολιτεια κοινωνια τις εστι, και πρωτον αναγκη του τοπου κοινωνειν.: A **vida em comunidade** por si só, sem termos que acrescentar um caráter, à maneira socrática, já expressa um sentido do que deve ser uma *politéia*.

¹⁵⁸Cf. Op. cit., L. II, Cap. 5, sobre a análise de Aristóteles acerca da *politéia* platônica.

traduzido por *República*, que refere-se à *comunidade ideal*, onde tudo, inclusive mulheres e filhos, é comum, mas também para redimensioná-lo, histórica e realisticamente. A abordagem de Aristóteles acerca desta conotação vai colocar a necessidade de se delimitar o que deve ser de tudo comum, o que deve ser parcialmente comum e o que não deve ser comum, e, ainda, o que movimenta os membros da *comunidade política* e a *cidade* (πολις).

No segundo uso do termo *politéia*, temos a definição de que a *politéia* é a *ordenação*¹⁶⁰ que existe entre os habitantes e, também, para as magistraturas da cidade. Aristóteles delinea sob esta conceituação toda a idéia estatutária, ou seja, de normatização, de legislação ou de Lei¹⁶¹. A partir daqui, temos uma definição *estrita* do termo *politéia*, que quer dizer, *constituição*. A definição de *politéia* relacionada à idéia de *lei*, põe em evidência a existência de uma conexão necessária ao seu próprio advento pelo paralelismo conceitual: *boas e más* ou *retas e desviadas*.

“A saber, a *politéia* é a *ordenação das magistraturas*, e por toda parte distribuem-se ou segundo o poder dos coparticipantes ou segundo alguma igualdade comum entre eles - falo, pois, como exemplo, dos ricos ou dos pobres - ou do que é comum a ambos”¹⁶².

¹⁵⁹Ver Platão. *República*.(a partir do Livro IV) sobre a retomada das questões que Sócrates deixara à margem, como a *posse das mulheres, casamentos e procriação*, já que são *coisas que devem ser, o mais possível, comuns entre amigos* (423e/424a e seguintes). Deve-se ressaltar que a idéia de *politéia* não perpassa a noção de medida ou de dever ser. Sócrates confirmara apenas cinco tipos de formas de governo.

¹⁶⁰Cf. Aristóteles. Op. cit., L. III, 1274b 38.: *A politéia é, pois, uma certa ordenação entre os habitantes da cidade* (η δε πολιτεια των την πολιν οικουτων εστι ταξις τις). Ver também: 1289a 15-20.: *Pois a politéia é, por conseguinte, a ordenação concernente às magistraturas das cidades, quanto ao modo de constituírem-se, quanto à autoridade da politéia e quanto ao fim de cada comunidade; e é pelas leis, por sua vez, distintamente das características da politéia, e em conformidade com elas mesmas que os governantes devem mandar e vigiar os transgressores...* πολιτεια μεν γαρ εστι ταξις ταις πολεσιν η περι ταις αρχαις, τινα τροπον νενεμηνται, και τι το κυριον της πολιτειας και τι το τελος εκαστοις της κοινωνιας εστιν; νομοι δε κεχωρισμενοι των δηλουντων την πολιτειαν, καθ' ους δει τους αρξοντασ αρξειν και φυλαττειν τους παραβαινοντασ αυτους.

¹⁶¹Cf. *Políticas*. L. III, Cap. 1282b 8-11: Diz Aristóteles: “Mas, também, as leis, semelhantemente às politeias, devem ser, necessariamente, más ou boas e justas ou injustas. Isto pelo menos é evidente, posto que as leis devem adaptar-se à politeia.

¹⁶²Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. III, 1290a 7-11.

E, em terceiro lugar, temos a definição de que a *politéia* é o *soberano*, ou seja, o *governo*¹⁶³ da *cidade*. Deste modo, Aristóteles constitui a idéia de autoridade ou de ato governamental sobre a coisa comum, ou pública. E que, por sua vez, é o poder instituído para a administração da própria *cidade*.

Finalmente, podemos perceber com bastante evidência, pelas várias passagens no tratado de *Políticas*¹⁶⁴, que Aristóteles atribuiu um outro significado ao termo *politéia*, como sendo uma¹⁶⁵ dentre as seis *formas de governo*, e que é denominada pelo *nome* que é *comum às demais*, como por exemplo: a *monarquia*, a *aristocracia*, a *politéia*, a *democracia*, a *oligarquia* e a *tiranía*.

Aristóteles faz uso do termo “politéia” para definir a terceira das formas de governo consideradas retas, o que lhe garante certa originalidade de cunho metodológico. Esta definição de *politéia* serve de chave para se entender a tipologia dos *seis* regimes políticos. Assim, quando Aristóteles denomina a “politéia” como uma forma de governo, nome também comum às demais, passa-nos a idéia de que *a politéia é um certo modo de vida da cidade*¹⁶⁶.

¹⁶³Cf. Idem., Op. cit., L. III, 1278b 8-11.: Posto que uma *politéia* é a ordenação das diversas magistraturas da cidade (πολεως ταξις των τε αλλων αρχων) e, principalmente, daquela que possui supremacia de tudo (της κυριας παντων); e que em todas as partes o *soberano* (κυριον) é certamente o *governo da cidade* (το πολιτευμα της πολεως), por conseguinte o *governo* é a *politéia* (πολιτευμα δ' εστιν η πολιτεια).

¹⁶⁴Cf. Idem., Op. cit., L. IV, 1289a 35-38.: *Resta-nos falar acerca da politéia que é denominada pelo nome em comum, e acerca das demais politéias: a oligarquia, a democracia e a tirania*.. λοιπον περι πολιτειας διελθειν της τω κοινω προσαγορευομενης ονοματι, και περι των αλλων πολιτειων, ολιγαρχιας τε και δημοκρατιας και τυραννιδος. E, também: 1293b 22-23.: *Resta-nos dizer acerca do que é denominado politéia e acerca do que é tirania*.. Λοιπον δ' εστιν ημιν περι τε της ονομαζομενης πολιτειας ειπειν και περι τυραννιδος.

¹⁶⁵Ver sobre o tema: ROMILLY, J. de (Madame). *Le Classement des Constitutions D'Hérodote a Aristote*, in. *REVUE DES ÉTUDES GREQUES*, LXXII, 1959. Pode-se observar que não é fácil entender a delimitação de Aristóteles acerca do termo *politéia* - “*constituição*” - que passa a ser definida como sendo *uma das seis formas de governo*, ou *regime*. A palavra *politéia* passa pela mesma evolução a que passou o termo latino *res-publica* (pp. 94-95).

¹⁶⁶Cf. *Políticas*. L. IV, 1295a 40/b 1: η γαρ πολιτεια βιος τις εστι πολεως.

Esta definição, de um modo geral, concíui o entendimento de Aristóteles acerca do termo “politéia” e nos conduz à necessidade de efetuarmos a classificação das formas de governo já que fica evidente a existência de várias espécies de organização.

2 - A Classificação das *Politéias*

As *politéias* são ordenadas a partir do critério de *finalidade*, ou seja, ou pela noção de *interesse em comum*¹⁶⁷, a bem da própria *comunidade*, ou pela noção de *interesse privado*, a bem dos que governam, dos particulares.

Assim, segundo Aristóteles¹⁶⁸, “todas as **politéias** (οσαι πολιτειαι) que visam o **interesse comum** (το κοινη συμφερον σκοπουσιν) são em si mesmas **retas** (ορθαι) pois encontram-se em conformidade absoluta com a justiça (κατα το απλως δικαιον), enquanto as que [visam] somente o interesse dos governantes (το σφετερον μονον των αρχοντων), todas são falsas e desviadas (ημαρτημεναι και πασαι παρεκβασεις), por conseguinte são despóticas (δεσποτικαι γαρ), visto que a cidade é uma comunidade de [homens] livres (η δε πολις κοινω νια των ελευθερων εστιν)”.

Na classificação das *politéias*, Aristóteles, por sua vez, retoma questões já expostas, principalmente, na *Ética a Nicômacos*¹⁶⁹. A forma de governo absolutamente justa é a que se destina ao bem comum, a forma de governo desviada, ou parcialmente justa, é a que se articula em função de interesses particulares. Pelo que, podemos observar que a distinção

¹⁶⁷Ver que a idéia do *bem comum* já está esboçada, inicialmente, no Capítulo Primeiro. O *bem comum*, é para Aristóteles, não somente o fundamento mas também o norteador do fim, a busca da vida feliz, de toda a *cidade* ou *comunidade política*. Aqui reside toda a conceituação da própria concepção de *politéia*.

¹⁶⁸Cf. *Políticas*. L. III, Cap. VI, 1279a 17-21.

¹⁶⁹Cf. Aristote. *Éthique à Nicomaque*. (trad. par J. TRICOT), Paris, J. VRIN, 1990.:.. discorre sobre as várias espécies de justiça, mas considera a existência de uma justiça, que é a própria universalidade das virtudes, chamada de *justiça absoluta*, ou *total* e a *justiça particular*, esta subdivide-se em *justiça distributiva* e

entre bem comum e bem particular, caucionada ou pelo sentido absoluto ou pelo sentido relativo do termo justiça, é que vai delimitar o termo **politéia**. Assim, quando a justiça for absoluta temos o contexto do bem comum e quando a justiça for relativa temos um contexto dos interesses particulares, em oposição ao interesse geral ou de toda a cidade (pólis).

Também, o que é **reto** (το ορθον), segundo Aristóteles¹⁷⁰, deve ser tomado no sentido de **igual** (ισως), e o reto conforme a igualdade (το δ'ισως ορθον προς) visa o interesse da cidade inteira (το της πολεως ολης συμφερον) e o bem comum dos cidadãos (προς το κοινον το των πολιτων). Pois, comumente, um Cidadão¹⁷¹ (Πολιτης) é o que compartilha do [ato] de governar e do de ser governado (ο μετεχων του αρχειν και αρχεσθαι εστι), e conforme a **politéia** [ele] é diferente (καθ'εκαστην δε πολιτειαν ετερος), mas em relação à melhor [politéia] (προς δε την αριστην) é o que tem

justiça reparativa ou corretiva (todo o Livro V, e mais em específico o Cap. 5, que mostra a diferença e faz uma síntese de ambas).

¹⁷⁰Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XIII, 1283b 40/1284a 3.

¹⁷¹GIANNOTTI (in: *Filosofia Miúda e demais aventuras*. São Paulo, Brasiliense, Ed. Ática, 1985), habilmente, utiliza a 'falsa' definição de *cidadania* em Aristóteles, quando trata da "democracia" e da exclusão dos escravos. Diz: "...Aristóteles é o pensador que flagra esse movimento. define a cidadania como o modo de participar na administração da justiça e dos postos de mando (*Pol.*, 1274b 23). Já que o próprio filósofo observa que tal definição é mais adequada ao democrático, vemos como a procura da essência parte de uma constatação presente. Além do mais, a questão prática de quem é cidadão passa a ser resolvida por um juízo de fato. Mas a participação na administração da justiça e nos postos de mando pede uma capacidade deliberativa, um privilégio que os escravos não sabem exercer; esta é a contrapartida de uma estrutura constitucional, entendida, para retomar uma bela imagem de Fustel de Coulange, nos mesmos termos que as muralhas da cidade. A *pólis*, a estrutura política, existe pela natureza das coisas. Por certo ela se forma graças à união das famílias e das aldeias (*Pol.*, 1281a 1); mas só para Hegel, o primeiro a ler o livro I da *Política* de ponta-cabeça, a sociedade civil traça o fundamento material do estado. Para Aristóteles, a reunião advém de um princípio comum - *koinônia*, comum-idade - pelo qual os indivíduos estão cimentados pelo exercício do poder: a justiça e o mando. E como toda atividade prática tem como paradigma o bem comum, a política como ato de poder consiste na atualização da *koinônia* suprema. Levado ao limite, o juízo de fato se torna, pois, juízo de direito. E desta maneira, não somente fica na sombra o ato prático pelo qual a cidadania real nega a cidadania para tantos outros, mas, já que o exercício da *comun-idade* se resolve no movimento de uma *ratio*, de uma medida em prol do bem *comum*, fica legitimada uma forma de dominação, a qual praticando um princípio naturalmente subordina seus instrumentos, em particular o trabalho: "quando uma parte manda (*archei*) e outra é mandada, existe entre elas o trabalho (*ergon*) (*Pol.*, 1254a 28). Embora o trabalho se ponha como elo entre a medida e o objeto, ele comparece como a mera encarnação do princípio racional e, desse modo, desprovido de qualquer criatividade. Quem manda necessita de um trabalho e, por isso, de um trabalhador". (p.91)

capacidade e decide-se por ser governado e governar com vistas a uma vida conforme a virtude (ο δυναμενος και προαιρουμενος αρνεσθαι και αρνειν προς τον βιον τον κατ'αρετην).

Ademais, é necessário colocar três questões, de maneira metodológica, essenciais à classificação das formas de governo, a saber: “quantas são, como são e quais as que são retas, já que as desviadas serão evidenciadas quando estas forem definidas”¹⁷².

Respondendo às questões colocadas, Aristóteles¹⁷³ vai estabelecer a primeira classificação das formas de governo: “Posto que *politéia* (πολιτεια) e *governo*

¹⁷²Cf. *Políticas*. L. III, Cap. VII, 1279a 23-25.: ποσαι τον αριθμον και τινες εισι, και πρωτον τας ορθας αυτων; και γαρ αι παρεκβασεις εσονται φανεραι τουτων διορισθειςων.

¹⁷³Cf. *Éthique. à Nicomaque*. L. VIII, 121160a-1160b.: Aristóteles já descrevera “três espécies de “constituições” e também um número igual de desviações, quer dizer, de corrupções às quais elas estão sujeitas. As “constituições” são a *realeza*, a *aristocracia* e em terceiro lugar a que é fundada sobre *censo* e que se denomina pouco apropriadamente de *timocracia*, embora a maioria costuma chamá-la de *politéia* (“república”). A melhor dessas “constituições” (ou formas de governo, não desviadas) é a “realeza”, e a pior, a *timocracia*. A corrupção da *realeza* é a *tiranía*. Ambas são *monárquicas*, todavia diferem-se profundamente: o *tirano* não tem em vista mais que a vantagem pessoal, enquanto que o *rei* tem em vista a de seus súditos. (...) Sem dúvida alguma a *tiranía* é a *pior das desviações*, e, assim, contrária à melhor. Da *realeza* se passa à *tiranía*, corrupção da monarquia, e um rei mau vem a ser um tirano. Da *aristocracia* se passa à *oligarquia* pelos vícios dos governantes, que repartem o que é da *cidade* sem levar em conta o *mérito*, e reservam para si mesmos todos os bens ou a maior parte deles; e são sempre os mesmos que ocupam as *magistraturas*, fazem isso tão-somente pela *riqueza*; desde que o governo passou às mãos de um *pequeno número* de pessoas *perversas*, o lugar que pertencia aos mais capazes. Da *timocracia* passa-se à *democracia*” (pp 410-413). Veja o quadro conforme a *Ética a Nicômacos*.

Formas de Governo: <i>Retas</i> (Bem Comum)	Formas de Governo : <i>Desviadas</i> (Bem Particular)
1 - Monarquia (Realeza): Rei Bom/Vantagem dos Súditos (melhor forma).	1 - Monarquia (Tiranía): Rei Mau/Vantagem Pessoal
2 - Aristocracia: Mérito/Virtude	2 - Oligarquia: Riqueza/Vícios
3 - Timocracia (Politéia): Maioria/Igualdade Censitária (pior forma)	3 - Democracia: Maioria e Igualdade-Liberdade (melhor forma)

Ver também: *Art Rhétorique*. L. I, Cap. VIII (par J. VOILQUIN et J. CAPELLE. in. **ARISTOTE ART RHÉTORIQUE ET ART POÉTIQUE**. Paris, Garnier, 1944); Aristóteles trata as diversas espécies de *politéias* (“constituições”) a partir da idéia de “*persuasão*”. “O *melhor* e, também, o mais *poderoso* de todos os [modos] para poder *persuadir* (πειθειν) e *aconselhar bem* (και καλως συμβουλευειν), é *conhecer* (λαβειν) todas as *constituições* (τας πολιτειας ατασας), os *caracteres de cada uma* (τα εκαστης εθη), suas *leis* (και νομινα) e distinguir o que *deve ser conveniente* (και συμφεροντα διελειν). Todos, por conseguinte, se deixam *persuadir* pelo que é conveniente (Πειθονται γαρ απαντες τω συμφεροντι), mas o que *preserva a politéia* é *conveniente* (συμφερει δε το σωζον την πολιτειαν). Ademais, a *soberania* (κυρια), certamente, é a *expressão do soberano* (εστιν η του κυριον αποφασις), pois as *soberanias* (τα κυρια) diferem-se conforme as *politéias* (διηρηται κατα τας πολιτειας); quer dizer, *tanto de politéias, quanto são, também, as soberanias*. Existe, com efeito, quatro *politéias* (Εισι δε

(πολιτευμα) significam o mesmo, e um *governo* (πολιτευμα) é o *soberano* (το κυριον) *das cidades* (των πολεων), necessariamente o *soberano* (κυριον) deve estar ou *em um só* (η ενα), ou *com as minorias* (η ολιγους), ou *com as multidões* (η τους πολλους); quando, por conseguinte, *um* (ο εις) ou *poucos* (οι ολιγοι) ou *muitos* (οι πολλοι) *governam conforme o interesse comum* (προς το κοινον συμφερον αρχωσι), estas por

πολιτειαι τεταρες): *democracia* (δεμοκρατια), *oligarquia* (ολιγαρχια), *aristocracia* (αριστοκρατια) e *monarquia* (μοναρχια); de maneira que o *soberano* e o *juiz* (το κυριον και το κρινον) é sempre de uma certa parte para alguns [membros], ou à totalidade deles (τουτων τι εστιν αι μοριον, η ολον τουτων). A *democracia* é, por conseguinte, a *politéia* em que pela *sorte* (sorteio..εν η κληρω) partilham-se as *magistraturas* (τας αρχας), na *oligarquia* elas são [partilhadas] pela conformidade com as *fortunas* (εν η οι απο τιμηματων), na *aristocracia* elas são de acordo com a *educação* (εν η οι κατα παιδειαν); digo, pois, a *educação* instituída a partir da *lei* (την υπο του νομου κειμενην); efetivamente os que perseveram nas *leis* são os que governam na *aristocracia* (εν τοις νομιμοις εν τη αριστοκρατια αρχουσιν). Pois necessariamente estes parecem *melhores* (τουτους φαινεσθαι αριστους); de onde esta [constituição] toma esse nome. A *monarquia* é, pois, conforme o seu nome onde *um* é o *soberano* sobre todos (Μοναρχια δ'εστι κατα τουνομα εν η εις απαντων κυριος εστιν); e quando [governam] em conformidade com a *ordem* é uma *realeza* (τουτων δε η μεν κατα ταξιν τινα βασιλεια), mas se [governam] de modo *indefinido* é *tiranía* (η δ'αοριστον τυραννις). O *fim*, também, de cada *politéia* não se deve ignorar; pois escolhemos as [coisas] frente a um *fim*. (αιρουνται γαρ τα προς το τελος). Assim a *liberdade* (ελευθερια) é, por conseguinte, o *fim* da *democracia* (δεμοκρατιας), o [fim] da *oligarquia* é a *riqueza* (ολιγαρχιας δε πλουτος), o [fim] da *aristocracia* refere-se à *educação* e às *regras* (αριστοκρατιας δε τα προς παιδειαν και τα νομιμα), e o [fim] da *tiranía* é a *sentinela* (τυραννιδος δε φυλακη). É evidente que se deve distinguir, referente ao *fim* (το τελος) de cada [politéia], seus *caracteres* (εθη), suas *regras* (νομιμα) e o que deve ser *conveniente* (συμφεροντα), se é verdade que *se deve escolher* em conformidade com o que é *vantajoso* (επαπαφεροντες). Posto que as *provas* (αι πιστεις) não somente devem suceder do *discurso demonstrativo* (δι'αποδεικτικου λογου), mas também do [discurso] *ético* (αλλα και δι'ηθικου) - pois confiamos, de algum modo, no explicar *de quem discursa*, isto é, se ele nos parecer *bom* ou *benevolente*, ou *ambos* (τουτο δ'εστιν αν αγαθος φαινηται η ευνους η αμφω) - como desde já *precisamos ter os caracteres de cada uma das politéias*; pois efetivamente o *caráter* (το ηθος) de cada [politéia], é a *necessidade mais persuasiva* para cada um (πιθαπωτατον αναγην προσεκαστην ειναι). E sucede-se por causa deles mesmos, visto que *os caracteres manifestam-se conforme a escolha*, e a *escolha* remonta-se para o *fim* (τα μεν γαρ ηθη φανερα ηατα την προαιρεσιν, η δε προαιρεσις αναφερεται προς το τελος). Assim, seguramente, devemos indicar, desde que nos seja possível ou que existam, e de quais meios devemos retirar as provas acerca do que é conveniente, ainda que por causa dos caracteres e por causa de algumas das regras concernentes às *politéias* que talvez devemos adquirir, quando passar a conveniência pela oportunidade, o que, por conseguinte, já se disse sobre esses [pontos] com exatidão nas *Políticas* (εν τοις Πολιτικοις)". (pp.72-75) Pelo quadro a seguir, os critérios da *quantidade* e da *qualidade* estão expostos sucintamente na *Retórica*. Observa-se, ainda, que uma *forma de governo* subdivide-se em duas *Monarquia/realeza* e *Monarquia/tiranía*.

Politéias: *retas/conveniência e fim*

Politéias: *desviadas/conveniência e fim*

1-Monarquia (*Realeza*): Gov. de Um/ Soberania na *lei*

1-Monarquia/*Tiranía*: Gov. de Um e *ilimitado/Sentinela*

2-Aristocracia: Poder dos *Melhores*/Soberania da lei, educação e regras morais

2-Oligarquia: Gov. de *Poucos*/Soberania dos *Ricos* *Riqueza*

3-[faltou a *Politéia*]?

3-Democracia: Gov. de *Maioria*/Soberania na *Sorte* *Liberdade*

sua vez devem ser necessariamente *as politéias* (τας πολιτείας) *retas* (ορθας), já aquelas [politéias] (τας δε) que tendem ao [interesse] *particular* (το ιδιον) ou *de um* (του ενος), ou *das minorias* (των ολιγων), ou *da multidão* (του πληθους), *são desviações* (παρεκβασεις)¹⁷⁴.

Temos, então, *três* tipos de *governo*: o governo de um homem só, o governo de alguns e o governo de uma multidão. Estes, por sua vez, podem ser classificados quanto à sua natureza e seu fim, ou seja, governo que se constitui de um só, ou de alguns ou de muitos, mas que estão ou em função do bem comum ou em função do bem particular. Assim, quando o governo se constitui em função do bem comum tem a sua natureza *reta*, mas quando o governo se constitui em função do bem particular tem a sua natureza *desviada*, ou seja corrupta.

Veja o *Quadro* seguinte:

FINALIDADE: <i>BEM COMUM</i>	FINALIDADE: <i>BEM PARTICULAR</i>
Formas de Governo: <i>Retas</i>	Formas de Governo: <i>Desviadas</i>
1 - Governo de <i>Um</i> /Soberania da Comunidade	1 - Governo de <i>Um</i> /Soberania de Um
2 - Governo de <i>Poucos</i> /Soberania da Comunidade	2 - Governo de <i>Poucos</i> /Soberania da Minoria
3 - Governo de <i>Muitos</i> /Soberania da Comunidade	3 - Governo de <i>Multidão</i> /Soberania da Maioria

A tipologia das *Formas de Governo* quanto à *quantidade* ainda carece de caracteres e é, exatamente, o que tenciona Aristóteles, em mostrar que a natureza das *politéias* se constitui a partir de sua composição, não somente quantitativa mas qualitativamente.

¹⁷³Cf. Aristóteles. *Políticas*. L. III, Cap. VII, 1279a 25-31.

“Assim, dentre as *monarquias* (των μεν μοναρχιων), costumamos chamar *realeza* (την βασιλειαν) o [governo] que tem em vista o *interesse comum* (προς το κοινον αποβλεπουσαν συμφερον), e ao [governo] *das minorias* (των ολιγων), porém superior a um, *aristocracia* (την αριστοκρατιαν), ou porque *os melhores governam* (τους αριστους αρχειν), ou porque os que [governam] têm em vista *o melhor para a cidade* (το αριστον τη πολει) e para *os que compartilham dela* (τοις κοινωνουσιν αυτης); e quando a multidão (το πληθος) tende a governar em vista do interesse comum (προς το κοινον πολιτευηται), é *chamada com um nome comum à todas as politéias* (των πολιτειων), *politéia* (πολιτεια)¹⁷⁵. [...] E os desvios das [formas] mencionadas são: a *tiranía* da *realeza*, a *oligarquia* da *aristocracia*, a *democracia* da *politéia*. Pois, seguramente, a *tiranía* é a *monarquia* (τυραννις μεν βασιλειας) que visa *o interesse do monarca* (συμφερον το του μοναρχουντος), e a *oligarquia* visa *o dos ricos* (το των ευπορων), e a *democracia* visa *o interesse dos pobres* (το συμφερον το των απορων); porém nenhuma delas visa *o que deve ser útil em comum* (το τω κοινω λυσιτελουον)”¹⁷⁶.

Note-se, a partir daqui, que Aristóteles toma o critério da *qualificação* pela idéia de fortuna e de pobreza, não somente para poder efetuar a distinção entre *democracia* e *oligarquia*, mas para corroborar as controvérsias em torno do critério da quantificação. E, a exemplo, Aristóteles vai correlacionar a *democracia* à *oligarquia* mostrando o caráter específico de cada uma.

“A verdadeira diferença existente entre elas, *democracia* e *oligarquia*, é a *pobreza* e a *riqueza*, e, necessariamente, onde [os dirigentes] governam por causa da *riqueza* seja

¹⁷⁵Cf. Arist..Pol., L. III, Cap. VII, 1279a 32-39.

minoria ou *maioria*, é uma *oligarquia*, e onde [governam] os *pobres*, é uma *democracia*; mas é [um simples] coincidir, como dissemos, aos que são poucos, e aos que são muitos; pois, de fato, poucos são ricos, mas todos participam da liberdade, eis as causas das controvérsias de ambas as partes [pelo controle] da *politéia*”¹⁷⁷.

Vejamos como ficou a classificação de Aristóteles acerca das *três formas de governo retas* e de seus respectivos *desvios*, ainda incompleta, pelo segundo quadro:

POLITÉIAS: RETAS/JUSTAS

Finalidade: *Interesse comum*

1- **Monarquia** Poder de Um (*Melhor*)

2- **Aristocracia** Poder de Alguns - (*Melhores*)

3- **Politéia** Poder da Multidão (?)

POLITÉIAS: DESVIADAS/INJUSTAS

Finalidade: *Interesse particular*

- **Tirania** Poder de Um (?)

- **Oligarquia** Poder da Minoria - (*Ricos*)

- **Democracia** Poder da Maioria - (*Pobres*)

Se se buscasse uma *hierarquização* das formas de governo, em Aristóteles¹⁷⁸, dever-se-iam considerar as implicações a termo, ou seja, o que requer o juízo de *valor*. E não é

¹⁷⁶Cf. Idem. Idem. L. III, Cap. VII, 1279b 4-10.

¹⁷⁷Cf. *Políticas*. L. III, Cap. VIII, 1279b 39/1280a 6.

¹⁷⁸Ver acerca da *hierarquização* a elaboração, de maneira sucinta, de: BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo*. (4a. ed.) Brasília, UnB, 1985.: “O uso axiológico de uma terminologia comporta, ... não só a distinção entre formas boas e más, porém uma hierarquia entre as várias formas - quer dizer, uma distinção entre formas melhores e piores. A ordem hierárquica aceita por Aristóteles não parece diferir da que Platão sustentou em *O Político*, que expus no fim do capítulo precedente. O critério da hierarquia é o mesmo: a forma pior é a degeneração da forma melhor, de modo que as degenerações das formas que seguem a melhor são cada vez menos graves. Com base nesse critério, a ordem hierárquica das seis formas é a seguinte: monarquia, aristocracia, *polítia*, democracia, oligarquia, tirania. É o que podemos dizer empregando as mesmas palavras de Aristóteles:

“É evidente qual dessas degenerações é a pior e qual vem logo depois. Com efeito, é necessariamente pior a *constituição* derivada por degeneração da forma primeira, mais divina. Ora, o reino o é de nome, não na realidade; é reino porque quem reina excede extraordinariamente os demais, da mesma forma que a tirania, que é a pior degeneração, é a mais afastada da *constituição* verdadeira. Em segundo lugar vem a oligarquia (de que a aristocracia difere muito), enquanto a democracia é a mais moderada” - (Cita: *Políticas*. L. IV, Cap.II, 1289a 38/1289b 5). (pp.57-58)

este o caso, ‘já que não se pode dizer que uma oligarquia é melhor que outra, mas menos má’¹⁷⁹.

2.1 - As “Politéias” Retas e Justas

Para Aristóteles as três “politéias” denominadas retas são as melhores formas de governo, em se tratando de hierarquização ou medida de valor. O conceito de “melhor” passa a ser expresso pela conveniência interna existente em cada forma, em se tratando da relação imputada ao ato de governar e ser governado.

A proposição já assentada: “que constituição é a melhor”? - serve apenas para nos conduzir ao estudo de todos os aspectos que fundamentam um “regime político”. Também, tem um sentido mais amplo do que o que parece, não quer saber qual é a “constituição melhor”, mas sim a que mais convém a cada “povo”. O que é melhor para cada “povo” é a mais conveniente, e, por sua vez, é esta que é a melhor para o mesmo. O melhor só é em relação a ‘nós’. Por isto é que se diz que há várias “politéias” que são adequadas e justas.

Assim, podemos entender que dentre as três formas de governo que são denominadas retas a melhor delas é a que está fundada na conexão *governar* (αρχειν) e *ser governado* (αρχεσθαι), nos termos da *lei* e em função de um determinado fim, *a vida mais preferível* (προς την αιρετωτατην ζωην). Por esta razão parece não importar muito se o governo estiver nas mãos de *um só* (η ενα) ou de uma *linhagem inteira* (η γενοσ ολον) ou de uma *multidão* (η πλητος)¹⁸⁰.

¹⁷⁹Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. II, 1289b 5-13.

¹⁸⁰Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XVIII, 1288a 32-37. Para alguns comentadores (exemplo, Pierre PELLEGRIN) esta passagem, ou se trata de um capítulo inacabado ou de uma tentativa de hierarquização das formas de governo.

“Mas se há uma pessoa ou um grupo, não muito numeroso para constituir uma cidade, que seja tão excelente em virtude, cuja virtude e importância política (do indivíduo ou do grupo) não sejam comparáveis às dos outros, então é desnecessário dizer que estes constituem uma parte da cidade, porque seriam injustiçados se fossem iguados aos outros, enquanto sobressaem por capacidade e por peso político: eles seriam como um deus entre os homens. Por onde se vê que, necessariamente, a legislação deve ser confiada a eles, que são iguais por estirpe e por capacidade, enquanto não é possível impor leis a quem é superior à normalidade, uma vez que ele próprio é uma lei”¹⁸¹.

Parece impossível, segundo Aristóteles¹⁸², “que uma cidade *bem ordenada* - το ευνομισθαι - seja governada não pelos melhores mas pelos piores, igualmente, que seja governada pelos melhores a cidade que não é bem ordenada. Porém, uma boa legislação não consiste em que as leis estejam bem estabelecidas e não sejam obedecidas. Portanto, deve-se considerar que a boa legislação consiste em dois aspectos: primeiro, a obediência às leis estabelecidas, segundo, que as leis obedecidas sejam boas, pois é impossível obedecer a leis más. E, aqui, há duas possibilidades: as leis podem ser as melhores possíveis para eles, ou as melhores em absoluto”.

2.1.1 - A Monarquia

A origem e a definição da *Monarquia* vem acompanhada de riquíssimas controvérsias¹⁸³. Basicamente, vemos que a Monarquia, segundo Aristóteles, “é o governo

¹⁸¹Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XIII, 1284a 3-14. Quanto a isto, diz Aristóteles (1284a 14-17) seria ridículo tentar legislar contra eles, pois diriam sem dúvida o que, segundo Antísthenes, os leões responderam às lebres que reivindicavam igualdade para todos (“onde estão as suas garras e dentes?” (Ver sobre esta passagem a Nota 3, da tradução de Aubonnet, p.258).

¹⁸²Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. VIII, 1294a 1-9

¹⁸³Aristóteles parece herdar não somente o debate em torno das *politéias* de seu tempo, o tempo de Platão, mas o debate transportado por Heródotos (*História*. 2a. ed., trad. de M. G. KURY, Brasília, UnB, 1988),

que ao contrário constitui a primeira manifestação de *filosofia política* na Grécia Clássica. Cito: “(90) Quando cessou o tumulto, passados cinco dias, os persas rebelados contra os magos se reuniram em conselho para tratar da situação em geral, e pronunciaram discursos considerados incríveis por alguns helenos, mas eles foram realmente pronunciados. Otanes pleiteou a entrega do governo ao povo persa, dizendo o seguinte: ‘Em minha opinião o governo não deve caber a um único homem; isso nem é agradável nem é bom. Vistes a que extremos chegou a insolência de Cambises, e suportastes também a insolência do mago. Como seria possível haver equilíbrio no governo de um homem só, se nele o governante pode fazer o que lhe apraz e não tem de prestar contas de seus atos? Dê-se tal autoridade ao melhor de todos os homens e ele será levado por ela a abandonar o seu modo natural de pensar. O desejo de fruir dos bens presentes gera a insolência, e a natureza fez os homens invejosos desde a sua origem. Essas duas causas se acham na raiz de toda a maldade humana; repletos ora de orgulho, ora de inveja, eles cometerão desvairadamente muitos crimes. Um tirano, todavia, tendo tudo que quer, deveria desconhecer a inveja, mas está em sua natureza fazer o contrário em relação aos seus concidadãos: ele tem inveja da maneira de conduzir e de viver dos homens de bem, e se compraz com os piores de todos os cidadãos; e ninguém acolhe as calúnias melhor que ele. Ele é o mais inconsequente de todos os homens; se alguém se mostra comedido em seus louvores, ele fica transtornado por não ser adulado servilmente; se é adulado servilmente ele fica transtornado por estar lidando com um adador. Mas ainda, vou dizer o maior de seus defeitos: ele subverte os costumes ancestrais, violenta mulheres e condena as pessoas à morte sem mandar julgá-las. O governo do povo, ao contrário, traz primeiro consigo o mais belo de todos os nomes: igualdade perante a lei (isonomia), e em segundo lugar, nenhuma das injustiças cometidas por um governante único é cometida nele. Todas as funções são atribuídas por sorteio, e seus detentores são responsáveis pelos atos praticados no exercício das mesmas, e todas as decisões são submetidas à assembléia popular. Exponho portanto a minha opinião, propondo que acabemos com o governo de um único homem e elevemos o povo ao poder, pois tudo está na maioria.’” (81) Essa foi a opinião de Otanes. Em seguida Megábizos propôs a instituição de uma oligarquia, dizendo o seguinte: “Quando Otanes propõe a extinção do governo de um único homem, concordo com suas palavras, mas quando vos exorta a entregar o poder ao povo ele se afasta da melhor opinião. Nada mais é insensato e insolente que uma multidão indolente; salvar-nos da insolência de um tirano trocando-a pela insolência de uma multidão desenfreada seria absolutamente inadmissível. O tirano faz tudo sabendo o que faz, mas o povo nem isso sabe; e como saberia se não aprendeu de outros nem sabe ver por si mesmo o que é melhor, e se lança de cabeça baixa aos assuntos, avançando cegamente, como um rio na enchente? Deixemos o regime popular para quem deseja o mal dos persas, e escolhamos um grupo dos melhores homens e entreguemos-lhe o poder; nós mesmos estaremos entre eles, e é natural esperar dos melhores homens as melhores decisões.” (82) A opinião de Megábizos foi essa. Dareios emitiu a sua opinião em terceiro lugar dizendo: “Para mim, as palavras de Megábizos a respeito do regime popular parecem bem ditas, mas quanto à oligarquia ele não falou acertadamente. Com efeito, dos três regimes que se nos oferecem, teoricamente cada um deles é o melhor possível - o regime popular é excelente, a oligarquia também e o governo de um único homem também; digo, então, que o governo de um único homem é de longe o melhor. Nada parece preferível ao governo de um só, se este é o melhor dos homens; sendo seu discernimento semelhante a si mesmo, ele governará irreprensivelmente o povo e jamais alguém guardará melhor os planos para derrotar o inimigo do que esse homem. Mas numa oligarquia o fato de várias pessoas desejarem pôr seu talento a serviço da coisa pública gera constantemente profundas divergências entre elas; como cada uma delas quer ser o condutor do grupo e quer fazer prevalecer a sua opinião, o resultado é a inimizade exacerbada; a inimizade gera dissensões e as dissensões geram derramamento de sangue, e do derramamento de sangue emerge o governo de um único homem; logo, isso prova que tal regime é o melhor. Por outro lado, entregando-se o poder ao povo é impossível evitar a eclosão da incompetência; e quando há incompetência na administração da coisa pública, os homens maus não são levados à divisão pela inimizade; eles se unem numa amizade solidária, pois as pessoas capazes de prejudicar a comunidade entram em conluio para prejudicá-la juntas. Essa situação se prolonga até aparecer alguém como paladino do povo para pôr fim a tal incompetência; então essa pessoa conquista a administração do povo, e assim admirada emerge como um governante único; isso evidencia também que o governo de um só é o melhor. Mas, dizendo tudo em poucas palavras para concluir, de onde nos veio a nossa liberdade e a quem a devemos? Do governo popular, da oligarquia ou do governo de um único homem? Sustento portanto que, libertos graças a um único homem, devemos preservar o governo de um único homem; além disso, não devemos abolir as instituições de nossos antepassados se elas funcionam bem; isso não seria melhor.” (83) Emitidas essas três opiniões, quatro dos sete homens se manifestaram a favor da última (...). (L.III, 80-83, pp. 176-178).

de um só”¹⁸⁴, mas, como se disse antes, voltado para o *bem comum*, dos seus súditos e da cidade. A natureza da *monarquia* repousa na noção de *virtude proeminente*¹⁸⁵. O melhor em virtude (το βελτιον κατ’αρετην) deve não somente *governar* (αρχειν) mas *dominar* (δεσποζειν). Pois o ato de governar, segundo Aristóteles, requer que se participe da *excelência de caráter*¹⁸⁶ - *kalokagathia*.

A virtude necessária ao advento da realeza vai conduzir o próprio processo de escolha do rei. Pois, segundo Aristóteles, “a maneira de viver de cada um deve ser considerada para efetuar-se a escolha dos reis”¹⁸⁷. E é nesta maneira de viver de cada um que se efetiva a virtude necessária ao governo de uma cidade. Percebe-se a existência de uma determinada norma pela qual se processará a escolha; pelo que os reis escolhidos devem empenhar-se “em preservar a *politéia*” e, segundo Aristóteles, isto acontece “em decorrência de *honoraria* (την τιμην) que se lhes advem”¹⁸⁸. Cronologicamente, a *monarquia* se deu quando ainda *era raro* encontrar *homens de virtude eminente*¹⁸⁹.

“É conveniente, após as discussões precedentes, passar ao exame acerca da *realeza* (περι βασιλειας); já dissemos que ela é uma dentre as *politéias retas* (των ορθων πολιτειων μιαν). Temos que investigar se convém a uma *cidade* (πολει) ou a um *território* (χωρα) que aspira *ser bem administrado* (καλωσ οικησεσθαι) ser governado por um rei (βασιλευεσθαι), ou não, mas por alguma outra *politéia* melhor, ou se [a realeza] convém para uns, mas não convém para outros. É preciso, pois, primeiro determinar um desses: se

¹⁸⁴Cf. *Políticas*. L. III Cap. XV, 1286b 5.

¹⁸⁵Cf. *Políticas*. L. I, Cap. VI, 1255a 20-21.

¹⁸⁶Cf. *Políticas*. L. I, Cap. XIII, 1259b 34-35. O termo em grego é: “καλοκαγαθιας”.

¹⁸⁷Cf. *Políticas*. L. II, Cap. IX, 1271a 21-22.

¹⁸⁸Cf. *Políticas*. L. II, Cap. IX, 1270b 21-23.

existe uma só espécie dela ou se há várias diferenças. Ora, é fácil reconhecer, que ela compreende várias espécies (οτι πλειω τε γενη περιεχει) e que não existe um único modo de governo para todas (και της αρχης ο τροπος εστιν ουχ εις πασων)¹⁹⁰.

Existem várias espécies de monarquia, e para cada uma espécie existente temos uma caracterização bastante peculiar. Podemos enumerar, segundo Aristóteles, cinco espécies de monarquias: a realeza espartana ou laconiana (dos lacedemônios), a realeza bárbara, a realeza dos antigos helenos ou *aisymnetas*, a realeza dos tempos heróicos e a realeza absoluta.

Para se entender melhor a tipologia da monarquia, é necessário antecipar algumas considerações¹⁹¹. Aristóteles toma como medida dois critérios: um referente ao poder limitado e o outro referente ao poder absoluto; ou seja, chega-se ao termo do absoluto partindo de um determinado ponto, isto é, do relativo. Assim, ao partir de um ponto ao outro vamos encontrar tanto a noção de poder absoluto ou indeterminado, quanto a noção de poder relativo ou determinado; como exemplo, a noção de poder absoluto é encontrada na definição de *realeza estilo familiar*, enquanto a noção de poder relativo ou determinado é encontrada na forma de *realeza laconiana*. Já as demais espécies, ou seja, as três outras (a realeza dos bárbaros, a realeza dos antigos helenos e a realeza dos tempos heróicos) são de tipo intermédias: ou com *menos* poder que a *realeza familiar* ou *absoluta* e ou com *mais* poder que a *realeza da Lacônia*.

¹⁸⁹Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XV, 1286b 8-11.

¹⁹⁰Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XIV, 1284b 35/1285a 3.

¹⁹¹Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XIV, 1285b 33-37.

Na *politéia laconiana* (εν τη Λακωνική πολιτεία), segundo Aristóteles¹⁹², existe uma *realeza* que se constitui em conformidade com a *lei*. O poder desta realeza é, em princípio, limitado. Já que, somente em casos de *guerra*, ou em *expedições externas*, é que o *rei* tem o *poder* sobre todas as coisas, inclusive de *matar*, ou seja, tem o poder de vida e de morte. Esta realeza é comparada a um *generalato*¹⁹³, pelo qual o *estratego* ou *estrategista* é o comandante superior em todos os assuntos concernentes às polémicas militares. Fora a guerra a realeza é branda, o seu poder volta-se apenas às dignidades, por exemplo, as ocupações com os cultos de caráter religioso. Por ser assim, esta realeza toma uma natureza de características autocrática e vitalícia, e tem o seu existir em função da preservação da vida. A sucessão do rei pode se dar de maneira hereditária, ou seja, um rei ascende ao trono pela sua origem, pelo seu berço, ou de maneira eletiva, pela qual o rei é escolhido deliberadamente pelos seus correlatos para fins propostos.

¹⁹²Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XIV, 1285a 3-16. Diz: “a realeza (βασιλεία) parece que é mais do tipo conforme a lei (μαλιστα των κατα νομιν), e não é soberana sobre todas as coisas (ουκ εστι δε κυρια παντων), mas quando deixa o território (οταν εξελθη την χωραν), é um general (ηγεμων εστι των) no que concerne à guerra (ηγεμων εστι των προς τον πολεμον); ademais, as [ocupações] para com os deuses são designadas aos reis (τα προς τους θεους αποδεδονται τοις βασιλευσιν). Esta realeza, com efeito, é como um estrategista autocrático e vitalício (οιον στρατηγια τις αυτοκρατορων και αιδιος εστιν); e não tem o poder de matar (κτειναι φαρ ου κυριος), a não ser em alguma realeza, como a dos antigos nas expedições de guerras (εν ταις πολεμικαις εξοδοις), pela lei da força (εν χειρος νομω). E Homero é claro: Agamemnon, seguramente, tolerava o que escutava de ofensa nas assembléias (κακως μεν ακουων ηνειχετο εν ταις εκκλησιαις), mas nas expedições tinha o poder para matar (εξεληθοντων δε και κτειναι κυριος ην). Pelo menos disse*: “*pois aquele que eu veja longe do combate, não estará seguro se fugir aos cães e aos abutres; porque a sua morte está em minhas [mãos]*”. Eis, pois, uma espécie de realeza, um estrategista em função da vida (στρατηγια δια βιου), e dessas, umas são de origem (γενος), outras são escolhidas (αιρεται)”.

*Ver *Iliada*. Canto 391-393: a citação parece completada por Aristóteles. Já, o Canto XV, 346-349: é Heitor, e não Agamemnon, que se dirige aos troianos, para forçá-los a adentrarem aos navios, usando o mesmo artifício. No canto XII, 348-250: Heitor faz uso do mesmo artifício, mas agora a frase se dá de maneira completa. Aristóteles utiliza-se da primeira passagem, citando Heitor, mas é Agamemnon, o agente do discurso: *Ética a Nicômacos*. L. III, Cap. XI, 1116a 32-35. Pelo que notara TRICOT, em sua tradução da *Ética a Nicômacos*, a causa deste erro reside no fato de que Aristóteles cita Homero frequentemente, mas de memória e às vezes inexatamente (Nota 1, p.154).

¹⁹³Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XIV, 1285b 27-28: “...αυτη δ’εστιν ως ειπειν απλως στρατηγια κατα γενος αιδιος”... esta é, em suma, uma espécie de **genelato fundado na hereditariedade e vitalício**”.

A segunda espécie de *monarquia*, para Aristóteles,¹⁹⁴ compara-se às realzas existentes entre os povos bárbaros. O caráter servil¹⁹⁵, bastante acentuado, do povo bárbaro é que delinea a natureza desta realza. O poder da realza que ora se define aproxima-se do poder tirânico mais pelo modo servil de seu povo, que pela caracterização da própria autoridade real, já que a *aceitação* e a *submissão* a este mesmo poder não causam indignações. As principais características deste tipo de monarquia, que ora destacamos, estão correlacionadas à instituição e manutenção do poder. O poder é instituído em conformidade com a *lei* e *consentimento* dos súditos. A sucessão é feita mantendo-se apenas

¹⁹⁴Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XIV, 1285a 16-29: “Existe, juntamente com esta, uma outra espécie de *monarquia*, como as *realzas* existentes *entre alguns povos bárbaros* (ενιοις εισι βασιλειαί των βαρβάρων). O *poder* (την δυναμιν) que todas elas possuem aproxima-se aos das tiranias, mas elas são *conforme a lei* (κατα νομον) e *hereditárias* ou *de linhagem* (και πατρικαι). A causa dessa aceitação, de se ter um governo propenso à tirania, é porque *os bárbaros têm caracteres naturalmente mais servis que os Helenos* (το δουλικωτεροι ειναι τα ηθη φυσει οι μεν βαρβαροι των Ελληνων), também os [povos] ao redor da Ásia são [mais servis] que os [povos] em torno da Europa (οι δε περι την Ασιαν των περι την Ευρωπην), suportam um *governo despótico* (υπομενουσι την δεσποτικην αρχην) sem ter indignação (ουδεν δυσχεραινωντες). Portanto, elas são *tirânicas*, mas são *estáveis* (ασφαλεις) em função da *hereditariedade* (δια το πατριαι) e de acordo com a *lei* (κατα νομον). E, pela mesma razão, a *sua guarda é real e não tirânica* (η φυλακη δε βασιλικη και ου τυραννικη); posto que são os cidadãos em armas que guarnecem os reis (οι γαρ πολιται φυλαττουσιν οπλοις τους βασιλεις), enquanto os *tiranos* são [guarnecidos] pelos estrangeiros ou mercenários (τους δε τυραννους ξενικον): aqueles, por conseguinte, [governam] de acordo com a lei e consentimento [de seus súditos] (κατα νομον και εκοντων), estes, por sua vez, governam sem consentimento (οι δ’ακοντων αρχουσιν), assim, aqueles têm [uma guarda] de cidadãos (ωσθ’ οι μεν παρα των πολιτων), estes certamente têm a guarda contra os cidadãos (οι δ’επι τους πολιτας εχουσι την φυλακην)”.

¹⁹⁵Ver sobre o *caráter servil dos povos bárbaros* in: BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo*. (4a. ed.), Brasília, UnB, 1985. Ele se propõe, basicamente, a observar esta forma de monarquia posto que, a partir dela, Aristóteles vai introduzir “uma categoria histórica destinada a ter grande importância nos séculos seguintes: a categoria da monarquia despótica ou, *ratione loci*, do “*despotismo oriental*”- São duas as características peculiares desse tipo de monarquia: a) o poder é exercido tiranicamente; neste sentido se assemelha ao poder do tirano; b) esse poder exercido tiranicamente é contudo legítimo, porque é aceito; e é aceito porque “como esses povos bárbaros são mais servis do que os gregos, e como os povos asiáticos são mais servis do que os europeus, suportam sem dificuldade o poder despótico exercido sobre ele” (1285a). Essas duas características fazem com que não se possa assemelhar tal tipo de monarquia à tirania, já que os tiranos “governam súditos descontentes com o seu poder”, poder que não se fundamenta no consentimento - não é “legítimo”, no sentido preciso da palavra; ao mesmo tempo, é uma forma de monarquia que difere das monarquias helênicas porque é exercida sobre povos “servis”, o que exige sua aplicação despótica. O poder despótico é aquele que o senhor (*despotes*) exerce sobre os escravos; diferente, como já vimos, tanto do poder paterno como do poder político. O poder despótico é absoluto e, ao contrário do paterno, exercido no interesse dos filhos, e do poder político ou civil, exercido no interesse de quem governa ou de quem é governado, visa ao interesse do senhor, que o detém”. (pp.59 60)

o critério da *linhagem* ou *hereditariedade*¹⁹⁶, não existe processo eletivo. Aqui reside o germe do *despotismo* oriundo das tiranias, mesmo não existindo indignações, já que “o povo” a que destina o governo tem tolerância, dada a sua própria natureza servil. O princípio de *hereditariedade* serve de suporte, assim, à noção de *estabilidade*. A defesa desta *realeza*, constituída de cidadãos, por si só já afasta dela o caráter acentuado de uma *tiranía*. Pois, pelo consentimento dos súditos é que perpassa o tácito compromisso de defesa da própria realeza: suas milícias são constituídas pelos *cidadãos*, enquanto em uma tirania são pelos *mercenários*, e, conseqüentemente, para fins contrários aos dos cidadãos.

A terceira espécie de *monarquia* é aquela que existia, segundo Aristóteles¹⁹⁷, entre os antigos Helenos, e que a *chamavam aisymnetas*. Esta forma de governo consistia numa *tiranía eletiva*¹⁹⁸. Era fundada em conformidade com a *lei*, mas não consentia *hereditariedade*, o que, para Aristóteles, já a diferenciava da realeza bárbara. O poder, nesta realeza, fundava-se sobre duas características: ou era “*vitalício*”, visto que alguns governantes *conduziam esse poder ao largo da vida*, ou era “*a termo*”, já que outros o

¹⁹⁶Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XIV, 1285b 24-25: “...η βαρβαρική – αυτή δ’ ἐστὶν ἐκ γένους ἀρχὴ δεσποτική κατὰ νόμον”.

¹⁹⁷Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XIV, 1285a 30/1285b 3. “Mas há uma outra [espécie] a que existia entre os antigos Helenos, e que a *chamavam aisymnetas* (οὐς καλοῦσιν αἰσυμνητάς). Em termos gerais, consistia em uma *tiranía eletiva* (εἰπεὶν αἰρετὴ τυραννίς), e diferenciava-se da realeza bárbara (διαφερούσα δὲ τῆς βαρβαρικής) não pela sua *não conformidade com a lei* (οὐ τῷ μὴ κατὰ νόμον) mas somente *por não ser hereditária* (ἀλλὰ τῷ μὴ πατριὸς εἶναι μόνον). Alguns deles *conduziam* (ἤρχον) *esse poder* (τὴν ἀρχὴν ταυτήν) *ao largo da vida* (διὰ βίου), enquanto outros *até um certo tempo determinado* (οἱ δὲ μέχρι τινῶν ὀρισμένων χρόνων) *ou de alguma actividade* (ἢ πράξεων), assim como os [habitantes] de Mitilene *elegeram* (εἰλοντο) **Pittacos** contra os exilados (πρὸς τοὺς φυγάδας) que tinham à frente Antimenides e o poeta **Alcaios**. Pois Alcaios pôde em evidência, em um dos seus *cânticos escólios* (ἐν τῶν σκολίων μελῶν) que eles *elegeram Pittacos como tirano* (ὅτι τυραννὸν εἰλοντο τὸν Πιττακόν); pelo que sua censura: “ao *malnascido* (τὸν κακοπατρίδαν) **Pittacos** fizeram *tirano* (τυραννὸν) da cidade (πολιὸς) *desamargurada* (ἀχολῶ) e *infeliz* (βαρυδαίμονος) prodigando-lhe altos louvores (μεγ’ ἐπαινεῖν τε ἀλλεξες)”. Estas [formas de monarquias], por conseguinte, ou são (εἰσι τε) *ou foram* (καὶ ἦσαν), por ser *despóticas* (διὰ μὲν τὸ δεσποτικαὶ εἶναι), *tirânicas* (τυραννικαὶ), mas por causa da *escolha* e do *consentimento* [dos súditos] (διὰ δὲ τὸ αἰρετὰ καὶ ἔκοντων) são *realezas* (βασιλικά)”.

¹⁹⁸Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XIV, 1285b 26: “...αὐτὴ δ’ ἐστὶν αἰρετὴ τυραννίς”.

conduziam *até um certo tempo determinado* ou enquanto durasse a *tarefa* ou *atividade* que fosse incumbida ao governante. Conseqüentemente, o poder poderia cair nas mãos de um tirano tão-somente para conquistar algum fim específico. Um exemplo disso está no fato de que, segundo Aristóteles, os habitantes de Mitilene *elegeram* Pittacos¹⁹⁹ contra os exilados que tinham à frente Antimenides e o poeta Alcaios²⁰⁰. É o que conta Alcaios, em um dos seus *cânticos de mesa*: que eles elegeram Pittacos um homem *mal nascido* como tirano de uma cidade desbravada e desgraçada, sob o brado de fortes louvores. Estas formas de monarquia pelo que *eram* ou pelo que *são*, parecem *tirânicas* devido ao caráter *despótico*, mas, ao contrário, são *realezas*, devido ao fato de buscarem fundamentos a partir de dois princípios: o de *escolha* e de *consentimento geral*.

A quarta espécie de *monarquia régia* (μοναρχιας βασιλικης), segundo Aristóteles²⁰¹, refere-se às realezas *dos tempos heróicos*, (αι κατα τους ηρωικους χρονους) tinham o *consentimento geral* (εκουσιαι), eram *hereditárias* (και πατριαι) e fundadas de acordo com a *lei* (γιγνομεναι κατα νομον). O poder dos reis era transmitido *aos descendentes de uma linhagem* (το τους πρωτους γενεσθαι) pelo fato de eles terem sido *benfeitores*²⁰² (ευεργετας) da *multidão* (του πληθους). A *benfeitoria* pode se dar no

¹⁹⁹Ver: L. I, 74-81 - in: LAERTIOS, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília, UnB, 1988. Pittacos governou entre 587 e 579 a.C; ele era um dos Sete Sábios da Grécia. Diógenes Laertios diz que Pittacos exerceu o poder durante dez anos, renunciando depois ao cargo. Segundo Aristóteles (*Pol.*, L.II. Cap. XII, 1274b18-23; e também na *Retórica*. L. II, Cap. XXV, Parágrafo: 7), Pittacos foi um autor de leis e não de uma constituição.

²⁰⁰Ver: L. I, 31, 81 e L. II, 46 - in: LAERTIOS, D. *Op. cit.*. Alcaios era um poeta lírico e, também, irmão de Antimenides.

²⁰¹Cf. *Políticas*. L. III, XIV, 1285b 6-19.

²⁰²Observar sobre este conceito o Capítulo. II: “L’*évergétisme grec*”, in: VEYNE, Paul. *Le Pain et Le Cirque. Sociologie Historique d’un Pluralisme Politique*. Paris, Éditions du Seuil, 1985. (pp.185-372). Paul Veyne trata deste termo não somente analisando o significado dele para o mundo grego antigo ou moderno, mas dimensionando-o fora da Grécia, até a nossa contemporaneidade. O “*evergetismo*”, no campo da política, é basicamente definido pela arte de fazer “o bem em geral”, seja em função de um

campo das artes ou das *técnicas* (τεχνας), ou frente à *guerra* (πολεμον), ou por haver reunido os cidadãos, ou por ter distribuído *terras* (χωραν). O poder dos reis era absoluto em assuntos referentes à guerra e práticas religiosas que não exigissem anuência de sacerdotes. Os reis eram também *juizes* (δικαζς) em casos legais (εκρινον). Juravam e não juravam frente ao poder de julgar, quando levantavam ou baixavam o cetro. A autoridade dos reis, nos tempos antigos, era exercida sem interrupções, dentro da cidade, no campo e fora do território. Em síntese²⁰³, na realeza dos tempos heróicos, o poder era exercido com *consentimento dos súditos* (εκοντων), e em alguns casos *por tempo determinado* (ωρισμενοις); o *rei* (ο βασιλευς) era *estratego* (στρατηγος) e *juiz* (δικαστης) e tinha *autoridade* (κυριος) sobre os cultos aos deuses (των προς τους θεους).

A quinta espécie de monarquia é a *realeza* de tipo familiar. É a realeza em que “um só [homem] tem um poder sobre todas as coisas (παντων κυριος εις ων), como cada *etnia* (εθνος) e cada *cidade* (πολις) tem sobre os que lhes são comuns (των κοινων) ela se

indivíduo, seja em função de uma coletividade (pode ser de caráter público ou privado), o que tem como saldo estimas e dignidades. Noutras palavras é arte do “pão e do circo”. Nas democracias, mais do que em qualquer outra forma, o governante, se nobre ou rico ou engenhoso, eleva-se diante dos olhos do *povo* pela prática das chamadas “boas ações”. É preciso salientar que a postura de um *evergeta*, de bondade astuta, não se faz pela natureza da arte de fazer o bem em si, um bem que tem a natureza de ser voltado para a comunidade em geral, inclusive a ele mesmo, posto que é parte de um todo orgânico que é a cidade, mas pela glória e em função de seu próprio nome. Segundo Paul Veyne, “os reis têm alma muito grande e mais que os notáveis (...). Dar é o gesto real por excelência, que os cortesãos e os soldados do rei são os primeiros beneficiários”. (p.228)

Cf. *Éthique a Nicomaque*. L. VIII, Cap. XVI, 1163b 1-13: Aristóteles deixa bem claro o significado deste conceito, “aquele cujo mérito é superior deve obter mais honra, e o que tem necessidade de mais, benefícios materiais. Pois a *virtude* e o *benfazer* têm a *honra por recompensa*, enquanto a *indigência* tem o *proveito* como ajuda para si”. Isto, segundo Aristóteles, “ocorre nas diversas organizações políticas. Não se honra o cidadão que não procura nenhuma vantagem para a comunidade. Pois o que pertence ao patrimônio da comunidade é dado ao que serve aos interesses comuns, e a honra é uma dessas coisas que fazem parte do patrimônio comum. Não se pode, com efeito, tirar ao mesmo tempo da comunidade dinheiro e honra. De fato, ninguém suporta estar sempre em uma situação desfavorável em todas as coisas ao mesmo tempo; por isso, aquele que diminui seu patrimônio é pago com honra, e o que aceita em bondade presentes, em dinheiro, posto que a proporcionalidade no mérito restabelece a igualdade e conserva a amizade”.

²⁰³Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XIV, 1285b 21-23.

ordena conforme “a *oikonomia*” (τεταγμενη κατα την οικονομικην). Pois, assim como, “a *oikonomia*” (η οικονομικη) é uma espécie de *realeza* sobre alguma *casa* (οικιας), a *realeza* (η βασιλεια) é como um tipo de *oikonomia* (οικονομια) de uma *cidade* (πολεως) e de uma *etnia* (και εθνους) ou de *várias* (η πλειονων)²⁰⁴”.

Ao efetuar-se a *taxionomia* das *formas de governo monárquicas* tem-se como parâmetro, basicamente, as duas espécies de monarquia: a *absoluta* e a “*limitada*” (laconiana) e considera-se as demais como intermediárias. O que fica bastante claro, pelo esquema de Aristóteles, a partir de duas questões²⁰⁵ colocadas: a primeira, *se acaso convém para as cidades (ταις πολεσι) ter um estratego vitalício (στρατηγον αιδιον), e este ou pela linhagem (κατα γενος) ou por turno (κατα μερος), ou não convém*, e a segunda, *se acaso convém que um só tenha poder (κυριον) sobre todas as coisas (παντων), ou não convém*.

Na verdade, o âmago da discussão gira em torno da *realeza absoluta*, já que, segundo Aristóteles, a primeira questão (a *realeza laconiana*) está mais relacionada ao campo “*das leis*” do que à espécie de *politéia*. Já a espécie restante de *realeza* “é uma *politéia*, assim é necessário examiná-la e percorrer *as dificuldades* (τας αποριας) que ela encerra”²⁰⁶.

Aristóteles lança duas “*aporias*” para completar a análise acerca da monarquia absoluta. A primeira *aporia* é colocada da seguinte forma: “*se convém mais ser governado*

²⁰⁴Cf. *Políticas*. L.III, Cap. XIV, 1285b 29-33.

²⁰⁵Cf. *Políticas*. L.III, Cap. XV, 1285b 38-1286a 2.

²⁰⁶Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XV, 1286a 1-7.

pelo melhor homem ou pelas melhores leis”²⁰⁷. A segunda “*aporia*”, a propósito da “*capacidade*” ou do “*poder*” (περι της δυναμεως), assenta-se nestes termos: “*acaso aquele que está destinado a reinar deve ter alguma força em sua volta, de maneira que ele seja capaz de obrigar aos que não querem obedecer, ou como poderá reger seu poder?*”²⁰⁸.

Quanto ao que concerne à primeira “*aporia*”, “*se é conveniente o melhor homem ou a melhor lei governar*”, a querela a seguir nos conduz à três situações, que podem ser colocadas da seguinte maneira: 1º) - O governo de um só é preferível, dado que a lei prescreve apenas o que é geral; 2º) - A lei é preferível porque não está sujeita totalmente às paixões; 3º) - O governo do melhor homem com o reino da melhor lei é preferível já que a realza deve pautar-se nas regras gerais e nas leis, e o rei deve julgar os casos específicos.

“Os que opinam que é conveniente ser governado pelo rei, com efeito, pensam que as *leis* [enunciam] somente o geral (το καθολου μονον), mas sem prescrever a respeito das circunstâncias (ου προς τα προσπιπτοντα επιταττειν), assim em qualquer que seja a arte é estúpido (ηλιθιον) governar *em função das regras escritas* (το κατα γραμματ). Por exemplo, no Egito, após o quarto dia, é permitido aos médicos mudar [a medicação adotada], e se [alterarem] antes, desde então [ele assume] pelo seu próprio risco. Logo, é evidente que a *politéia* não é melhor pela conformidade com *as regras escritas* (κατα γραμματα) e leis (νομους) pela mesma razão²⁰⁹. Não obstante, certamente é necessário

²⁰⁷ Cf. *Políticas*. L.III, Cap. XV, 1286a 8-9: “...ποτερον συμφερει μαλλον υπο του αριστου ανδρου αρχεσθαι η υπο των αριστων νομων”.

²⁰⁸ Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XV, 1286b 27-31: “...ποτερον εχειν δει τον μελλοντα βασιλευειν ισχυν τινα περι αυτον, η δυνησεται βιαξεσται τους μη βουλομενους πειθαρχειν, η πως ενδεχεται την αρχην διοκειν;”

²⁰⁹ Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XV, 1286a 9-16. Aqui temos o primeiro argumento: afirma a monarquia a partir da concepção de costumes como oponente às regras e leis escritas.

para os governantes (τοις αρχουσιν) ter a *razão* (τον λογον) sobre o *geral* (τον καθολου); pois é preferível o que não está sujeito totalmente à paixão (ω μη προσεστι το παθητικον ολως) àquele que se funde a ela (ω συμφυες); posto que pela lei esta não resulta, já em toda *alma humana* (ψυχην ανθρωπινην) esta necessariamente existe (τουτ'εξειν)²¹⁰. Mas, semelhantemente, se diz em comparação a isto que *alguém* (τις ως) delibera (βουλευσεται) melhor acerca de determinados casos (τερι των καθ'εκαστα καλλιον). Porque certamente é necessário que o próprio legislador, é obvio, também estabeleça leis (κεισθαι νομους), mas [as leis] não devem ser soberanas quando se desviam [do seu objeto comum] (αλλα μη κυριους η παρεκβαινουσιν), já que acerca das demais [matérias] elas devem ser soberanas (κυριους)²¹¹.

Aristóteles²¹² retoma pelo viés da primeira *aporia* o paradigma de que é o corpo político, isto é, a cidade, independentemente de quem governa, se uma só pessoa, poucos ou muitos, que deve ser o soberano. Pois o todo é superior às partes tomadas em separado, e assim é mais incorruptível.

“Mas quando a *lei* (τον νομον) não pode *julgar* (κρινειν) ou absolutamente ou bem (η ολως η ευ), um dos dois (ποτερον ενα), o *melhor* (τον αριστον) ou *todos* (παντας) deve governar. Pois certamente os que se juntam são os que processam

²¹⁰Cf. *Políticas*. L. III, Cap.XV, 1286a 16-20. Este é o segundo argumento: postula a idéia de que a *monarquia* esteja fundada em regras gerais e distanciada das paixões.

²¹¹Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XV, 1286a 20-24. Já o terceiro argumento se faz pela conciliação das duas teses anteriores - a de que se deve dar o poder ao melhor homem e a de que se deve dar o poder às melhores leis; pois acham que ela deve se pautar nas regras gerais e nas leis, mas que o *rei* deve julgar os casos particulares, já que cria leis.

²¹²Cf. ROSS, W. D. *ARISTOTE*. Paris, Payot, 1930. pp.354-356 (Ver trad. portuguesa: Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987. pp.260-262): A conclusão aponta para o fato de que a *lei* deve ser seguida, na medida

(δικαζουσιν), deliberam (βουλευονται) e decidem (κρινουσιν), e essas decisões são todas concernentes a cada um dos [casos particulares] (αυται δ'αι κρισεις εισι πασαι περι των καθ'εκαστον). No que concerne *a um* (Καθ' ενα), sem dúvida, qualquer que seja tomado é *justamente inferior ao melhor* (ισως χειρων)²¹³. Mas a cidade (η πολις) se constitui de muitos (εκ πολλων), assim como um *banquete composto* (εστιας συμφορητος) é *melhor* (καλλιον) que *um simples* (μιας και απλης); e, pela mesma razão, *a grande maioria julga melhor* (κρινει αμεινον οχλος πολλα) do que qualquer *um* que seja (εις οστισουν). Ademais, a *maioria* (το πολυ) é *mais incorruptível* (μαλλον αδιαφθορον); tal como a água em quantidade, do mesmo modo, também, a *maioria* é mais *incorruptível* que a *minoría* (το πλητος των ολιγων αδιαφθορωτερον); pois, quando um só está sob o domínio da *ira* (του δ'ενος υπ'οργης κρατηθεντος) ou de alguma outra *paixão* (πατους) desse gênero necessariamente o seu julgamento é corrompido (διεφθαρθαι την κρισιν), enquanto que, noutro caso, é um ato difícil todos de uma só vez *irritarem e desviarem* (οργισθηναι και αμαρτειν)²¹⁴

2.1.2 - A Aristocracia

A *aristocracia* é a *forma de governo* que se define pelo próprio nome. Na *aristocracia*, o *poder* (κρατια) está nas mãos dos *melhores* (αριστοι) e, certamente, em

do possível, e que só se deve deixar os indivíduos à sua iniciativa nos casos particulares em que a lei é omissa.

²¹³Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XV, 1286a 24-28. Alguns vão usar o argumento da negação da lei ou pela impotência de se julgar por intermédio delas, ou pela incapacidade de se efetuar discernimento acerca do que é justo a partir delas, para defender o governo do melhor ou da multidão.

²¹⁴Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XV, 1286a 29-35.

vista do que é melhor para a *cidade* (πολις). Assim, segundo Aristóteles²¹⁵ a “*aristocracia* é o [governo] *das minorias*, e em número superior a um, seja porque *os melhores governam*, seja porque os que [governam] têm em vista *o que é melhor para a cidade* e para *os que compartilham dela*”.

Os homens considerados de *valor* ou *superiores* - *τους επιεικεις*²¹⁶ - são os que exercem o poder soberano da cidade na aristocracia. Para Aristóteles²¹⁷ os homens de valor são possuidores do princípio básico, essencial à aristocracia, a *educação*. A aristocracia toma como fim *a educação* e *os costumes*. A educação que se estabelece pelas leis costumeiras ou escritas é a chave para se detectar se o poder dirigente é de estilo aristocrático ou não.

A origem da *aristocracia*, como de outras formas de governo, é necessariamente histórica. A aristocracia está relacionada com o surgimento e existência da realeza, sendo que esta última em tempos primitivos só existia porque era raridade encontrar *homens de virtude*. Por isso podemos dizer que o emergir da *aristocracia* é causado pela superação da realeza, “a partir do crescimento das cidades” e do “surgimento de homens com virtude”, advento que culmina com a busca de “algo comum para fundar uma *politéia*”²¹⁸.

Se, seguramente, na *aristocracia*, o *governo* é constituído, maioritariamente, por muitos *homens bons* e na *realeza* por um só, a *aristocracia* é *preferível* à realeza para as

²¹⁵Cf. *Políticas*. L. III, Cap. VII, 1279a 34-37.: “την δε των ολιγων μεν πλειονων δ’ενος αριστοκρατιαν, η δια το τους αριστους αρχειν, η δια το προς το αριστον τη πολει και τοις κοινωνουσιν αυτης”.

²¹⁶Cf. *Políticas*. L.III, Cap. X, 1281a 12.

²¹⁷Cf. *Retórica*. L. I, Cap. VIII, 1365b 33/1366a 5. O fim da aristocracia está “na educação e nos costumes” (τα προς παιδειαν και τα νομιμα).

²¹⁸Cf. *Políticas*, L. III, Cap.XV, 1286b 7-13.

ciaades, porque a *aristocracia*, segundo Aristóteles²¹⁹, junta “muitos [homens] iguais”. Assim, a *virtude* (αρετην) do *bom homem* e do *bom cidadão* se encontram na mesma pessoa e como disposição comum apenas na aristocracia; já nas outras formas de governo existem *virtudes*, mas não com esse atributo comum, mas apenas singular e relativo ao próprio caráter de cada um.

A denominação de *aristocracia* (αριστοκρατιαν) segundo Aristóteles²²⁰, é portanto apropriada, “porque a *politéia*, que é constituída absolutamente dos melhores segundo a virtude (την γαρ εκ των αριστων απλως κατ’αρετην πολιτειαν) e não de homens bons (αγατων ανδρων), segundo uma determinada hipótese, é a única que é justo

²¹⁹Ver: *Políticas*. L. III, Cap. XV, 1286b 3-7 L. III: “ει δη την μεν των πλειων αρχην αγαθων δ’ανδρων παντων αριστοκρατιαν θετεον, την δε του ενος βασιλειαν, αιρετωτερον αν ειη ταις πολεισιν αριστοκρατια βασιλειας, και μετα δυναμεως και χωρις δυναμεως ουσης της αρχης, αν η λαβειν πλειους ομοιους”.

²²⁰Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. VII, 1293b 1-7. E, ainda, a definição de *Aristocracia* elaborada por Giampaolo Zucchini, contida no *Dicionário de Política* (de Norberto BOBBIO, Nicola MATTEUCCI e Gianfranco PASQUINO) 4a. ed., vol 1, Brasília, Ed. da UnB, 1992.: “*Aristocratía*, literalmente “*Governo dos melhores*”, é uma das três formas clássicas de Governo e precisamente aquela em que o poder (krátos = domínio, comando) está nas mãos dos *aristói*, os melhores, que não equivalem, necessariamente, à casta dos nobres, mesmo se, normalmente, os segundos são identificados com os primeiros.

As mais clássicas definições de aristocracia, entendida como forma de Governo, achamo-las em Platão e em Aristóteles. Mas já no século V a.C. podemos encontrar em Heródoto, no *lógos tripolitikós* ou agonia das políticas (As histórias, III, 80-83), a primeira classificação historicamente documentada da teoria da tripartição das formas de Governo (de um, de poucos, de muitos), que tanto sucesso terá no pensamento antigo e não só nele. Destaquemos, entretanto, que, juntamente com a monarquia e a democracia (mas Heródoto usa ainda o termo *isonomia*, igualdade de todos os cidadãos diante da lei), no *lógos tripolitikós* mais que de aristocracia, se fala de oligarquia, ou seja, daquela forma de Governo que será considerada por Aristóteles como um desvio da aristocracia, na medida em que, na oligarquia, os poucos governam no interesse dos ricos e não da comunidade, ao contrário do que acontece na aristocracia, uma das três formas de Governo (*Política*, III, 8, 1279b). Na república ideal delineada por Platão, o termo aristocracia vem carregado dos valores primigênicos do mundo grego, como exaltação da *aretè*, entendida não tanto como o arcaico e originário “valor” na guerra (um dos elementos em que se formava e fundava a classe antiga da nobreza grega) mas mais como virtude de sabedoria e conhecimento. Compete, na verdade, aos melhores, aos sábios, enquanto perfeitos, conhecedores e possuidores da verdade, guiar o Estado, que é Estado ético, para alcançar o verdadeiro bem (*República*, II-V). Mas tanto para Platão como para Aristóteles, todavia - e é uma constante de todo o pensamento político grego -, os *aristói*, precisamente porque são moral e intelectualmente os melhores, não podem ser senão aqueles que pertencem às classes mais elevadas da sociedade, enquanto *agathói*, bem nascidos, nobres, e por educação propriamente os bons, contrapostos aos *kakói*, os mal-nascidos, os maus, a plebe. Em Conclusão, podemos ver, sobretudo em Aristóteles, uma oposição entre ricos e pobres: classe aristocrática e classe popular. Assim, o valor ético-pedagógico vem a se identificar com uma precisa situação econômico-social e daqui precisamente podemos passar para outro significado, hoje mais comum, de Aristóteles entendida como grupo privilegiado por direito de sangue” (p.57).

denominar-se *aristocracia* (μονην δικαιον προσαγορευειν); nela, por conseguinte, o homem [bom] e o bom cidadão são absolutamente o mesmo (εν μονη γαρ απλως ο αυτος ανηρ και πολιτης αγαθος εστιν), enquanto nas demais os *bons* relativos à *politéia* são por si mesmos (οι δ'εν ταις αλλαϊς αγαθοι προς την πολιτειαν εισι αυτων)".

Existe uma conexão absoluta entre o “*bom homem*”, isto é, “*virtuoso*” e o bom “*cidadão*” (ανδρος αρετην και πολιτου) na aristocracia propriamente dita. Pois, segundo Aristóteles²²¹, os mesmos critérios que servem para formar o “*homem bom*” (*homem virtuoso*, “σπουδαιον ανδρα”) como a “*educação*” (παιδεια) e os “*hábitos*” (εθη), servem também para tornar o homem apreciado como “*estadista*” (*político* = πολιτικον) ou *rei* (βασιλικον). Ou seja, a figura do próprio cidadão, na aristocracia ideal, pode ser percebida na figura do *homem bom*, pois todos são em virtudes seus iguais e seus pares.

Existem três espécies de *aristocracia*: a primeira, é a *aristocracia* em seu *sentido pleno*²²² e que consiste na distribuição das honras (τας τιμας) de acordo com a *virtude*, porque a *virtude* (αρετη) é a *meta* (ορος) da *aristocracia*, como a *riqueza* (πλουτος) o é para a oligarquia, e a *liberdade* (ελευθερια) o é para a democracia; a segunda é a *aristocracia* existente em **Cartago**²²³ que se constitui pelos caracteres da *riqueza*, da *virtude* e do *demos*; e a terceira é a aristocracia de **Esparta** ou da Lacedemônia, que é fundada na *virtude* e no *demos*.

²²¹Cf. *Políticas*. L.III, Cap. XVIII, 1288b 1-2.

²²²Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. VIII, 1294a 9-11.

²²³Cf. *Políticas* L. II, Cap. XI, 1273a 21-30. Aristóteles já observa que Cartago se organiza apenas em função de dois critérios: o da *aristocracia* (o mérito) e o da *oligarquia* (a riqueza). O que justifica dizer que é uma aristocracia que tende à oligarquia.

Posto que, segundo Aristóteles, “existem, não obstante, algumas [constituições] que apresentam diferenças tanto das governadas oligarquicamente, como da que é denominada “*politéia*”, e que se chamam *aristocracias*, já que as magistraturas (τας αρχας) se elegendem não só de acordo com as “*riquezas*” (πλουτινδην), mas também com a “*excelência*” (αριστινδην). Esta “*politéia*” é diferente de ambas e se chama *aristocrática*. Efetivamente, mesmo nos “regimes” que não têm cuidado *comum* para com a *virtude* (αρετην) existem contudo alguns [homens] de boa reputação (τινες οι ευδοκιμουντες) e que são merecedores de respeito (δοκουντες ειναι επιεικεις). Assim, quando a *politéia* tem em vista a *riqueza* (πλουτον), a *virtude* (και αρετην) e o *demós* (και δημον), como em Cartago, ela é *aristocrática*, e também nas [politéias] em que só existem as duas características, como a dos *Lacedemônios* [ou Espartanos], relativas à *virtude* (αρετην) e ao *demós* (δημον), visto que é uma mescla das duas características: *democracia* e *virtude*. Estas são, pois, duas espécies de *aristocracia* além da primeira que é a *melhor politéia*²²⁴”.

Portanto, conclui-se dizendo que a *aristocracia*, em sentido pleno, tem como meta tão-somente a *virtude*. Também, ainda, que uma *aristocracia* se constitui pela junção dos três²²⁵ elementos definitivos das formas de governo, isto é, somando-se à *virtude* os dois outros elementos, a *liberdade* e a *riqueza*, ter-se-á outra espécie de aristocracia. Deste modo, com a junção dos dois outros elementos, *virtude* + *liberdade* e *riqueza* - caracteres definitivos dos três lados principais que constituem uma *comunidade política* ou *cidade* -,

²²⁴Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. VII, 1293b 7-19. Ver, também, a análise de Aristóteles sobre a aristocracia espartana e as relações com a constituição de Creta e Cartago (Livro II, Cap. IX-XI): a escolha se faz com a participação do *povo* ou o *demós*, o que o torna uma espécie de repositório da estabilidade e preservação da *politéia*.

²²⁵Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. VIII, 1294a 23-25.

vamos ter na *aristocracia* a prevalência da *opinião do pleno*²²⁶, contra a opinião apenas de uma maioria.

Devemos salientar, ainda, que a *aristocracia* não pode ser confundida com a *oligarquia*, apesar de a *oligarquia* ser germinada de uma *aristocracia* e se compor também dos *bem-virtuosos*²²⁷. Pois, na *aristocracia* propriamente dita, temos a ascensão dos *melhores cidadãos*²²⁸ aos cargos ou magistraturas da *cidade*. Assim, não seria correto acentuar, à forma desviada, a exemplo de uma oligarquia, que ela se constitui de homens “*mais*” *nobres de boas ações*. Já que a natureza da oligarquia se faz pela conveniência dos que governam com olhar apenas para a sua própria “*riqueza*” e dos seus comparsas; mesmo confirmando-se o apanágio de que “a *educação* e a *nobreza de berço* acompanham os *mais ricos*”²²⁹. E é nesta categoria social, quer dizer, referente a categoria dos *ricos*, que vamos encontrar, segundo Aristóteles, o germe já inoculado da própria corrupção da *aristocracia*: “pois parecem ter os *ricos* (οι ευποροι) aquelas coisas cuja *carência injusta* (αδικουντες) fazem com que alguns *sejam injustos* (αδικουσιν)”²³⁰.

2.1.3 - A “*Politéia*” ou “*Timocracia*”²³¹

²²⁶Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. VIII, 1294a 11-14. A *opinião do pleno* = το δοξη τοις πλειοσιν, é o próprio *soberano* (κυριον).

²²⁷Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. VIII, 1294b 42: “...εκ των καλων καγαθων...”.

²²⁸Cf. *Idem*. L. IV, Cap. VIII, 1293 b 41: “...τοις αριστοις των πολιτων...”.

²²⁹Cf. *Idem*. L. IV, Cap. VIII, 1293b 37-38: “...δια το μαλλον ακολουθειν παιδειαν και ευγενειαν τοις ευπορωτεροις”.

²³⁰Cf. *Idem*. L. IV, Cap. VIII, 1293b 38-39.

²³¹Cf. ROMILLY, J. de.. *op. cit.*, (p. 94): Observa que Aristóteles ao se referir à “*politéia*” não mais utiliza o termo “*timocracia*” (in: “*Morale à Nicomaque*”, ou “*Ética a Nicômacos*”. *op. cit.*), ou seja, “o regime censitário” (“η απο τιμηματων”). O que, já em Platão (ver: *República*. *op. cit.*, 550c) é a *oligarquia* que se define como sendo “o regime fundado sobre o censo” (“απο τιμηματων”). Na oligarquia, segundo Platão, “os ricos são soberanos e os pobres não participam do governo” (ibid.). Há controvérsia em torno da tradução do termo “*politéia*”. A “*politéia*”, segundo AUBENQUE, Pierre. “Aristote et la Democratie” (in: *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*. Paris, P. U. F., 1993) ou “*politie*” pode ser traduzida também por “constituição moderada” (p.256). Para Ele, “Aristóteles emprega a palavra “*demokratia*” para designar a forma correta de governo em que o povo comanda, a que se chama de

A origem da “*Politéia*”, enquanto espécie de *regime*²³², deve estar contida e permanecer intrínseca ao sentido exato do termo “*comum*”. Pois, segundo Aristóteles²³³, “quando o *pleno* tende a governar em função do interesse *comum*, é chamada com um nome *comum* à todas as *politéias*, *politéia*”. Deste modo, desde o momento em que o “*pleno*” exatamente se efetiva enquanto ‘corpo inteiro’ para exercitar o seu governo e em função de seu próprio bem, ou melhor, de toda a *comunidade*, temos o sistema de governo que Aristóteles delinea e que é chamado “*politéia*”.

A natureza da “*politéia*” se determina pelo próprio conceito de “*pleno*” (πληθος), ou seja, pelo ‘corpo político’ governante e soberano na “cidade”. O “*pleno*” é a unidade composta “de *ricos e pobres*, ou melhor, da *riqueza e liberdade*”²³⁴, e, conseqüentemente, deve sublimar a expressão de sua própria força. Deste modo, é possível se explicar o ‘ser’ da “*politéia*”: governo instituído na e pela soberania do “*pleno*” para englobar e movimentar a todos os membros e participantes da “cidade” em função dela mesma.

costume *politéia*” (p.257). E, ainda, “que Aristóteles atribue à *politéia*, que é pois a forma legítima de governo da multidão, a maioria dos tratados que atribuímos, e que os Gregos atribuíam já, por democracia. Se Aristóteles evita chamar democracia o que os Gregos chamavam desse nome, é provavelmente porque a palavra foi desacreditada, pelo menos em certos círculos” - completa (ibid).

²³²Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. II, 1289a 26-28.: “...εν τη πρώτη μεθοδω περι των πολιτειων διειλομεθα τρεις μεν τας ορθας πολιτειας, βασιλειαν, αριστοκρατιαν, πολιτειαν,...” Também, L.III, Cap. VI, 1279a 17-19: “É pois evidente que todas as “*politéias*” que têm em vista o “interesse comum”, são rectas pois encontram-se em conformidade com a justiça absoluta”. E, ainda: *op. cit., supra*. (Cap. VII, 1279a 22-24; 1279a 27-30 e 1279a 32/1279b 4). Aristóteles assenta o critério geral: as formas de governo que visam “o interesse comum” são denominadas “retas” e, em seguida, elabora a tipologia a partir das três formas: monarquia, aristocracia e “*politéia*”. Assim, temos também a “*politéia*” como uma das espécies de regime.

²³³Cf. *Idem*. L. III, Cap. VII, 1279a 37-39.: “...οταν δε το πληθος προς το κοινον πολιτευηται συμφερον, καλειται το κοινον ονομα πασων πολιτειων, πολιτεια”.

²³⁴Cf. *Políticas*. L. IV, Cap.VIII, 1294a 15-17.

diz que o ‘**número**’ governante (a multidão) e a ‘**pessoa**’ governante (o pleno) formam o que é excelente na própria “multidão”: a unidade de força.

É preciso não querer suprimir “a virtude” da “multidão”, particularidade necessária ao advento da distinção entre a “**politéia**” e as outras “**politéias retas**”. Posto que, estrategicamente, tem-se em vista que a soberania do “**pleno**” (πληθος) articula-se, também, em função da “arte da guerra” (την πολεμικην).

A “**politéia**”, que fora “designada com um *nome comum* a todas”²³⁹, ‘histórica-cronologicamente’, pela observação de Aristóteles²⁴⁰, “talvez não tenha existido”, mas, ‘metodologicamente’, “fora esquecida pelos que tentaram enumerar as espécies de **politéias**”, como fora o caso de “Platão, *nas politéias*”.

A estrutura ‘arquitetônica’ da “**politéia**” parece um ‘arquetipo’ construído sobre uma ‘mesclagem’ de vários aspectos distintos entre si, mas necessários para a composição e existência de seu próprio caráter: o de ser “comum” às outras. Pois, segundo Aristóteles²⁴¹, “a **politéia** é, para falar resumidamente, como uma *mistura* de *oligarquia* e *democracia*”. O que, conseqüentemente, não implica em se afirmar²⁴² que a “**politéia**” é *derivada* de uma *mistura* de *oligarquia* e de *democracia*. Pelo contrário, é uma estrutura de governo que contém às várias categorias da comunidade e os princípios que servem à fundação das

²³⁹Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. IV, 1289a 35-36.: “...λοιπον περι πολιτειας διελθειν της τω κοινω προσαγορευομενης ονοματι,...”. Ver: *supra* (*Políticas*. L. III, Cap. VII, 1279a 37-39).

²⁴⁰Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. VII, 1293a 39/1293b 1. “...πεμπτη δ’εστιν η προσαγορευεται το κοινον ονομα πασων (πολιτειαν γαρ καλουσιν), αλλα δια το μη πολλακις γινεσθαι λανθανει τους πειρωμενους αριθμειν τα των πολιτειων ειδη και χρωνται ταις τετταρσι μονον, ωσπερ Πλατων, εν ταις πολιτειας”.

²⁴¹Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. VIII, 1293b 33-37.: “...εστι γαρ η πολιτεια ως απλως ειπειν μιξις ολιγαρχιας και δημοκρατιας”.

²⁴²Cf. BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo* (trad. de Sérgio Bath). 4a. ed., Brasília, UnB, 1985. Diz-nos, categoricamente, que “a *politia* é uma fusão da oligarquia e da democracia” (p.61).

A “politéia” é o advento das “arquitetônicas”²³⁵, é o artefato mais importante da “engenharia política”²³⁶ visto contar com a participação plena da “*comunidade*” e de toda a “*cidade*”, esta, por sua vez, se constitui “em função da vida perfeita e autárquica”²³⁷.

Pela definição, de que a “*politéia*” é o governo da “*multidão*”, exercido pelo próprio “*pleno*”, em função do “*bem comum*”, temos, segundo Aristóteles²³⁸, uma dificuldade que fica resolvida ao se correlacionar a “*politéia*” às duas outras “*politéias*”: a monarquia (governo de *um*, exercido pelo *melhor*) e a aristocracia (governo de *poucos*, exercido pelos *melhores*), ambas em função do “*bem comum*”. Observa-se que a presença do ‘elemento quantitativo’ requer necessariamente ‘o elemento qualitativo’, ou seja, a ‘quantidade’ e a ‘qualidade’ devem ser colocadas em conexão para formar o liame político de excelência. Deste modo, o ‘*número*’ governante (um só, poucos e a *multidão*) e a ‘*pessoa*’ governante (o melhor, os melhores e o *pleno*) contrastam-se para produzir o que é próprio a cada “*politéia*”, por conseguinte, a ‘*pessoa*’ governante (“*pleno*”) que se traduz pelo ‘*número*’ governante (“*multidão*”), prevalece em termos de valor pela sua ‘força-guerreira’. Isto é, a excelência da “*multidão*” enquanto unidade é a sua superioridade em guerra. Por esta via, se

²³⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica* (edición trilingüe por Valentín Garcia Yebra), 2a. ed., Madrid, Gredos, 1987.: “...και τουτων αι αρχιτεκτονικαι μαλιστα”. (L. Δ, 1013a 13-14)

²³⁶ Cf. BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo* (trad. de Sérgio Bath), 4a. ed., Brasília, UnB, 1985. “Aristóteles se ocupa também com o modo como se pode fundir os dois regimes, de forma a criar um terceiro, melhor do que os dois originais. Detém-se em particular sobre três expedientes extremamente interessantes, do ponto de vista do que chamaríamos hoje de *engenharia política*” (Cap. III: Aristóteles, p.61).

²³⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Políticas*. L. III, Cap. IX, 1280b 33-35: “...αλλ’η του ευ ζην κοινωνια και ταις οικιαις και τοις γενεσιν, ζωης τελειας χαριν και αυταρκους”.

²³⁸ Cf. Idem., *Pol.*, L. III, Cap. VII, 1279a 39/b 4. Para Aristóteles, “...é possível distinguir “*um*” (ενα) ou “*poucos*” (ολιγους) homens “*pela virtude*” (κατ’αρετην), e é difícil que uma “*multidão*” (πλειους) possa atingir com exatidão toda espécie de “*virtude*” (ηκριβωσθαι προς πασαν αρετην), mas a superioridade em guerra (μαλιστα την πολεμικην), exatamente se faz no próprio “*plethos*” (αυτη γαρ εν πληθει). Pelo que nesta *politéia* “a ala combatente” (το προπολεμου) é a **mais poderosa** (κυρωτατον) e os que detém as armas (οι κεκτημενοι τα οπλα) são os que participam dela (μετεχουσιν αυτης)”.

demais formas de governo; sendo que esta mesma estrutura deve estar voltada para o bem de toda a comunidade.

Aristóteles não elabora uma classificação da “politéia” como fizera com a monarquia e aristocracia, anteriormente, mas também não descarta a possibilidade de uma tipologia. A concepção de que a “politéia” correlaciona-se com a idéia de “mistura” parece sugerir ‘maneiras de junções’ e ‘modelos’ de “**politéia**”. Não obstante, seria mais conveniente dizer que, qualquer que seja a iniciativa, uma ‘tipologia’ do conceito de “**politéia**” vai depender de quantas forem as possibilidades para se efetuar “*mistura*” de “formas de governo” e de se extrair ‘modelos’ de “**politéia**”. Noutras palavras, se houvesse uma variedade de ‘mesclagem’ de formas que conciliassem ‘o todo’ e não apenas uma ‘parcela’ da “comunidade” ter-se-ia variedade de ‘modelos’ e, assim, poder-se-ia afirmar a existência de várias espécies de “**politéia**”. Mas não é este o caso. Pois só há uma “politéia” quando o “pleno”, o ‘todo’ composto “*de ricos e pobres, ou melhor, da riqueza e liberdade*”²⁴³, em oposição à idéia de uma simples ‘maioria’, compartilham juntos do governo da “cidade” e detém a soberania sobre ela.

Pelo que ficou exposto, a “forma de governo” denominada “**politéia**” tecida correlativamente pela noção de “mistura” não é “uma fusão de duas formas más”, uma “mistura de oligarquia e democracia” e, tampouco, “uma fórmula vazia”, ainda que ela não tenha existido - o que parece ter sugerido “uma idéia abstrata que não corresponde,

²⁴³Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. VIII, 1294a 15-17.: “...Εν μὲν οὖν ταῖς πλείστοις πόλεσι τὸ τῆς πολιτείας εἶδος καλεῖται; μόνον γὰρ ἡ μίξις στοχάζεται τῶν εὐπορῶν καὶ τῶν ἀπορῶν, πλοῦτος καὶ ἐλευθερίας”.

concretamente, a qualquer regime histórico do presente ou do passado” - como se quer alguns²⁴⁴.

Há, segundo Aristóteles, “três regras”²⁴⁵ pelas quais devemos nos basear para compor a estrutura da “forma de governo” denominada de “politéia”. Ou seja, apreende-se pelas regras a seguir a estrutura da “politéia” que correlacionamos à idéia de “mistura”.

Da primeira maneira, diz Aristóteles, “apreendemos pelos “atos de se legislar” (νομοθετουσιν) de cada uma das partes, por exemplo, acerca do “judiciar”: nas oligarquias impõe-se multa aos ricos se não julgarem (αν μη δικαζωσι), mas aos pobres [que julgam] nenhuma recompensa (τοις δ’αποροις ουδενα μισθον), já nas democracias, seguramente, recompensa-se aos pobres (τοις μεν αποροις μισθον), mas nenhuma multa aos ricos (τοις δ’ευποροις ουδεμιαν ζημιαν); deve-se obter, por conseguinte, um termo “comum” e “mediano” (κοινων δε και μεσον) entre essas duas partes, por isso é um [governo] “político” (διο και πολιτικον), já que “se compõe” (μεμικται) de ambos os lados. Eis, pois, certamente, esta maneira de se combinar”²⁴⁶.

O termo “mediano” e “comum”, critério desta primeira maneira de se efetuar uma combinação, é o que caracteriza-se pelo “ato de se recompensar aos pobres” e pelo “ato de

²⁴⁴Cf. BOBBIO, Norberto. *op. cit.*(1985). A leitura de Bobbio, de que “a politia é uma mistura de oligarquia e democracia” -parece que extinguiu de propósito o advérbio de comparação “como” -“ως” (*Pol. L. IV, Cap. VIII, 1293b 33*) e, por este viés, ele vai conduzir à duas situações conclusivas: “O primeiro problema, portanto, colocado diante da “politia”, é o de que uma forma boa pode resultar de uma fusão de duas formas más. Em segundo lugar, se a “politia” não é (conforme deveria ser, de acordo com o esquema) o governo do povo ou a democracia na sua acepção correta, mas sim uma mistura de oligarquia e democracia, isso significa que (este é o segundo problema) o governo bom de muitos, que figura no terceiro lugar do esquema geral, é uma fórmula vazia, uma idéia abstrata que não corresponde, concretamente, a qualquer regime histórico do presente ou do passado”(p.60).

²⁴⁵Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. IX, 1294a 35-36.: “Εισι δε οροι τρεις της συνθεσεως και μιξεως”.

²⁴⁶Cf. *Políticas*. L.IV, Cap. IX, 1294a 37/1294b b 2.: “...”Η γαρ (...). Εις μεν ουν ουτος του συνδυασμου τροπος”.

muitar aos ricos”, respectivamente, pela participação e não-participação nos ‘fóruns’ de ‘judicaturas’.

“Outra, porém, consiste em tomar “*um mediano*” (το μεσον) logo do que se impõe a cada um dos lados, por exemplo, “congregar-se” (εκκλησιαζειν) para uns não depende “*de nenhuma estimativa*” (απο τιμηματος ουθενος) ou é absolutamente “*pequena*” (η μικρου παμπαν), para outros já depende “*de grande estimativa*” (οι δ’απο μακρου τιμηματος); um “*termo comum*” (κοινων), com efeito, não é nem um nem outro (ουδετερον), mas “*uma estimativa mediana*” de cada um desses lados (το μεσον εκατερου τιμηματος τουτων)”²⁴⁷.

Pode-se observar que, necessariamente, o termo “mediano” e “comum” quando se trata do direito de ser ‘*membro-de-asmbléia-deliberativa*’, funda-se no critério da “estimativa mediana” entre os dois extremos, nem extinguir “a estimativa” em beneficio dos pobres nem elevar “a estimativa” em beneficio dos ricos, mas instituir “um meio-termo” entre os que nada possuem e os que tudo possuem. Ou seja, deve-se diminuir o limite de requisitos de valores imposto pelos ricos e elevar o que é admitido pelos pobres.

“E, a terceira, surge de duas “*ordenações*” (ταγματοι), algumas da *lei oligárquica* (τα μεν εκ του ολιγαρχικου νομου) e outras *da democrática* (τα δ’εκ του δημοκρατικου). Digo, pois, por exemplo, que parece ser “democrático” que as “*magistraturas*” (τας αρχας) sejam ordenadas por “*sorteio*” (κληρωτας), e “oligárquico” se forem “*eletivas*” (αιρετας); pois certamente é “democrático” o que não se dá por “*estimativa*” (και δημοκρατικον μεν το μη απο τιμηματος), e “oligárquico” o que

²⁴⁷Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. IX, 1294b 2-6.

surge por “**estimativa**” (ολιγαρχικον το απο τιμηματος); logo, é “aristocrático” e “político” (αριστοκρατικον τοινυν και πολιτικον) tomar um aspecto de cada um dos lados (το εξ εκατερας εκατερον λαβειν): do lado “da **oligarquia**” que as “**magistraturas**” (τας αρχας) sejam “**eletivas**” (το αιρετας ποιειν), do lado “da **democracia**” que não surjam pela “**estimativa**” (το μη απο τιμηματος)”²⁴⁸.

O “**melhor**” critério é aquele que caracteriza-se como “**aristocrático e político**” por definição, sendo o mesmo ‘imprescindível’ para o provimento “dos cargos públicos” ou “magistraturas” na “**politéia**”. Mas, quando não existe um estatuto formalizado este ‘caráter’ não deixa de gerar conflitos, posto que cada uma das partes da “cidade” caracteriza “o melhor” a seu “interesse próprio”, por exemplo, entre “os oligarcas” o “melhor” é que o preenchimento “dos cargos públicos” seja feito por “eleição” e peso, em termos de “estimativa”, enquanto que, para “os democratas” o “melhor” é que o preenchimento seja feito por “sorteio” e peso algum em “estimativa”. A resolução se dá quando se adota o critério de “**eleição**” por exclusão do critério de “**estimativa**” como sendo o melhor entre as duas facções conflitantes.

A “**politéia**” que se constitui paralelamente à idéia de “mistura” de oligarquia e democracia articula determinados princípios, que formam os regimes políticos, a partir das categorias sociais constitutivas da cidade. Por esta via, é que o ‘arranjo político’ passa a ser descrito como uma “**mistura**”²⁴⁹ ou “mescla” de “democracia e oligarquia”. A evidência de que há “mistura” reside no fato de ‘fundir-se por completo’ ou ‘impossibilitar-se’ o

²⁴⁸Cf. *Políticas*. L.IV, Cap. IX, 1294b 6-13.

²⁴⁹Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. IX, 1294b 14-15.: “...του δ’ευ μεμειχθαι δημοκρατιαν και ολιγαρχιαν ορος...”.

discernimento dos elementos que são característicos de uma e de outra forma na composição que é denominada “*politéia*”.

A “*mistura*” ou “*junção*” de elementos só passa a ser perceptível, segundo Aristóteles, “quando se pode chamar a mesma “*politéia*” *democracia* e *oligarquia*”²⁵⁰. Para Aristóteles, “os que pensam assim dizem que isto ocorre porque “*a mistura deve ser boa*” (δια το μειχθαι καλως); e isto também deve acontecer com “*o mediano*” (το μεσον), já que aparece em cada um desses extremos (εμφαινεται γαρ εκατερον εν αυτω των ακρων). Como sucede em relação à “*politéia*” dos Lacedemônios. Muitos, de fato, pretendem dizer que ela seja uma *democracia* porque “sua ordenação” (την ταξιιν) tem muito de “essência” democrática (ουσης δια το δημοκρατικα πολλα), por exemplo, em primeiro lugar, o que se refere à “*educação*” (την τροφην) das “*crianças*” (pois as dos “*ricos*” são “*tratadas*” (τρεφονται) igualmente às dos “*pobres*”, e são “*educadas*” (παιδευονται) com o mesmo “*caráter*” (τον τροπον) que é possível também aos à dos “*pobres*”), exatamente assim são conduzidas na “*idade*” (ηλικιας) seguinte, e quando tornam-se homens, o “*caracter*” é o mesmo (não há nada, de fato, que distingue o “*rico*” e o “*pobre*”); de tal maneira que as mesmas [regras] de “*alimentação*” (την τροφην) aplicam-se a todos nos “*repastos-comuns*” (εν τοις συσσιτιοις), e a “*vestimenta*” (την εσθητα) que os ricos usam é também possível a qualquer um dos pobres (οι πλουσιοι τοιαυτην οιαν αν τις παρασκευασαι δυναιτο και των πενητων οστισουν); todavia, para as duas magistraturas supremas (τω δυο τας μεγαστας αρχας) uma *o povo deve eleger*, e outra *participar* (την μεν αιρεισθαι τον δημον, της δε μετεχειν); seguramente, *eleger*

²⁵⁰Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. IX, 1294b 15-16.

“os gerontes” (τους μεν γαρ γεροντας αιρουνται), e *parucipa* do “eforato” (της δ’εφορειας μετεχουσιν). Já outros [dizem ser] uma *oligarquia* porque ela tem muito de [aspectos] oligárquicos (Οι δ’ολιγαρχιαν δια το πολλα εχειν ολιγαρχικα), por exemplo, todas [as magistraturas] são *eletivas* (αιρετας) e nenhuma delas é pela *sorte* (κληρωτην) e *poucos* (ολιγους) têm *poderes de morte e de exílio* (κυριους θανατου και φυγης), e também de outras maneiras análogas”²⁵¹.

O que, segundo Aristóteles, na “*politéia*” “bem composta” estão presentes ambos os lados e “*não-separadamente*”, também deve preservar-se por si mesma e não por causa externa, ou seja, por si mesma não pela deliberação de uma maioria que lhe é exterior - posto que isto poderia existir também nas *más* “*politéias*”, ademais, em geral, nenhuma das partes da cidade sequer deseja outra “*politéia*”²⁵².

Podemos dizer, pelo que já ficou exposto, que a *politéia* deve ser formulada a partir da superação da aristocracia e das contradições políticas entre as duas categorias sociais, os *ricos* e os *pobres*. O governo do “*plethos*” vai se formar na “comunidade política”, propriamente dita, pela junção da ‘categoria rica’ e da ‘categoria pobre’. Pelo que, ter-se-á uma espécie de ‘liame político’ constituído pela *riqueza* (peculiaridade do *ολιγου*) e pela *liberdade* (peculiaridade do *δημου*). É preciso ressaltar que a superação da aristocracia não se dá pelo esquecimento da *αριστης*, mas pelo contrário, pela “*virtude*” que advém da

²⁵¹Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. IX, 1294b 16-31: é a passagem que indica o lado *democrático* da “*politéia*” e, 31-34: indica o lado *oligárquico* da “*politéia*”. Entretanto, nenhum desses lados pode ser considerado à parte, ou seja, não existe o da democracia nem o da oligarquia mas somente o da “*politéia*”.

²⁵²Cf. *Idem.*, *ibid.*, 1294b 34-40: “É preciso, pois, na “*politéia*” bem misturada (Δει δ’ εν τη πολιτεια τη μεμειγμενη) estarem presentes (δοκειν ειναι) ambos os lados (αμφοτερα) e *não-separadamente* (και μηδετερον), também deve preservar-se por si mesma e não por causa externa (και σωζεσθαι δι’αυτης και μη εξωθεν), ou seja, por si mesma (και δι’αυτης) não pela deliberação de uma maioria que lhe é exterior (μη τω πλειους εξωθεν ειναι τους βουλομενους) - posto que isto poderia existir também nas *más* “*politéias*” (πονηρα πολιτεια), ademais, em geral, nenhuma das partes da cidade sequer deseja outra “*politéia*” (αλλα τω μηδ’αν βουλεσθαι πολιτειαν ετεραν μηθεν των της πολεως μοριωνολως)”.

“isonomia”, princípio que qualifica bem o governante e o governado, respectivamente para bem governar e para bem obedecer ao seu termo.

O fato de Aristóteles ter uma certa ‘preferência’ pela “**politéia**”, não desvia o eixo da discussão proposto. Outrossim, como se disse antes, um “governo melhor” o próprio nome já demonstra, deve ser o “governo dos melhores”(αριστοκρατιαν). Este “melhor” quando caracteriza-se absolutamente como tal, é aquilo que deve ser dito como a “melhor forma de governo”. Mas para isso seriam necessários deuses, além do mais, aquilo que fosse desvio dos deuses se tornaria incorrigível, a não ser pela lei dos próprios deuses, uma espécie de ‘tirania do Olimpo’, o que parece impossível sua existência. Pois, os homens são corruptíveis “*por natureza*” (φύσει) como todos os outros animais. O reino dos melhores, o que se denomina “aristocracia”, parece não perpassar o campo do hipotético; já que a finitude e corrupção humana afetaria sua durabilidade e estabilidade enquanto “regime” (πολιτείας).

Neste caso, é preferível recorrer antes ao império das “leis”²⁵³, possibilidade de se remendar antes que se consagre um desvio de “constituição”. Assim, é que deve ser

²⁵³Existem duas espécies de lei: a *lei natural* e a *lei escrita*, segundo Aristóteles (*Retórica*. L.I, Cap. XIII, 1373b 1-17), *a*. “Por lei (νομον)eu entendo de um lado a lei particular, de outro a lei comum; por lei particular, a que, para cada povo, foi definida relativamente a ele; e esta lei é tanto não escrita, quanto escrita; já a lei comum é de acordo com a natureza. Pois há uma justiça e uma injustiça que todos os homens têm como divina e que o sentimento seu é natural e comum, mesmo quando ela não existe entre eles, nem nenhuma comunidade nem nenhum contrato; é evidentemente, pelo exemplo, o que fala a Antígona de Sófocles, quando ela afirma que é justo infringir a defesa e enterrar Polynice; porque isto é um *direito natural*: *ja que* [esta Lei] *não é nem de hoje nem de ontem* (ου φαρ τι πυν καχθες), *mas ela vive em todo o tempo* (αλλ’αι ποτε ζη τουτο), *e que ninguém diz de que ela se origina*. É também a que Empédocles disse acerca do *não matar um ser vivo* (Και ως Εμπεδοκλεης λεγει περι του μη κτεινειν το εμψυχον); *ja que não se pode dizer que este ato seja justo para alguns e não justo para outros* (τουτο γαρ ου τισι μεν δικαιον τισι δ’ου δικαιον), *mas a lei que reina sobre todas as coisas distantes através do “étheros” e também sobre a infinitude da terra* (αλλα το μεν παντων νομιμον δια τ’ευρυμεδοντος αιθερος ηνεκεως τεταται δια τ’απλετου αυ γης). Esta passagem é trabalhada por Robert DERATHÉ (in: *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*. Paris, P.U.F., 1950) para mostrar as raízes da concepção de “**Lei natural**”, ao elaborar crítica e reiterar os pontos comuns para Rousseau e que estão implícitos na defesa que todos fazem desta lei, passando por Cícero,

discutido a “politéia” aristotélica. Já que a atitude do “político” deve ser a de mostrar uma abertura possível ao governo dos homens, visto que não somos deuses e os deuses também erram, nem tampouco definitivamente desiguais “por natureza” (φύσει), que a lei não possa corrigir. As correções devem ser feitas no ser do homem enquanto tal, como membro de uma “comunidade política”, pelas leis. A “politéia” fruto de um arranjo constitucional se define como um “regime” (πολιτεία) que é preferível dentre as formas “retas”. Precisamos dizer que não existe uma defesa, mas uma preferência de quem ver qual deve ser a melhor tarefa de um legislador. A “**aporia**” anteriormente destacada²⁵⁴, cujo ‘paradigma’ de que ‘o corpo político’ de uma “cidade” independentemente de quem governa: se uma só pessoa,

pelos Estóicos, entrando na Idade Média em santo Agostinho e chegando em santo Thomas de Aquino (p.154). Cita também o trabalho de Bernard ROLAND-GOSSELIN (*La Doctrine Politique de Saint Thomas d'Aquin*. Paris, marcel Rivière, 1928): “Sobre a idéia de lei natural em santo Thomás de Aquino e suas origens gregas”. Neste trabalho se desenvolve a idéia de lei e direito natural na filosofia antiga (pp.3-20), lei e direito natural em santo Agostinho (pp.21-32), lei e direito natural na Idade Média segundo santo Thomas de Aquino (33-53) e lei e direito natural em santo Thomas de Aquino (pp.56-88), de tal forma que se percebe todo um complexo em torno dos conceitos de “ordem moral e jurídica” de uma instituição humana que é o “Estado” (pp.92-163), como se este fosse um legado à Natureza Humana pela providência divina, já que o “Estado” é fruto da “vontade de Deus” (p.95). Mas, “o Estado” não encerra a última forma de “sociedade”. “Existe um corpo místico, que tem em sua frente o Cristo” (p.96). Por sua vez, o “Estado” tem como fim o cultivo das “virtudes privadas” para a “beatitude contemplativa” visando o reencontro (“o retorno”) a Deus, percurso este que se faz do “imperfeito ao perfeito” (p.97). DERRATHE (*Op. cit.*) mostra uma passagem do *Leviatã*, em que Hobbes com “sua clareza costumeira faz precisamente a distinção”: “Por leis civis, escreve Hobbes, eu entendo as leis que os homens são obrigados a observar, não porque eles são membros de um Estado em geral. Pois o conhecimento das leis particulares pertence aos que tem compromisso de estudar as leis dos diferentes países, mas o conhecimento da lei civil em geral pertence a todo homem. Eu não me propus mostrar o que é a lei aqui e ali, mas o que é a Lei em si mesma, como fizeram Platão, Aristóteles, Cícero e vários outros, sem ter a pretensão de ser juristas de profissão (*Léviathan*, chap. XXVI, ed Oakeshott, p.172.: Ver a tradução brasileira: HOBBS, Thomas. *Leviatã*. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, São Paulo, Nova Cultural, 1988. Segunda Parte, Cap. XXVI, p.161). Os mestres que Hobbes reclama aqui serão também os de Rousseau, e não há entre os dois pensadores divergência de método. Desse ponto de vista, malgrado a oposição das doutrinas, não saberemos fazer entre o *Contrat social* e o *Léviathan* nenhuma diferença: nos dois casos o método é o mesmo. Esse método puramente abstrato e filosófico é por outro lado comum à todos os juristas e à maioria dos escritores políticos da época, exceto Montesquieu” (pp.24-25).

²⁵⁴Cf. ROSS, W. D. *ARISTOTE*. Paris, Payot, 1930. pp.354-356 (Ver trad. portuguesa: Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987. pp.260-262): A conclusão aponta para o fato de que lei deve ser seguida, na medida do possível, e que só se deve deixar os indivíduos à sua iniciativa nos casos particulares em que a lei é omissa.

poucos ou muitos, é que deve ser o soberano, ontologicamente se funda na idéia de que o todo é superior às partes tomadas em separado, e assim é mais incorruptível.

Diz, Aristóteles, “quando a *lei* (τον νομον) não pode *julgar* (κρινειν) ou absolutamente ou bem (η ολως η ευ), um dos dois (ποτερον ενα), o *melhor* (τον αριστον) ou *todos* (παντας) deve governar. Pois certamente os que se juntam são os que processam (δικαζουσιν), deliberam (βουλευονται) e decidem (κρινουσιν), e essas decisões são todas concernentes a cada um dos [casos particulares] (αυται δ’αι κρισεις εισι πασαι περι των καθ’εκαστον). No que concerne a *um* (Καθ’ ενα), sem dúvida, qualquer que seja tomado é *justamente inferior ao melhor* (ισως χειρων)²⁵⁵. Mas a cidade (η πολις) se constitui de muitos (εκ πολλων), assim como um *banquete composto* (εστιας συμφορητος) é *melhor* (καλλιον) que *um simples* (μιας και απλης); e, pela mesma razão, *a grande maioria julga melhor* (κρινει αμεινον οχλος πολλα) a qualquer *um* que seja (εις οστισουν). Ademais, a *maioria* (το πολυ) é *mais incorruptível* (μαλλον αδιαφθορον); tal como a água em quantidade, do mesmo modo, também, a *multidão* é *mais incorruptível* que *alguns* (το πλητος των ολιγων αδιαφθορωτερον); pois quando um só está sob o domínio da *ira* (του δ’ενος υπ’οργης κρατηθεντος) ou de alguma outra *paixão* (πατους) desse gênero necessariamente o seu julgamento é corrompido (διεφθαρθαι την κρισιν), enquanto que, noutro caso, é um ato difícil todos de uma só vez *irritar-se e desviar-se* (οργισθηναι και αμαρτειν)”²⁵⁶

²⁵⁵Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XV, 1286a 24-28. Alguns vão usar o argumento da negação da lei ou pela impotência de se julgar por intermédio delas, ou pela incapacidade de se efetuar discernimento acerca do que é justo a partir delas, para defender o governo do melhor ou da multidão.

²⁵⁶Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XV, 1286a 29-35.

2.2 - As “Politéias” Desviadas e Injustas

Dentre as três *politéias retas*, mencionadas acima, encontram-se virtualmente os germes de três *politéias desviadas*. O desvio se caracteriza de um modo bastante peculiar, e ao todo são três as “politéias desviadas”. O critério geral para aferirmos se a natureza de uma forma de governo é *desviada*, ou seja, *corrupta*, ou não, é o da distinção entre o *bem comum* e o *bem particular*. Para Aristóteles, todas “as *politéias* que visam o *interesse próprio* (προς το ἴδιον) seja de *um* (του ενος), seja de *alguns* (των ολιγων) ou de *muitos* (του πληθους) são *desviadas*”²⁵⁷.

Aristóteles ao formular a distinção pelo critério geral, “bem comum” e “bem particular”, respectivamente, em governo “recto” e em governo “desviado”, termina retomando, por assim dizer, a sua idéia inicial de que a noção de *justiça* é o elemento chave para se entender a “comunidade política” em seu todo. A *justiça* deve ser entendida ou em sentido *absoluto* ou em sentido *relativo*. O que, conseqüentemente, quando existe a *justiça absoluta* temos o contexto do *bem comum* e quando existe a *justiça relativa* temos um contexto dos *interesses particulares*, em oposição ao “interesse geral” ou de toda a *pólis*. Esta distinção se apresenta quase como um postulado em Aristóteles, como se pode observar.

“Efetivamente é evidente que todas as *politéias* que visam certamente o *interesse comum*, são por si mesmas *retas* pois estão *em conformidade com a justiça absoluta* (κατα το απλως δικαιον), enquanto as que visam somente o *interesse dos governantes*,

²⁵⁷Cf. *Políticas*. L. III, Cap. VII, 1279a 30-31.

todas são *falsas e desviadas* dos regimes retos; pois são despóticas, já que a *pólis* é uma comunidade de [homens] livres”²⁵⁸.

Assim, temos três *politéias desviadas*: “os desvios dos tipos mencionados são a *tiranía* da realeza, a *oligarquia* da aristocracia, a *democracia* da *politéia*. Pois seguramente a *tiranía é a monarquia* que mira o interesse próprio do *monarca*, e a *oligarquia* para o dos *ricos*, e a *democracia* ao interesse dos *pobres*; e nenhuma dessas visa o *interesse comum* (προς δε το τω κοινω λυσιτελουν ουδεμια αυτων)²⁵⁹”.

Pelo que, “a *tiranía*, como já ficou dito, é uma monarquia [que exerce o poder] despótico sobre a comunidade política, a *oligarquia* é quando os que *possuem as riquezas* e são soberanos da *politéia*, e *democracia* quando, ao contrário, são os que *não possuem grandes riquezas*, estes são *pobres*”²⁶⁰.

Os critérios de *riqueza* e *pobreza* acrescentados à classificação das formas de governo contribuem para se firmar a noção de governo oligárquico e governo democrático. Pode-se articular alguns obstáculos quanto à classificação das formas de governo de natureza *desviadas* no que concerne à *riqueza* e à *pobreza*.

Destacam-se duas *aporias* em torno das definições o de *democracia* e *oligarquia* quando se assenta o critério de *quantidade*: *maioria* (*multidão, povo*, para designar *democracia*) e *minoría* (*alguns, poucos*, para *oligarquia*); e que as mesmas ficam esclarecidas quando se acrescenta o critério de *qualidade*: *pobreza* (*democracia*) e *riqueza* (*oligarquia*), respectivamente, para quem o *governo* é destinado.

²⁵⁸Cf. *Políticas*. L. III, Cap. VI, 1279a 17-21.

²⁵⁹Cf. *Políticas*. L. III, Cap. VII, 1279b 4-10. Ver, também, esta mesma tipologia no Livro IV, Cap. II, 1289a 28-30: “...τρεις δε τας τουτων παρεκβασεις, τυραννιδα μεν βασιλειας, ολιγαρχιαν δε αριστοκρατιας, δημοκρατιαν δε πολιτειας”.

²⁶⁰Cf. *Políticas*. L. III, Cap. VIII, 1279b 16-19.

A primeira *aporia*, segundo Aristóteles²⁶¹, “é referente à definição. Suponhamos, com efeito, que os *ricos* (οι ευποροι) fossem *em maior número* (πλειους) e detivessem os *poderes da cidade* (κυριοι της πολεως), não obstante há *democracia* enquanto seja soberana a *maioria* (δημοκρατια δ’εστιν οταν η κυριον το πληθος); mesmo que ainda inversamente se em algum lugar suceder que os *pobres* (τους απορους) sejam *menos* [numerosos] que os *ricos* (των ευπορων), que sejam *mais fortes* (κρειττους) e detêm os *poderes* (κυριους) da *politéia*, porém onde o *pequeno número* (ολιγον πληθος) é o *soberano* (κυριον), se diz ser uma *oligarquia* - poderia parecer não ter-se definido bem acerca das *politéias*”.

Temos duas questões que se colocam pela primeira dificuldade: mesmo que aconteça que os *ricos* sejam em maior número que os *pobres*, caso essa maioria venha a ser suprema enquanto poder, ainda assim poderia ser denominada *democracia*? - Se acontecer o momento em que os *pobres*, enquanto minoria, detiverem o controle do soberano, poderíamos chamar o regime de *oligarquia*?

Aristóteles, de certa maneira, tentou infirmar a sua assertiva de que quando existe uma *maioria* que é também *pobre* e detentora do “poder soberano” temos uma *democracia*; e quando a *minoría* que é *rica* detem o poder soberano temos uma *oligarquia*.

Pela primeira questão temos a resolução que se funda na idéia numérica (*maioria* e *minoría*): quando existir uma *maioria* que seja soberana não importa se seja *pobre* ou *rica* será sempre uma medida do regime democrático. E quando acontecer que a *minoría* seja soberana não importando se *rica* ou *pobre* temos uma medida do regime oligárquico. Esta

²⁶¹ Cf. *Políticas*. L. III, Cap. VIII, 1279b 20-26.

situação parece se opor naturalmente à que se acha definida anteriormente²⁶², que vincula à definição quantitativa de “*oligarquia*” e de “*democracia*” o fato de que os que exercem *poderes* (κυριοι) na *politéia* pela primeira são “os que possuem *fortunas*” e pela segunda os que “não são possuidores de muitas coisas mas ao contrário são pobres”.

Pela segunda questão temos a resolução que parece ser a mais acertada²⁶³: a *riqueza* e a *pobreza* são as duas características básicas dos governos *oligárquicos* e *democráticos*, respectivamente, e independe do caráter numérico, se grande ou pequeno o número dos que exercem o poder, pois o número parece ser um simples “*acidente*” e não uma diferença propriamente dita. O que reforça a tese de que não será unicamente de natureza numérica mas principalmente qualitativa a caracterização das formas de governo. Pelo que se diz que as diferenças possíveis se fundam entre *riqueza* e *pobreza*, ou seja, pela proeminência da *riqueza* temos uma *oligarquia* e pela proeminência da *pobreza* uma *democracia*.

Pois, segundo Aristóteles²⁶⁴, “se existe uma determinada *síntese* (συνθεις) entre a *riqueza* e o *pequeno número* (τη μεν ευπορια την ολιγοτητα), e entre a *pobreza* e a *multidão* (τη δ’απορια το πληθος) pela mesma se denominam as *politéias*, chama-se *oligarquia* [o regime] em que os *ricos* exercem as *magistraturas* (τας αρχας) e sejam *poucos* (ολιγοι) em *número*, e *democracia* [o regime] em que os *pobres* [exercem as magistraturas] e sejam *muitos* (πολλοι) em *número*, temos uma outra *aporia*”.

Por esta segunda *aporia* podemos perceber o seguinte argumento: existe uma conexão entre os termos *riqueza* e *minoría* e entre *pobreza* e *maioría*; todavia se a

²⁶²Cf. *Políticas*. L. III, Cap. VIII, 1279b 17-19. “...ολιγαρχια δ’οταν ωσι κυριοι της πολιτειας οι τας ουσιας εχοντες, δημοκρατια δε τουναντιον οταν οι μη κεκτημενοι πληθος ουσιας αλλ’αποροι”.

²⁶³Verificar a *Nota 2*, pág. 202, elaborada por J. TRICOT, in: ARISTOTE. *La Politique*. Paris, Librairie Philosophique J. VRIN, 1989.

oligarquia é o governo dos *ricos*, conseqüentemente, se baliza na *minoría*; se a *democracia* é o governo dos *pobres*, conseqüentemente, se baliza na *maioría*. Então, em que aspecto reside a segunda dificuldade? Acaso se encontra na negação desta *conexão*? A resolução já fora colocada pela primeira *aporia*, senão vejamos.

“Como, pois, chamaremos as *politéias* estabelecidas anteriormente, àquela em que os *ricos* sejam *maioría* e àquela em que os *pobres* sejam *minoría*, mas que em cada uma das *politéias* sejam *soberanos* (κυριοι), se acaso nenhuma outra *politéia* existe além das mencionadas? Este argumento parece colocar em evidência que quando *poucos* ou *muitos* são soberanos é um *acidente* (συμβεβηκος εστιν), no primeiro caso as *oligarquias*, no segundo as *democracias*, devido ao fato de que os *ricos* são *poucos*, e os *pobres* são *muitos* em toda parte (pelo que também não existem diferenças específicas quanto às causas que sucedem); de tal sorte que o que distingue a *democracia* e a *oligarquia* entre si, é a *penúria* e a *abundância*, e, necessariamente, lá onde se *governam* em vistas da *riqueza* seja *minoría* ou seja *maioría*, existe ali uma *oligarquia*, e onde os *pobres* [governam], uma *democracia*; mas sucede-se, como dissemos, ser poucos de um lado, e muitos doutro; existem, de fato, poucos ricos, mesmo que todos participem da liberdade; eis as razões pelas quais disputam cada um dos lados da *politéia*”²⁶⁵.

Portanto, conclui-se²⁶⁶ que o fato de ser a *oligarquia* o governo de *poucos* e a *democracia* o governo de *muitos*, de um modo geral, ocorre porque em todas as sociedade

²⁶⁴Cf. *Políticas*. L. III, Cap. VIII, 1279b 26-31.

²⁶⁵Cf. *Políticas*. L. III, Cap. VIII, 1279b 34/1280a 6.

²⁶⁶Ver: BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo*. 4a. ed. (trad. de Sérgio Bath), Brasília, UnB, 1985. (p.61).

os ricos são menos numerosos que os pobres. Mas, o que distingue uma forma de governo da outra não é o número, e sim a “condição” e o *compromisso* social dos que governam: não um elemento *quantitativo*, mas *qualitativo*.

Também “o fato de os ricos serem geralmente poucos e os pobres serem muitos faz com que estas duas partes pareçam segmentos opostos entre as existentes na cidade, e faz igualmente com que a predominância das pretensões de uma ou de outra determine as formas de governo, a ponto de se pensar que há somente duas formas: democracias e oligarquias”²⁶⁷. Para Aristóteles, “as formas oligárquicas são as mais estridentes e despóticas; as democráticas as mais lânguidas e brandas”²⁶⁸

2.2.1 - A Democracia²⁶⁹

Antes de tudo, é necessário observar que pelo quadro da classificação das “*politéias*”, até agora exposto, Aristóteles em hipótese alguma coloca a “democracia” entre as formas consideradas justas, mas sempre entre as formas desviadas, ou seja, ela é injusta. A classificação da democracia, as características e suas definições por mais que atendam os fortes anseios de tendências não modificam a sua natureza em seu próprio nascimento

²⁶⁷Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. VI, 1291b 7-13.

²⁶⁸C. *Políticas*. L. IV, Cap. III, 1290a 24-29.

²⁶⁹“Atenas é, entre os autores da época clássica, o exemplo não unicamente essencial mas pode-se quase dizer único da democracia”. Ver: *La Démocratie*, in BORDES, Jacqueline. **POLITEIA dans la pensée grecque jusqu’à Aristote**. Paris, Société d’Édition “Les Belles Lettres”, 1982. (p.322). Diz-se, de uma maneira geral, segundo BORDES, que “a democracia ateniense se confunde com a democracia teórica” (p.325). Assim, podemos perceber que “o nascimento da noção de democracia parece estreitamente ligado à aparição de um novo regime em Atenas que, teria criado esta noção, é muito incorporado a ela. Em todo caso, de fato, Atenas representa a democracia exemplar, todos os empregos de *politeia* que concernem à Atenas - exceto as revoluções de 411 e 404 - concernem também em princípio à democracia” (p.326).

O sentido do termo “democracia” (δημοκρατία), entre os gregos, certamente, está articulado pela idéia de governo ou “poder da multidão”. Quando na forma de governo o interesse da maioria é preponderante e governa sobre a cidade (πολις) temos o governo da “democracia” ou da “oclocracia” (οχλοκρατία), já que é “a força da multidão”, dos pobres, ou noutras palavras, a força da “plebe” que prepondera.

degenerado. Todas as observações advindas devem se pautar basicamente pela distinção entre “bem comum” e “bem particular. Assim, de um lado teremos os governos retos que atendem ao interesse comum, ou seja dos governados, de outro, os governos degenerados que governam de acordo com a conveniência do regime, seja em função de alguns, seja de poucos ou muitos, mas não visam o interesse absolutamente da *cidade*. As regras podem ser até comuns nestas formas de governo, mas não beneficiam de tudo em comum. Sempre vamos encontrar artificios que desestimulam a participação política que é a mais importante e virtuosa tarefa para um membro da comunidade política.

Vemos, segundo Aristóteles, que todas as formas de governo *desviadas*²⁷⁰, visam tão somente o “*interesse*” desta ou daquela facção social e nunca o de toda a comunidade. O poder governante em todas elas atende apenas aos que participam do governo. Em específico, relativo à “*democracia*” o poder governante está voltado para os interesse de “*muitos*”, quer dizer da “*maioria*”; que caracteriza-se sempre por ser “*pobre*” mais não em função de todos os governados. Suplanta-se o sentido “reto” de “justiça” - *igualdade e liberdade* - e funda-se pelo “desvio” uma outra “justiça” - *desigualdade e liberdade* por conveniência - contrária ao “*bem comum*”.

Teórico-cronologicamente, a “corrupção” da forma de governo “reta” denominada “*politéia*” é que faz gerar, segundo Aristóteles²⁷¹, “a *democracia*”. A “*democracia*”, enquanto “*desvio*”, que fundamenta-se pelo carácter “*da maioria*” (του πλεθους), tem por objeto “*o interesse dos pobres*” (το συμφερον το των απορων)²⁷². Pela hierarquização

²⁷⁰Cf. *Políticas*. L. III, Cap. VII, 1279a 30-31: τας δε προς το ιδιον η του ενος η των ολιγων η του πληθους παρεκβασεις”.

²⁷¹Cf. *Políticas*. L. III, Cap. VII, 1279b 4-6; L. IV, Cap.II, 1289a 29-30.: “...δημοκρατια δε πολιτειας”.

²⁷²Cf. *Políticas*. L. III, Cap. VII, 1279b 8-9.

histórico-conceitual, a “democracia”, segundo Aristóteles, - dentre as formas de governo “desviadas” - “*é a mais moderada*”²⁷³. Mesmo metaforicamente, as formas de governo democráticas, segundo Aristóteles, são “*desenfreadas e complacentes*”²⁷⁴. Como abordar a democracia? É o critério da maioria que a define? A analogia entre democracia e oligarquia define a natureza da democracia? Pode-se conceber a democracia doutro modo?

Não se deve como de costume, alerta Aristóteles, considerar a *democracia* como a forma de governo “onde o soberano é a maioria (οπον κυριον το πληθος) - porque, também, nas oligarquias e noutras espécies, a maioria é soberana (το πλεον – κυριον) - nem nas oligarquias como o regime onde uns poucos são soberanos (οπου κυριοι ολιγοι). Pois se o número total de *cidadãos* fosse *mil e trezentos* (χιλιοι και τριακοσιοι), e destes os *χίλιοι* fossem *ricos* (πλουσιοι), e não *dessem metade de governo* (μεταδιδοιεν αρχης) aos *τριακοσιοι* que fossem *pobres* (πενησιν) embora nascidos *livres* (ελευθεροις) e *iguais* (ομοιοις), ninguém diria que fosse democrático esse governo; analogamente, se houvesse *uns poucos pobres* (ει πενητες μεν ολιγοι) porém mais *fortes* (κρειττους) que os numerosos *ricos* (των ευπορον πλειονων οντων), ninguém chamaria este regime de *oligarquia*, se os *ricos* (τοις πλουσιοις) não participassem das *honras* (των τιμων). Pois bem, deveríamos dizer que existe *democracia* (δημος) quando são os *livres* (οι ελευθεροι) os que detém os *poderes* (κυριοι), e *oligarquia* (ολιγαρχια) quando são os *ricos* (οι πλουσιοι) que os têm”²⁷⁵. Em seguida, Aristóteles passa ao arremate destes argumentos. “Mas é por acidente (συμβαινει) que uns são *muitos* (τους μεν πολλους) e outros são

²⁷³Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. II, 1289b 4-5: “...μετριωτατην δε την δημοκρατιαν”.

²⁷⁴Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. III, 1290a 28-29: “...τας δ’ ανειμενας και μαλακας δημοτικας”.

²⁷⁵Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. IV, 1290a 30/b 2.

poucos (τους δ'ολιγους); mas o fato é que os *livres* são *muitos*, e os *ricos* são *poucos* (ελευθεροι μεν γαρ πολλοι, πλουσιοι δ'ολιγοι)²⁷⁶. Então, quando é que podemos detectar a existência da democracia? Definitivamente, há uma democracia apenas, segundo Aristóteles, “quando os *livres* e os *pobres* por serem maioria detém os poderes do governo”²⁷⁷.

Por esta definição acima, deve-se ampliar a definição que diz existir uma “*democracia*”, tão somente, quando os que exercem *poderes* (κυριοι) na *politéia*²⁷⁸ “não são possuidores de muitas coisas mas ao contrário são pobres”. Consequentemente, ‘os desafortunados’ e todos aqueles que integram a ‘ala’ da *pobreza* e sejam “livres” quando constituírem em “maioria” gestacionarão a *essência* da democracia. E a obra ao chegar o momento da parição, ainda sob a luz do ato, terá dado um *fim* para o novo “governo”. O que se conclui é que são estes os caracteres básicos da “*democracia*”. Pelo que, a definição de *democracia* com base apenas no critério de “*quantidade*” (a “*maioria*”, a “*massa*” ou o “*povo*” *governante*) não abarca a totalidade conceitual, ou seja, é insuficiente; tornando-se necessário estender este critério, enfaticamente, colocando-o em conexão com o critério de “*qualidade*” (“*pobreza*” e “*liberdade*”), para a qual é destinado o *governo*. Assim, pela noção de *quantidade* temos a seguinte definição: literalmente, *democracia* (*demo* + *cracia*) significa *força* ou *poder do povo*; acrescida pela noção de *qualidade*, passa a se definir como sendo o *governo* instituído por um *povo* constituído de *livres* e *pobres*, voltado para

²⁷⁶Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. IV, 1290b 2-3.

²⁷⁷Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. IV, 1290b 17-19: “...αλλ’ εστι δημοκρατια μεν οταν οι ελευθεροι και αποροι πλειους οντες κυριοι της αρχης ωσιν”.

²⁷⁸Cf. *Políticas*. L. III, Cap. VIII, 1279b 18-19. “...δημοκρατια δε τουναντιον οταν οι μη κεκτημενοι πληθος ουσιας αλλ’ αποροι”.

eles mesmos. Instala-se a partir daí a ‘dicotomia’ entre duas categorias: “*maioria-livre-pobreza*” e “*minoría-livre-riqueza*”.

A “democracia”, que passa do processo de formulação teórica à sua realização²⁷⁹, já em Aristóteles, costura a sua base de “poder” sem perder de vista a noção de poder econômico-social e político, ao contrário dos que pensam nas mudanças ou *revoluções* apenas no campo *político*. Ou seja, ter-se-á uma forma de governo peculiar que se constitui pela participação da *maioria*, pela proeminência da *pobreza* e em função dos interesses dos pobres; e não de toda a comunidade política.

Também, observa-se que *natureza da democracia* repousa nas noções de *pobreza* e *liberdade*. Ao se discutir o estatuto da democracia se percebe que a “*cidadania*” é um “*privilégio*”, não um “*direito*”. Neste caso para os homens livres-pobres que constituem a maioria da *cidade*. Certamente aqui reside o porque de sua natureza desviada, pois ela não dá conta de toda a “*justiça*” social, mas somente é “*justa*” para uma parte da “*comunidade política*”.

²⁷⁹Ver “Res publica, res populi”, in: GIANNOTTI, José Arthur. *Filosofia Miúda e demais aventuras*. São Paulo Brasiliense, 1985. Diz: “parece existir um *tópico* que reúne o consentimento verbal de todos nós: a realização prática e teórica da democracia”. E, introduzindo-se ao tema da “democracia”, Giannotti abre o processo de análise pela seguinte questão: “...Até que ponto os modelos antigos ainda têm serventia, até que ponto vedam o entendimento adequado do desafio moderno? Para começar de um modo bem tradicional, atentemos para a palavra “democracia”, que desde logo nos lembra a dominação do *demos*. De uma lado, dominação no sentido de *kratos*, vitória, oposta àquele poder (*arche*), que advém do simples fato de o governo estar sendo exercido pelos fundadores da cidade. Neste sentido, a democracia é a primeira expressão da vitória do exército hoplita que, no século V a.C., por todo o Mediterrâneo, se rebela contra o jugo da nobreza. De outro, reportando-nos agora ao contexto ateniense, o *demos* corresponde a uma circunscrição de pequenos proprietários fundiários, trabalhando a terra com a ajuda da família, no máximo de um escravo, a que os nobres foram obrigados a se inscrever pela reforma de Clístenes. Desse modo, o primeiro sentido de “democracia” denota a tomada de poder por parte desses proprietários, reunidos em assembleia conforme se clivam em unidades militares e produtivas, afim de deliberarem a respeito de seus próprios destinos. Essa unificação para o poder, contudo, está profundamente marcada pelo significado que a propriedade adquire na nova organização social. Primeiro, convém lembrar que o *demos* possui bens dominiais que administra e aluga: são terrenos cultiváveis, vinhedos, muitas vezes teatros e ainda *tabernae* de toda espécie” (p.88).

Portanto, podemos dizer que o critério da “maioria” tomado em si mesmo, não passa de um elemento secundário na discussão política, a não ser que se acrescente as outras qualidades: “liberdade” e “pobreza”.

O aparecimento da “*democracia*” se deu “pelo fato de os homens pensarem que, se eles eram *iguais* sob alguns aspectos, eram absolutamente *iguais*, pois supunham que, sendo todos igualmente *livres*, eles eram absolutamente *iguais*”²⁸⁰; conseqüentemente, os democratas julgando-se “iguais” pretendem participar igualmente de tudo.

Há, segundo Aristóteles, *cinco* espécies de *democracias*: a primeira espécie é a “*democracia*” “*igualitária*”; a segunda é a “*democracia*” “*censitária*”; a terceira é a democracia de “*linhagem*”; a quarta é democracia “*política*”; a última espécie é a democracia “*estridente*” ou “*demagógica*”.

Passemos à análise de cada uma em particular. A primeira espécie de democracia, segundo Aristóteles²⁸¹, “é assim denominada estritamente em função da igualdade (η λεγομενη μαλιστα κατα το ισον). Pois a *lei* (ο νομος) neste tipo de *democracia* chama *igualdade* (Ισον) a que nem os pobres devem possuir mais que os ricos (το μηδεν μαλλον υπερχειν τους απορους η τους ευπορους), e nenhum deles tenha poderes exclusivos, mas que ambos tenham iguais. Se é verdade que a liberdade (ελευθερια) existe principalmente na democracia, como admitem alguns, também sobre a igualdade (και ισοτης), assim existirá em absoluto, se todos compartilham plenamente do “governo” (“*politéia*”) igualmente. Posto que *o povo é maioria* (πλειων ο δημος), e a opinião da

²⁸⁰Cf. *Políticas*. L. V, Cap. I, 1301b

²⁸¹Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. IV, 1291b 30-38.

maioria é soberana (κυριον δε το δοξαν τοις πλειοσιν), necessariamente este [governo] deve ser uma democracia”.

Por este tipo de “democracia”, a que denomina-se “*igualitária*”, a noção de “*igualdade*” que permeia em ‘absoluto’, tirada do termo “κατα το ισον” (é empregada aqui como a oponente à “justiça social absoluta”), refere-se apenas ao campo de “Direito político”. É, sim, a “*igualdade concernente à lei*”, “ισον...ο νομος”. O que não é adequado sugerir a “igualdade de fato” em todos os sentidos. A ressalva que Aristóteles faz retira por completo esta impressão. O entendimento é que “os *pobres*”, em termos de categoria social assegurada pela idéia de “*liberdade*”, por constituírem a *maioria* não pode possuir mais poderes que os ricos, que nenhuma categoria social deve assenhorar-se do poder, ou seja, fazer-se exclusiva.

A segunda espécie de *democracia*, segundo Aristóteles, “surge quando a participação nas magistraturas (τας αρχας) depende dos “*quesitos do senso*” (απο τιμηματων), mas esses são baixos, na verdade aquele que possui deve fazer-se participar, e o que tem perdido não deve participar”²⁸².

Pelo o que se observa, esta espécie de democracia²⁸³, a que denominamos sensitária, restringe a cidadania para participação nos ofícios de governo àqueles que de certa forma estão classificados como proprietários estendendo-se até os de pequeno porte. Os que nada

²⁸²Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. IV, 1291b 39-41.

²⁸³W. D. ROSS (in: *Op. cit.*) não deixa passar despercebida esta espécie de democracia pelo fato de os magistrados serem eleitos na base de “um rendimento pouco considerável. Esta é a constituição natural de um povo de agricultores ou de pastores, a qual, de acordo com Aristóteles, constitui o melhor material em termos de democracia. A vantagem de uma tal população, e sobre a qual insiste de um modo um tanto cínico, é que estaria tão ocupada e tão dispersa que pouco mais faria que assistir raras vezes às reuniões da assembléia, no sentido de eleger os magistrados e de chamá-los a prestar contas, sendo assim levada a abandonar, voluntariamente, a direção dos seus governos aos melhores dos seus cidadãos. A seus olhos, o que faz deste regime uma boa democracia é, precisamente, a dificuldade de o ser. Num tal estado, a lei não

têm, ou devido as circunstâncias perderam, o que possuíam estão automaticamente desvencilhados da participação no governo. Portanto, fica evidente que a cidadania vista como um privilégio da “maioria”, de livres e de pobres, afunila-se mais ainda: os que não são forem destituídos de tudo, participam, e os que forem não participam.

Já a terceira espécie de *democracia* “é a que todos os *cidadãos* participam exceto os “desqualificados” (οσοι ανυπευθυνοι), e quem governa é a *lei*”²⁸⁴. Este tipo de democracia é o que se denomina como sendo “a democracia de linhagem”, ou seja, restringe-se a cidadania à pessoas de “ascendência incontestável” - aos que são “de origem estritamente nativa”²⁸⁵

A quarta espécie de *democracia* é a que *todos participam dos cargos* (το πασιν μετειναι των αρχων), a condição é ser *cidadão* (εαν μονον η πολιτης), mas quem governa é a *lei*”²⁸⁶. Esta espécie de democracia franquia à participação aos que forem cidadãos, e neste caso, por dedução, aos que forem “livres”. A ressalva - “a lei é que

sofre com a invasão dos decretos. Os melhores dirigentes do estado estão sujeitos ao controle imposto pela eleição popular” (p.263).

²⁸⁴Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. IV, 1292a 1-2.

²⁸⁵Cf. MORRALL, John B. *Aristóteles*. 2a.ed., trad. de Sérgio Duarte, Brasília, UnB, 1985. Diz: “Baseada na restrição de cidadania às pessoas de “ascendência incontestável” (isto é, de origem estritamente nativa). Essa era a prática corrente em Atenas, como podemos ver nos quesitos aos candidatos aos cargos civis mais elevados” (p.76), e cita em tópicos, assim citemos todos os quesitos, em sua evolução, observados por Aristóteles (Cf. “*Constitucion de Atenas*”, L. II, Cap.55, in : OBRAS, trad. de Francisco de P. Samaranch, Madrid, aguilar, 1986): “Assim fazem o exame perguntando primeiramente “quem é teu pai, de que *demo* é, quem é o pai de teu pai, quem é tua mãe, quem é o pai de tua mãe e de que *demo* é”. E em seguida perguntam logo “se tem parte em algum ato de culto a Apolo Paterno (ancestral) e a um Zeus do lar e onde estão estes santuários; depois, se tem túmulos e onde estão; em seguida, se trata bem a seus pais, se paga os impostos e se cumpriu o serviço militar. E após, o mesmo que pergunta diz: “chama os testemunhos para estas coisas”. Uma vez apresentado testemunhos, pergunta: “Alguém quer dizer algo contra este?” E se alguém dizer que quer acusar , se concede acusação e defesa, e no Conselho faz-se a votação com o braço levantado, e no tribula colocando pedrinhas na urna. No caso em que ninguém protestar, passa-se imediatamente à votação. Anteriormente era um só que jogava os votos, mas atualmente todos tem que lançar os votos, para que, se alguém por maldade retira aos que o acusem, podem os juízes desaprová-lo”.

²⁸⁶Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. IV, 1292a 2-4. Segundo Morrall, esta espécie é como uma “variante (da terceira), porém mais liberal em sua extensão de cidadania” (*Op. cit.*, p.76).

governa” - nos faz acreditar que realmente considera-se aqui a definição mais ampla de “cidadania”, a que de que qualquer um pode adquirir-la em sendo livre.

A última espécie de *democracia*, diz Aristóteles, “é muito idêntica às outras, mas a “*multidão*” (το πλεθος) é o *soberana* (κυριον) e não a lei (μη τον νομον); e isto ocorre quando a *supremacia se faz por decretos mas não na lei* (τα ψηφισματα κυρια η αλλα μη ο νομος). Porém isto acontece por causa dos demagogos (δια τους δημαγωγους). Já nas *democracias* conforme a lei não surge *demagogos*, mas são os melhores dos cidadãos ocupam por *proeminência* (εν προεδρια); e onde as leis não são soberanas (οπου δ’οι νομοι μη εισι κυριοι), ali mesmo surgem os demagogos. O povo converte-se em monarca (Μοναρχος γαρ ο δημοσ γινεται), a síntese que sai de muitos (συνθετος εις εκ πολλων); pois os muitos são soberanos (οι γαρ πολλοι κυριοι εισιν) não de maneira individual (εκαστος) mas todos (παντες)”²⁸⁷.

Nesta espécie de governo, onde impera a “demagogia”, pode-se esperar qualquer prática de quem estiver em exercício de poder. A persuasão cede lugar à imposição, que por sua vez impera sobre os demais com todo o seu escopo, causando os mesmos transtornos que por analogia com a tirania²⁸⁸ dar-se a entender que Aristóteles a desconsidera enquanto “constituição”. Isto se explica devido à tese imputada pelos que dizem que “uma democracia

²⁸⁷ Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. IV, 1292a 4-13. Aristóteles, ao citar Homero (*Iliada*, II, 204), que dizia: “**não ser bom o governo de vários**”, abre uma problematização em torno do que foi dito por Homero e a que tipo de democracia ele se referia. Veja a continuação: - “se acaso é desta ou quando são vários os que exercem governo à maneira de cada um, não o que não está claro” (1292a 13-15).

²⁸⁸ W. David ROSS (in: *op. cit.*) observa: “Após dois tipos intermediários, atingimos o (quinto) tipo no qual o serviço na assembléia é pago, e onde os decretos têm tendência a ser substituídos pela lei. O povo é um joguete de demagogos; os ricos são perseguidos; a autoridade dos magistrados é incerta; o artesão e o lavrador são os senhores. Este estado de coisas é próximo da tirania e, como tal, no ver de Aristóteles, dificilmente se trata, de todo, de uma constituição. Aristóteles reconhece, não apenas uma tendência histórica para as constituições passarem da forma monárquica, através da aristocracia, da oligarquia e da tirania, para a democracia, como também, a respeito desta última, para passar da forma mais moderada à sua forma mais extrema” (pp.263-264).

assim não é uma *politéia*” - e que Aristóteles ao ver a necessidade de complementação passa reiterá-la: “pois onde as leis não governam, não há *politéia*. É necessário pois que a lei governe sobre todos, e sobre cada uma das partes as magistraturas devem julgar segundo a *politéia*. De tal modo que se a democracia é uma das *politéias*, é evidente que uma *destas organizações* (η τοιαυτη καταστασις), na qual tudo se resolve por decretos (εν η ψηφισμασι παντα διοικειται), não existe democracia soberanamente (ουδε δημοκρατια κυριως); pois não se deve aceitar nenhum *decreto* (ψηφισμα) como *universal* (καθολου)”²⁸⁹ ..

Aristóteles não negativou a existência da quinta espécie de *democracia*, apenas evidenciou a *natureza* e os demais caracteres da mesma, que afunilam no ‘operar via decretos’; mas isto não a descaracteriza enquanto forma de governo. É tão claro que ele parte da idéia de que ela para decretar deve ter sobre ela mesma alguma norma geral que lhe dê a ‘alcunha’ de um tipo de “*politéia*”, dentre as “*espécies de democracias*”.

Pelo exposto até aqui, podemos fazer a seguinte indagação, que o problema se funda pelo questionamento - quem deve governar soberanamente: as leis? os homens? a soberania está em quem? As controvérsias anteriores de certa forma abrem caminho para nós, as boas leis, se possível, e os bons homens; quando convier tê-los em um só momento - as boas leis e os bons homens - já não estaremos tratando de uma forma de governo desviada, mas absolutamente justa.

Quando “todos” têm parte no governo, ou alguns, mas que o direito de participação está ao alcance de todos os membros que são livres e pobres da *cidade*, pode-se confirmar a existência de uma democracia em seu pleno sentido, pois as leis governam soberanamente.

²⁸⁹Cf. *Políticas*. L. IV, Cap.IV, 1292a 30-37.

Ainda que seja o caso de os “desqualificados” não poderem participar, e no entanto desfrutam do “gozar-livre” (σχολαζειν), também temos a democracia; alguns artificios para equilíbrio sempre vão surgir: paga-se aos pobres um soldo incentivando-se com isto a participação política, enquanto aos ricos não se cobra taxa pela não participação política visando desincentivá-los; o que acaba por gerar o descaso com a própria forma de governo democrática, perdendo-se a credibilidade e espírito cívico que a participação política requer de cada um.

2.2.2 - A Oligarquia²⁹⁰

O termo “oligarquia” (ολιγαρχια), virtualmente, expressa o sentido de governo voltado ao interesse da “minoría”. No momento em que o *interesse* da categoria “minoritária” se impõe como absoluto na “cidade” (πολις) se inocula o germe da corrupção na “politéia”. A partir deste momento pode-se acompanhar o advento da “oligarquia”, pois, ao contrário da “democracia”, prepondera a força do poder das “honras” e das “riquezas”.

Teórico-cronologicamente, observa-se em Aristóteles²⁹¹, que a “oligarquia” é uma forma de governo “*corrupta*” originada da “*aristocracia*”, forma de governo justa, e tem por *fim* os “*interesses dos ricos*”. O descompasso e a suplantação do “interesse comum” pelo “interesse particular” é a degeneração da *aristocracia* e nascimento da *oligarquia*. E a

²⁹⁰Ver TEOFRASTO. “Os Caracteres”. XXVI: Oligarquia, in. *BOLETIM N° 25* (Nova Série), Org. e Trad. por Daisi MALHADAS e Haiganuch SARIAN, Rev. do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas N° 6, Curso de Grego n° 1, USP, São Paulo, 1978.: “Pode-se entender por oligarquia uma certa ambição que aspira ao poder e à riqueza” (1, p.139). Para Platão, “oligarquia é a forma em que os governantes são escolhidos mediante o critério de qualificação pelos bens possuídos, pois os ricos são menos numerosos que os pobres” (Diógenes Laértios. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. L. III, 82., trad. de Mário da Gama Kury, Brasília, UnB, 1988).

²⁹¹Cf. *Políticas*. L. III, Cap. VII, 1279b 5: “...ολιγαρχια δε αριστοκρατιας,-”. E ainda (7-8): “...η δ’ ολιγαρχια προς το των ευπορων,-”.

causa desse descompasso, onde reside? Qual é a razão para o emergir da *oligarquia*? Qual é mesmo o eixo da discussão? Qual é o sentido de *justo* empregado pelo regime *oligáquico*?

Temos a abertura possível para se levantar a abordagem sobre a oligarquia. No primeiro momento, pela analogia entre oligarquia e democracia, temos um princípio de “*justiça*” (το δικαιοσ) que vai ser delimitado pela “conveniência” e à sombra da “*riqueza*”, contrário ao da democracia sob óptica da pobreza. Senão vejamos.

Para os adeptos da oligarquia, segundo Aristóteles, “o *justo* é o *desigual*, de fato é, porém não a todos mas aos *desiguais*” (analogia inversa, os adeptos da democracia “opinam que o *justo* é o *igual*, e é, porém não a todos mas aos *iguais*”)²⁹². Antes de tudo, é nesta idéia de que *justo* está no termo *desigual*, que por sinal é a essência da *oligarquia*, que deve ser discutida a tipologia da mesma e o porque das suas sublevações.

Duas dificuldades surgem daí, quanto ao juízo dos oligarcas sobre o conceito de justiça. A primeira dificuldade está em se definir como deve ser tratada a desigualdade e a quem se deve denominar desigual? (O que entre os democratas pelo conceito de justiça da *igualdade* entre os *iguais*, a quem deve ser denominado igual? a respeito deste ponto já tratamos, rapidamente, anteriormente). A segunda está em mostrar o *fim* que os dois lados almejam atingir. Mas ambos são problemas a ser tratados nas corrupções. No momento, contentemo-nos com o escopo já esboçado, anteriormente, que parte da idéia de que uma “comunidade perfeita”, ou seja, “justa” se constitui em função do “bem comum” e é uma “síntese de pessoas diferentes”. Eis o cerne da questão.

²⁹²Cf. *Políticas*.L. III, Cap. IX, 1280a 11-13: “...Οιον δοκει ισον το δικαιοσ ειναι, και εστιν, αλλ’ου πασιν αλλα τοι ισοις; και το ανισον δοκει δικαιοσ ειναι, και γαρ εστιν, αλλ’ ου πασιν αλλα τοις ανισοις”.

Os oligarcas sob o pretexto de se considerarem desiguais, segundo Aristóteles,²⁹³ “a partir de um ponto preciso, a exemplo a riqueza, julgam ser desiguais em tudo, os [democratas] se são iguais segundo algum ponto preciso, exemplo na liberdade, querem ser iguais absolutamente”. A *causa* (το αιτιον) da controvérsia é que “o juízo é feito em função deles mesmos” (περι αυτων η κρισις), e por ser assim, diz Aristóteles, em geral, “julgam de acordo com conveniências (κριται περι των οικειων)”²⁹⁴.

Consequentemente, se deduz que “a justiça está apenas para alguns”²⁹⁵. O que implica em dizer que entre os oligarcas, se eles se consideram que são desiguais de algum modo, visto que a desigualdade de *riqueza* é o parâmetro, assim também passam a pleitear a idéia de que podem ser desiguais em tudo’. Já os democratas por pensarem que de algum modo são iguais, por ser a *liberdade* o paradigma, consideram-se, portanto, que são iguais em tudo.

Constata-se a ocorrência de uma substituição entre os termos “justiça absoluta” e “justiça relativa”. Dentre os dois lados, *riqueza* e *pobreza*, o parâmetro de *justiça* é o “justo conveniente” e não o “justo retamente”. Qual deva ser a medida para reparar estas controvérsias?

A “justiça” que referimos nas entrelinhas está evidente quando a Aristóteles faz a seguinte reiteração em torno da “cidade” ideal. “Por conseguinte, para *pessoas iguais* (ομοιοις), o *bom* (το καλον) e o *justo* (το δικαιοιν) consiste em ter o que lhes cabe (εν τω [εν] μερει), isto é que tenham partes *igual* (ισον) e *semelhante* (ομοιοιν); pois o não *igual* (το δε μη ισον) para os *iguais* (τοις ισοις) e o não *semelhante* (και το μη ομοιοιν) para

²⁹³Cf. *Políticas*. L. III, Cap. IX, 1280a 22-24: “...Ωστ επει το δικαιοιν τισι,-”.

²⁹⁴Cf. *Políticas*. L. III, Cap. IX, 1280a 14-16.

os *semelhantes* (τοις ομοιοις) é contra a *natureza* (παρα φυσιν), e nada do que seja contrário à natureza é bom (ουδεν δε των παρα φυσιν καλον). Por isto sempre que alguém for melhor que outro em *virtude* (κατ'αρετην) e em *capacidade* (κατα δυναμιν) para realizar as melhores ações (την πρακτικην των αριστων), será bom seguir-lhe (καλον ακολουθειν) e justo obedecer-lhe (τουτω πειθεσθαι δικαιον). Mas é necessário possuir não apenas *virtude* (ου μονον αρετην) mas também *capacidade* (δυναμιν) para executar a ação (καθ'ην εσται πρακτικος)²⁹⁶.

Pelo quadro teórico-conceitual, fica bastante claro, ao retomarmos a discussão em torno da *oligarquia*, que desde o seu nascimento: “Uma oligarquia nasce, ao contrário da democracia, devido a se pensar que os que são desiguais em um ponto devem ser absolutamente desiguais, visto que são desiguais na riqueza, pensam ser desiguais em tudo”²⁹⁷; até o momento em que se passa à sua classificação, que verá em seguida, a oligarquia enquanto forma de governo não perdeu sua característica anterior de governo da *minoría*, em se tratando de *quantidade*, mas juntou a esta pelo termo *qualidade* a noção de *riqueza*. Afunilando desta maneira a sua própria natureza e fim: governo de poucos constituídos pelos ricos e necessariamente em função de seus “interesses”.

É possível agora vislumbrar a hierarquização histórico-conceitual de Aristóteles acerca da oligarquia a partir de agora. A “*oligarquia*”, segundo Aristóteles²⁹⁸ - dentre as “*politéias desviadas*” - “vem logo posterior à tirania” (esta é a mais perversa e está mais

²⁹⁵Cf. *Políticas*. Idem., 1280a 17.

²⁹⁶Cf. *Políticas*. L. VII, Cap., III, 1325b 7-14.

²⁹⁷Cf. *Políticas*. L. V, Cap. I, 1301a 31-33: “...ολιγαρχια δε εκ του ανισους εν τι οντας ολωσ ειναι ανισους υπολαμβανειν; κατ'ουσιαν γαρ ανισοι οντες, απλωσ ανισοι υπολαμβανουσιν ειναι;”

²⁹⁸Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. II, 1289b 3: “...δευτερον δε την ολιγαρχιαν-”.

distante da *politéia*). Para Aristóteles, o fato de a *oligarquia* existir entre as formas de governo que são absolutamente “defeituosas” (εξημαρτημενας), não fica bem dizer que “a oligarquia” seja *melhor* que uma ou outra, mas *menos* “*perversa*” (ηττον δε φαυλην)”²⁹⁹. Analiticamente, Aristóteles considera que “as formas oligárquicas são *mais estridentes e despóticas* (συντονωτερας και δεσπολικωτερας)”³⁰⁰

Definitivamente, podemos dizer que, segundo Aristóteles³⁰¹, a “oligarquia se dá quando os que exercem os poderes (οι κυριοι) do governo (της πολιτειας) são os que têm fortunas (τας ουσιας)”. Na oligarquia, o “interesse comum” cede lugar ao “interesse de alguns”, da “minoría”, de “poucos” (ολιγους), ou seja, dos “oligarcas”. Também que seu advento nas cidades (πολεσις) relaciona-se diretamente à “minoría” por ser detentora das riquezas. O que implica em ser a riqueza a característica básica da forma de governo oligárquica. Portanto, a “oligarquia” é a forma de governo em que os ricos exercem o poder e controlam a soberania da cidade (πολις) em função de seus próprios interesses. Restritivamente, “existe uma *oligarquia* quando os *ricos* e os *bem-nascidos* (πλουσιοι ευγενεστεροι) são poucos (ολιγοι) e exercem a soberania (κυριοι)”³⁰².

A tipologia da oligarquia se dá, principalmente, como se fosse para legitimar uma hierarquia social viciada. O conceito utilizado em oposição ao de “δημου” (refere-se à “categoria do povo”: os lavradores = οι γεωργοι, o [homem] das *técnicas* = το περι τας τεχνας, o *feirante* que se ocupa como a venda e a compra = το αγοραιον το πρερι ωνην και πρασιν διατριβον, o *marinheiro* = το περι την θαλατταν, o guerreiro = το μεν

²⁹⁹Cf. *Políticas*. Idem., 1289b 9-11.

³⁰⁰Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. III, 1290a 27-28.

³⁰¹Cf. *Políticas*. L. III, Cap. VIII, 1279b 17-18.

πολεμικον, o financeiro = το δε χρηματιστικον, o barqueiro = το δε ποθμευτικον, e o pescador = το δ'αλιευτικον, - também, o braçal = το χερνητικον, e o que tem pequena fortuna = το μικραν εχον ουσιαν, visto não ser possível gozar-ócio (μη δυνασθαι σχολαζειν) - e alguma outra espécie da “massa” = ετερον πληθος ειδος”) é o de “των γνωρων” (referente à “categoria dos notáveis”: os que destacam-se “pela riqueza, pela nobreza, pela virtude, pela educação e por outras características determinadas conforme as suas diferenças”)³⁰³.

Existem quatro espécies de “oligarquia”, segundo Aristóteles: a primeira é a oligarquia “sensitória”, a segunda é a oligarquia “aristocrática”, a terceira é a oligarquia de “sucessão paterna” e, por último, a “oligarquia de tipo dinastia”.

A primeira oligarquia que, segundo Aristóteles³⁰⁴, chamamos censitária consiste em se limitar o acesso às magistraturas pelo critério de elevação do quesito de valores em fortunas, impedindo-se com esta medida a participação de quem possuir pouco ou nada. O valor é alto que nem não se pode adquirir o direito em participar se não se possuir grandes riquezas, o que exclui os pobres logo de imediato.

A segunda espécie de oligarquia que se caracteriza pelo acesso às magistraturas ou cargos de governo se efetua pela escolha de pessoas de alta qualificação pelos seus bens possuídos. Os próprios magistrados escolhem os seus substitutos entre eles³⁰⁵

³⁰²Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. IV, 1290b 19-20

³⁰³Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. IV, 1291b 17-30.

³⁰⁴Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. V, 1292a 39/1292b 41: “...εν μεν το απο τιμηματων ειναι τας αρχας τηλικουτων ωστε τους μη μετεχειν, πλειους οντας, εξεινται δε τω κτωμενω μετεχειν της πολιτειας,-”.

³⁰⁵ Cf. *Aristóteles*. L. IV, Cap. V, 1292a 39/b 10.

A terceira espécie de oligarquia é aquela na qual o filho sucede ao pai na sua função³⁰⁶

1) - “as funções de governo devem ser preenchidas segundo o critério de qualificação pelos bens possuídos, em níveis tão altos que os pobres, apesar de serem a maioria, não participam do governo” .

2) - “outra forma é aquela em que as funções são preenchidas entre as classes da mais alta qualificação pelos bens possuídos, e os próprios altos funcionários escolhem novos pares no caso de vacância (...) o fazem entre os ocupantes de um determinado setor, o procedimento é oligárquico”.

3) - “há outra variedade de oligarquia quando um filho sucede ao pai na função³⁰⁷”;

4) - “quando existe um sistema hereditário [dinastia] acima citado e os magistrados governam em vez da lei”³⁰⁸.

Percebe-se que nas “oligarquias” ocorre o contrário das “democracias”, “onde todos participam de tudo”³⁰⁹. Pela correlação entre *oligarquia-democracia* entre os termos *democracia* (*demo* + *cracia*, literalmente, significa *poder do povo*) e *oligarquia* (*oligo* + *arquia*, literalmente, significa *governo da minoria*) mais, principalmente, também, entre os termos *quantidade* e *qualidade* (*maioria* ou *minoria* e *pobreza* ou *riqueza*), respectivamente.

306

307

³⁰⁸ Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. V, 1292a 39/b 10

³⁰⁹ Cf. *Políticas*. L. VII, Cap. IX, 1328b 33.

As formas oligárquicas, segundo Aristóteles, “são as mais estridentes e despóticas (συντονωτερας και δεσποτικωτερας)”³¹⁰. O que quer dizer tudo isso? É evidente que dentre os homens livres nem todos participam do exercício das magistraturas; vai depender muito da forma de governo vigente. Mas tomar como princípio o critério de “riqueza” é observar como se fosse o fundamental a “quantidade”. A supremacia da “quantidade” sobre as “qualidades” limita a prática da cidadania. Aristóteles considera como “qualidades” da *pólis* a liberdade, a fortuna, a educação, e a nobreza, e como “quantidades” a supremacia numérica da maioria³¹¹.

A oligarquia vai surgir por exclusão da cidadania. Aristóteles não concorda que a cidadania se limite a esses parâmetros. Quando se tenta delimitar quem deve ou não possuir o poder da cidadee se a multidão, se os ricos, se os homens bons, se o que é melhor que todos os outros ou um tirano - todas essas situações ou soluções parecem, conforme Aristóteles, conduzir a incomodidades (δυσκολιαν)³¹².

Não se resolve o problema colocando uma dessas alternativas como fundamental. É como se buscasse um absoluto em pedaços e não por inteiro. O que seria impossível, pois, ou percebemos o todo em suas partes ou as partes no seu todo - o que dá no mesmo; mas nunca perceberíamos um todo numa parte concebida como separada desse todo, ou um todo separado de suas partes. O que queremos dizer com isso, é que uma cidade não pode excluir as suas partes. Se isso acontece a cidade vive a mais sombria e ocultada corrupção. Assim a “oligarquia” ou declara de uma vez por todas que tipo de cidadania deve existir e que função deve exercer, ou faz exclusão, como se vê agora.

³¹⁰ Cf. *Políticas*. IV, Cap. III, 1290a 27-28

³¹¹ Cf. *Políticas*. 1296b.

A primeira espécie de oligarquia, segundo Aristóteles, “se evidencia quando as magistraturas dependem “*de requisitos de valor*” (τιμηματων) e esses são *muito altos* (τηλικουτων) que os pobres (απορους) não participam mesmo sendo *maioria* (πλειους)”³¹³. Esta espécie de *oligarquia* prestigia todos aqueles que têm ou adquirem os “requisitos de valores” (τω κτωμενω), restando pouca esperança aos que nada têm.

A segunda espécie de oligarquia só se define quando “as magistraturas (αι αρχαι) se fundam “*nas grandes posses de valores*” (τιμηματων μακρων) e os próprios *possuidores* (αυτοι) elegem os magistrados na falta deles - porém, quando elegem entre todos eles o regime, parece ser mais aristocrático, mas quando elegem entre alguns já determinados, é oligárquico”³¹⁴.

Nesta segunda espécie de oligarquia, Aristóteles observa a distinção do caráter do governo pelo processo de eleição. Esse caráter pode ser aristocrático se a eleição for feita entre a minoria que é constituída por oligarcas; ou oligárquico se entre alguns dos escolhidos antecipadamente houver oligarcas. A rigidez da forma é tão catalizadora que mesmo o princípio anterior, segundo o qual participa somente os que possuem grandes aquisições, não funciona. Porque, mesmo dentre todos os que satisfazem os quesitos, não se escolhem os magistrados mas somente se escolhe dentre alguns já escolhidos. Quando isto ocorre é sinal que a corrupção da constituição está no seu mais alto grau. A desvalorização e a desmedida parece ser tudo e está em tudo. O “vício” (ενδεεις) passa a ocupar o lugar da “virtude” (της αρετης) e da “prudência” (της φρονησεως).

³¹²Cf. *Políticas*. 1281a 11-14

³¹³Cf. *Políticas*. L. [1292a 39-41]

³¹⁴Cf. *Políticas*. 1292b 1-4]

A terceira espécie de oligarquia é aquela em que o filho (παῖς) sucede ao pai (πατήρ) na magistratura³¹⁵.

A quarta espécie vai se chamar de *dinastia*³¹⁶, porque se funda no direito de sucessão. Ou seja, o filho sucede ao pai (παῖς – πατήρ). Portanto, segundo Aristóteles, “os governantes (ἀρχοντες) é que governam (ἀρχη) e não a lei (ὁ νομος)”³¹⁷.

Aristóteles compara essa última espécie de *oligarquia* com a *tiranía-hereditária* - generalato que existe entre as monarquias - e com a *tiranía do povo* (πληθος) entre as democracias³¹⁸.

Portanto se conclui que nas oligarquias nem todas as partes do povo (μερη του δημου) participam da cidadania e nem todos os cidadãos (πολιτους) exercem magistratura (ἀρχην). Podemos dizer, também, que existe um termo comum em quase todos os tipos de oligarquia: essa característica é a da eleição (αἵρεσεως) dos magistrados. Vamos deixar em suspensão esse termo comum, a eleição, para tratarmos dela noutra ocasião.

Passemos agora a falar sobre a oligarquia. Quanto à primeira definição que expusemos no quadro, se vê que a “oligarquia” se dá quando os que exercem (εχοντες) os poderes (οι κυριοι) da politéia são os que têm fortuna (τας ουσιας)”³¹⁹. Depois da *tiranía*, que é a pior das formas de governo degeneradas, segundo Aristóteles, temos “a *oligarquia*” [L. IV, Cap. II, 1289b 3]. Isto é, se percorrermos do que é pior ao que é menos ruim, podemos dizer que esta forma de governo é um mal menor.

³¹⁵Cf. *Políticas*. 1292b 4-5.

³¹⁶Cf. *Políticas*. 1292b 10

³¹⁷Cf. *Políticas*. 1292b 5-7.

³¹⁸Cf. *Políticas*. 1292b 7-9

³¹⁹CF. III, Cap. VIII, 1279b 17-18

2.2.3 - A Tirania³²⁰

A definição de “*tirania*” está vinculada ao conceito de poder indefinido, absoluto. Quando a persuasão cede lugar à imposição ou à violência na “*pólis*” temos nascimento do germe do poder tirânico. Por isso o poder tirânico se define como um ‘artefato’ instituído à margem da legalidade.

A “*tirania*” (τυραννις), segundo Aristóteles, é uma *forma de governo* (πολιτεια) “*corrupta*” que sucedeu cronologicamente a “*realeza*”³²¹. O “*tirano*” (τυραννος) é um “*déspota absoluto*”, usurpador do poder constituído, e pode ser um *monarca*, rei, senhor, mas as qualidades atribuídas a todas as modalidades de tiranos são sempre as mesmas: opressivo, injusto, cruel, tirânico, por ser violento o exercício do seu poder.

³²⁰O leitor que se põe a interpretar o propósito de Aristóteles sobre a tirania, segundo Alain PETIT, “L’Analyse Aristotélicienne de la Tyrannie” (in: AUBENQUE, Pierre [org.]. *ARISTOTE POLITIQUE. Etude sur la Politique d’Aristote*. Paris, P. U. F., 1993) passa de surpresa a surpresa: descobre que ela não é, estritamente, uma constituição, ou se se quiser, que sua natureza constitucional é problemática, como se nela, o exercício do poder ameaçasse sempre exceder a ordem que manifesta toda πολιτεια (Ver *Pol.*, IV, II, 1289b 2-3; *Pol.*, IV, VIII, 1293b 29). Fica-se na perplexidade quando se avisa que esta mesma tirania pode, também, ser preservada nos termos da política (...). Mas nosso leitor não tem o termo de seu espanto; pois o Estagirita não limita seu estudo sobre esta forma de exercício de poder “monárquico” que é a tirania (Ver. *Pol.*, III, VII, 1279b 4-6; III, VIII, 1279 16-17; III, XIV, 1285a 26-27; IV, X, 1295a 19-22); ele estende de fato os múltiplos aspectos da “*crypto-tyrannie*”: o que, em outras constituições, é análogo à tirania “*stricto sensu*”, ele a prefigura, e lhe dá mesmo nascimento (p.73-74). Alain PETIT apresenta duas maneiras de se observar a tirania, em Aristóteles, diz: “a tirania é muito mais e muito menos que uma constituição: muito menos no que ela representa o limite da política, o ponto extremo onde a cidadania se dissolve, onde o exercício do poder não pode receber unção de uma forma qualquer de justiça. Única via que pode abrir à análise, que marcaria a emergência de uma doutrina do poder puro, independente de toda solicitação de um fim coletivo. Mas Aristóteles não toma esta via - e não poderia tomar - por esta razão que a seus olhos importa mais que a dominação, sempre ameaçada de abismar-se em indeterminação [uma tirania que é a monarquia em sentido indeterminado, aoritos], quando ela perde de vista a relação propriamente política entre os membros da comunidade. O inverso é que faz da tirania uma reveladora da degradação desta relação no sentido das constituições que a precedem na marcha contra a injustiça perfeita. De fato, ela é muito mais que uma constituição: ela manifesta *explicitement* a propensão inerente às constituições as menos perfeitas, propensão em subir aos extremos. Assim da própria tirania a política deve saber discernir a tirania, tudo o que, sob os olhos da constitucionalidade, representa a absolutização de uma facção, se afasta de mais em mais da mediação da lei” (p.74). O trabalho de Alain PETIT encerra “duas perplexidades”: a primeira, é o reconhecimento do título de constituição política; a segunda, é a incompreensibilidade de uma preservação de politéia que é, pelo próprio Aristóteles, a pior (p.76). Mas, segundo a sua leitura, “o que está em questão não é a justificação da tirania, mas sua inteligibilidade” (p.79). O enigma só fica esclarecido pela sua análise de alargamento e estreitamento da realeza, da oligarquia e democracia por correlação com a tirania enquanto esfera do poder soberano (p.88-89) e, pela idéia de que a política corrige a tirania para transformar insensivelmente os atos de poder do tirano (p.90).

Por definição, “a *tiranía* é uma monarquia *em prol do interesse do monarca*”³²². Mesmo sendo considerada uma espécie de governo *legal*, ela se coloca como “a mais distante das formas *rectas* e a *pior* das *corrupções*”³²³. Ela “exerce um *poder despótico* (δεσποτική) sobre a comunidade política (της πολιτικής κοινωνίας)”³²⁴. O poder que ela exerce, tiranicamente, é salvaguardado por “*mercenário*” (ξενικόν)³²⁵. Geralmente os tiranos “governam sem o consentimento dos súditos” (οι δ’ ακοντων αρχουσιν) “e usam a *milícia*” (την φυλακήν) não para defender “mas contra os cidadãos”³²⁶.

Podemos enumerar, basicamente, *três* espécies de *tiranía*: a que existe entre os povos *Bárbaros*, a que existiu entre os *antigos Helenos* e a mais tirânica, a *antístrofe* da “*pan-realeza*”. Todas elas têm as suas peculiaridades; todavia, ao contrário das “realezas justas”, as *tiranias* são tidas como nocivas, pois não visam à “utilidade” pública dos regimes, o tirano, por distinção, é um monarca que se faz pela usurpação de poder.

Aristóteles ao estudar, paralelamente, a *realeza*, fizera de maneira analítica a distinção de duas espécies de *tiranía*. Isto “devido ao fato de a natureza (την δυναμιν) delas mesmas recuperar, de alguma maneira, também a *realeza*, porque ambas exercem suas *autoridades* (τας αρχας) conforme a *lei* (το κατα νομον), ou seja, entre os *bárbaros* “*uns*” **são eleitos** (αιρουνται) monarcas autocráticos (αυτοκρατορας μοναρχους), outrora, também, entre os *antigos Helenos* (εν τοις αρχαιοις Ελλησιν), existiam alguns

³²¹Cf. *Políticas*. L. III, Cap. VII, 1279b 5; L. IV, Cap. II, 1289a 28-30.

³²²Cf. *Políticas*. L. III, Cap. VII, 1279b 6-7.: “... εστι μοναρχια προς το συμφερον το του μοναρχουντος”.

³²³Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. II, 1289b 2-3.

³²⁴Cf. *Políticas*. L. III, Cap. VIII, 1279b 16-17.

³²⁵Cf. *Políticas*. L. III, Cap. XIV, 1285a 26-27.

³²⁶Cf. *Políticas*. Idem., 1285a 27-29.

monarcas desse tipo (εγγινοντο τινες μοναρχοι τον τροπον τουτον), os que se chamam *aisymnetas* (αισυμνητας), mas existem algumas diferanças entre essas formas, visto que eram *raelezas* (βασιλικαι) pela conformidade com a *lei* (το κατα νομον) e *reinar* com *consentimentos* (και δια το μοναρχειν εκοντων), por outro lado, eram *tiránicas* (τυραννικαι) por governar (αρχειν) despoticamente (το δεσποτικως) como bem entendem (κατα την αυτων γνωμην). A terceira espécie de *tirania* (τριτον δε ειδος τυραννιδος), que parece ser a *tirania* na sua forma absoluta (ηπερ μαλιστα'ειναι δοκει τυραννις), é a 'antístrofe' da *pan-realeza* (τη παμβασιλεια). Pois é necessariamente uma *tirania* desse gênero a *monarquia* que governa sem responsabilidade (ητις ανυπευθυνοσ αρχει) sobre os que são *iguais* (των ομοιων) ou *melhores em tudo* (και βελτιωνων παντων) em vista do interesse que lhe é conveniente (προς το σφετερον αυτης συμφερον), mas não em prol dos governados (αλλα μη προς το των αρχομενων). Precisamente por isso *involuntário* (ακουσιος), pois nenhum [homem] livre é *voluntário* para suportar esse tipo de *governo* (ουθεισ γαρ εκων υπομενει των ελευθερων την τοιαυτην αρχην)³²⁷.

³²⁷ Cf. *Políticas*. L. IV, Cap. X, 1295a 7-23. Observar a seguinte passagem, já citada neste trabalho, concernente à *segunda e terceira* espécie de *realeza*: Eis a primeira observação, in: *Políticas*. L. III, Cap. XIV, 1285a 16-29: "Existe, juntamente com esta, uma outra espécie de *monarquia*, como as *realezas* existentes *entre alguns povos bárbaros* (ενιοις εισι βασιλειαι των βαρβαρων). O *poder* (την δυναμιν) que todas elas possuem aproxima-se aos das tiranias, mas elas são *conforme a lei* (κατα νομον) e *hereditárias* ou *de linhagem* (και πατριαι). A causa dessa aceitação, de se ter um governo propenso à tirania, é porque *os bárbaros têm caracteres naturalmente mais servis que os Helenos* (το δουλικωτεροι ειναι τα ηθη φυσει οι μεν βαρβαροι των Ελληνων), também os [povos] ao redor da Ásia são [mais servis] que os [povos] em torno da Europa (οι δε περι την Ασιαν των περι την Ευρωπηην), suportam um *governo despótico* (υπομενουσι την δεσποτικην αρχην) sem ter indignação (ουδεν δυσχεραινοντες). Portanto, elas são *tiránicas*, mas são *estáveis* (ασφαλεισ) em função da *hereditariiedade* (δια το πατριαι) e de acordo com a *lei* (κατα νομον). E, pela mesma razão, a *sua guarda é real e não tiránica* (η φυλακη δε βασιλικη και ου τυραννικη); posto que são os cidadãos em armas que *guarnecem os reis* (οι γαρ πολιται φυλαττουσιν οπλοις τουσ βασιλεισ), enquanto os *tiranos* são [guarnecidos] pelos estrangeiros ou mercenários (τουσ δε τυραννουσ ξενικον): aqueles, por conseguinte, [governam] de acordo com a lei e consentimento [de seus súditos] (κατα νομον και εκοντων), estes, por sua vez, governam sem consentimento (οι δ'ακοντων αρχουσιν), assim, aqueles

Podemos destacar como características peculiares das tiranias a não ocorrência de eleição, a usurpação da liberdade e do poder dos cidadãos, o governar sem consentimento e, principalmente, o fato de possuir em seu seio uma milícia composta por mercenários que fica sempre em prontidão para perseguir os que não suportam o fardo sem hesitação. Isto vai ficar mais claro quando tratarmos das *sedições e revoluções das politéias*.

têm [uma guarda] de cidadãos (ὡσθ' οἱ μὲν παρα τῶν πολιτῶν), estes certamente têm a guarda contra os cidadãos (οἱ δ' ἐπὶ τοὺς πολίτας ἔχουσι τὴν φυλακὴν)". A segunda e última observação, in: *Políticas*. L. III, Cap. XIV, 1285a 30/1285b 3.: "Mas há uma outra [espécie], a que existia entre os *antigos Helenos*, e que a chamavam *aisymnetas* (οὗς καλοῦσιν αἰσυμνητάς). Em termos gerais, consistia em uma *tiranía eletiva* (εἰπεῖν αἰρετὴ τυραννίς), e diferenciava-se da *realeza bárbara* (διαφερούσα δὲ τῆς βαρβαρικῆς) não pela sua *não conformidade com a lei* (οὐ τῶ μὴ κατὰ νόμον) mas somente *por não ser hereditária* (ἀλλὰ τῶ μὴ πατριὸς εἶναι μόνον). Alguns deles *conduziam* (Ἦρχον) *esse poder* (τὴν ἀρχὴν ταυτὴν) *ao largo da vida* (διὰ βίου), enquanto outros *até um certo tempo determinado* (οἱ δὲ μέχρι τινῶν ὀρισμένων χρόνων) ou *de alguma actividade* (ἡ πράξεων), assim como os [habitantes] de Mitilene *elegeram* (εἰλοντο) *Pittacos* contra os exilados (πρὸς τοὺς φυγάδας) que tinham à frente Antimenides e o poeta *Alcaios*. Pois Alcaios põe em evidência, em um dos seus *cânticos escólios* (ἐν τῶν σκολίων μέλων) que eles elegeram Pittacos como tirano (ὅτι τυραννὸν εἰλοντο τὸν Πιττακόν); donde sua censura: "ao *malnascido* (τὸν κακοπατριδαν) Pittacos fizeram *tirano* (τυραννὸν) da cidade (πόλιος) *desamargurada* (ἀχολῶ) e *infeliz* (βαρυδαίμονος) prodigando-lhe altos louvores (μεγ' ἐπαινεύτες ἀολλεες)". Estas [formas de monarquia], por conseguinte, ou são (εἰσι τε) ou foram (καὶ ἦσαν), por ser despóticas (διὰ μὲν τὸ δεσποτικαὶ εἶναι), tirânicas (τυραννικαὶ), mas por causa da *escolha* e do *consentimento* [dos súditos] (διὰ δὲ τὸ αἰρεταὶ καὶ ἔκοντων) são *realezas* (βασιλικάι)".

CAPÍTULO 3

AS MUDANÇAS E PRESERVAÇÕES DAS “POLITÉIAS”

1 - Definição, Origem, Causa, Natureza e Fim

1.1 - Definição³²⁸

Aristóteles pensou a “revolução”? O que é a “revolução”? Aristóteles não fez essa pergunta, no entanto respondeu como ocorre a revolução, como é causada, tanto no geral quanto no particular. Deve ser objetivo de quem se debruça sobre a noção de “revolução” estudá-la em seus princípios, não em si mesma mas nas suas causas e finalidades. Isto é o que fez Aristóteles quando analisava as formas de governo e as mudanças ocorridas nelas e nas cidades.

Segundo Aristóteles, “as revoluções (αι μεταβολαι) podem ocorrer de duas maneiras: na primeira maneira, quando vão contra a *politéia* vigente, a fim de mudarem (μεταστησωσιν) da estabelecida (εκ της καθεστηκυιας) para outra, por exemplo, da *democracia* para *oligarquia* ou para uma *democracia* da *oligarquia*, ou destas para a “*politéia*” e para *aristocracia*, ou para estas de maneira inversa; já na segunda maneira não vão contra a “*politéia*” vigente, mas preferem a própria “*instituição*” (καταστασιν), porque

³²⁸A palavra “metabolé” (“μεταβολη”) está sendo usada intencionalmente para enunciar a idéia de “mudança” ou “transformação” que acontece também de maneira “súbita”. Esta pode significar um estágio de “colapso”, tal qual o que encontramos em Heródoto (*História*, op. cit., L. I, 74) quando este se refere possivelmente a um ‘eclipse solar total’, que ocorreu no momento de um combate travado entre os *lídios* e os *medos* numa guerra de cinco anos: “...o dia subitamente transformou-se em noite” (p.42). E, não somente para implicar mudanças de caráter ‘rotineiro’ ou ‘periódicas’, como pensam alguns modernos. A idéia de “revolução”, implicitamente, vem acompanhada da idéia de mudança que suplanta costumes, crenças, e, inclusive, relações jurídicas entre os homens, produz alterações nas esferas social, política e econômica, e, não somente se dá em relação à composição da estrutura governamental, política. O que pode servir para controvérsias é o fato de se afirmar ou não a existência de uma mudança em sentido radical, tal qual a que encontramos na modernidade. Resta saber se, entre os gregos clássicos, a partir das revoluções surgiu alguma *sociedade nova*.

a desejam sob o controle deles mesmos, por exemplo, a oligarquia ou a monarquia; e ainda segundo o mais ou o menos (περι του μαλλοον και ηττον), por exemplo, uma oligarquia existente para uma mais oligárquica ou para menos, de uma democracia existente para uma mais democrática ou para outra menos, e ocorre da mesma maneira para as politéias restantes, seja para se sobrepor (επιταθωσιν) seja para se amenizar (ανεθωσιν); também para mudar (κινησαι) determinada parte da “politéia”, por exemplo, estabelecer (καταστησαι) ou suprimir (ανελειν) determinada “autoridade” (αρχην), como na Lacedemônia, dizem alguns, que Lisandro empreendera abolir a realeza (καταλυσαι την βασιλειαν) e o rei Pausânias o “eforato” (την εφορειαν), em Epidamo também a “politéia” foi modificada em parte, instituíram um Conselho (βουλην) no lugar dos “filarcos” (τω φυλαρχων)-”³²⁹.

Deste modo, também, podemos retirar duas conclusões: a primeira é que uma “revolução” nem sempre se define pela noção de suplantação total (instalação de uma ordem, totalmente nova) nem tampouco uma “revolução” é apenas processo de “restauração” de uma ordem dada (correção e conservação). Existe já em Aristóteles a idéia de “revolução” que pode ter dupla função, podendo tanto instalar um novo regime político, dependendo das disposições daqueles que fazem a “revolução”, quanto gerar situações novas pela troca efetuada no corpo do governante. A partir de uma revolução pode-se endurecer ou amenizar o regime. O que implica em dizer que existe uma idéia de evolução, de “melhoria”, de aprimoramento e não somente uma idéia estática, ou instalação do novo ou o retorno do velho, nem somente a restauração. Pode existir a idéia de “revolução” e a idéia de ‘continuidade’, concomitantemente, ou seja, faz-se a revolução e continua-se no governo. A arte está no aprimoramento político, e por que não?

Portanto, a noção de “revolução” (“μεταβολη”), para Aristóteles, designa o movimento de uma forma de governo para outra. Movimento que pode ser entendido sob a

³²⁹ Cf. *Políticas*. L. V, Cap. I, 1301b 6-23.

noção de processo “*cíclico*” (mudança regular) e processo “*não-cíclico*” (mudança irregular). No primeiro, a “*politéia*” estabelecida vai se transformar numa outra forma subsequente, numa escala de evolução previsível. No segundo, a “*politéia*” se transforma aleatoriamente, implicando sempre a idéia de descontinuidade, podendo transformar-se num extremo ou apenas retomando algo esquecido, o que torna seu resultado imprevisível. O mais interessante é não se ter um estatuto ou modelo de revolução, o que a torna movimento de paixões.

1.2 - Origem

A “*discórdia*” ou “*revolução*” (στρασις) tem a sua raiz nos sentimentos próprios do homem, quando entram em processo de disputa de interesses na “*cidade*” ou “*comunidade política*”. Os interesses em contradição provocam aprofundamento das “*desigualdades*” e, por sua vez, o acirramento das lutas. Por isso se diz que o “*motor*” das “*revoluções*” é o próprio destacar-se das “*desigualdades*” (ανισοις) provocadas pelos homens. A partir da vontade de superação das disparidades, segundo Aristóteles³³⁰, é que o postulado da “*igualdade absoluta*” que, também, por sua vez gera “*discórdias*”, vai se assentar. Os extremos nesses dois casos, a desigualdade e a igualdade, provocam sedições nas relações entre os homens livres³³¹ que compõem a cidade em função da participação ou não do governo.

É possível notar que a idéia de movimento sedicioso é provocada por uma causa que tem uma outra como oponente e que está na mesma esfera de classificação dos regimes. Aristóteles, passa uma primeira idéia de que a igualdade e a desigualdade representam duas categorias sociais: a dos pobres e a dos ricos. O movimento de reparação pode se dar

³³⁰ Cf. *Políticas*. L. I, Cap. I, 1301b 26-27 e 1301b 31-33: “το ἴσον ζητούντες στασιαζουσιν”.

³³¹ “Platão acreditava que a lei da degeneração envolvia a degeneração moral. A degeneração política, de qualquer modo, a seu ver, provém principalmente da degeneração moral (e falta de conhecimento); e a degeneração moral, por seu turno, se deve principalmente à degeneração racial” (in: POPPER, Karl R.. *A Sociedade e seus inimigos*. t.1, 3a.ed.. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1987. p.34.

quando uma categoria cresce em detrimento da outra. Impõe-se a ambos os lados a necessidade de ‘reparação’ daquilo que se alega ter perdido pela supremacia de uma sobre a outra.

Finalmente, dizemos que as mudanças que ocorrem nas formas de governo são originadas dos sentimentos de discórdia, causados pela negação do verdadeiro sentido de justiça, entre os que se denominam *livres* e *iguais* contra os que se denominam *desiguais*. Em geral, as “revoluções” são movimentos que ameaçam a estabilidade e garantia do sistema atual de governo, com a substituição da conexão *bem-comum* (pela qual todos compartilham da soberania e se submetem às leis, independentemente, de ter ou não riquezas) pela conexão *bem-particular* (pela qual apenas parte da comunidade compartilha da soberania legitimando-se, por assim dizer, a diferenciação do ‘status social’ em relação à riqueza e pobreza). Fortalece o espírito sedicioso culminando com o advento de outra *politéia*. O que é *comum a todos* passa a ser *comum em parte*, seja em função de uma parcela *minoritária* seja *majoritária* e substitui a essência de uma pela de outra, sempre num grau menor em se tratando de qualidade. O que é considerado “*reto*” (το ὀρθόν), equivalente a “*igual*” (ἰσῶς), pelo critério de *justiça absoluta*, passa a ter outra medida. Isto é notório.

Causa³³², Natureza e Fim

A convicção de Aristóteles, de que a revolução econômica tivera papel importante na deterioração da vida política grega, aparece outra vez no fato de haver adotado o critério de distribuição do poder econômico para distinguir entre os diversos tipos de regimes *maus*

³³²Ver sobre a causa da “*revolução*” o trabalho de Gianfranco Pasquino (in: *Op. cit.*). “O debate sobre as causas da Revolução é vasto e confuso. É preciso, antes de tudo, distinguir entre causas primárias e causas secundárias, isto é, entre as condições fundamentalmente necessárias para que surja a ocasião revolucionária e os “aceleradores” que fazem deflagrar a Revolução. Ao considerar as causas primárias, Aristóteles põe a origem do impulso revolucionário no desejo ou no sentimento dos homens de serem iguais, ou então na convicção de serem diferentes e superiores e, não obstante, serem tratados de modo desvantajoso, de conseguirem menos que o devido, independentemente do fato de tais desejos e convicções serem justificados ou não” (p.1124).

- entre os *bons*, a riqueza, embora importante, vem bem depois do mérito ético como critério de diferenciação. Assim, a oligarquia, apesar do nome, é definida por Aristóteles como um regime político manipulado em benefício dos ricos; a democracia, também apesar do nome, é o governo no interesse dos pobres. O fato de que, pela natureza das coisas, os ricos são em geral poucos e os pobres muitos, é irrelevante. O que importa é a força econômica motivadora subjacente a cada um desses tipos de governo.

Aristóteles sustenta que ambos os tipos de mau governo mostram sua fraqueza por meio de suas concepções incorretas de justiça (deve-se notar que omite qualquer consideração da tirania, pois essa é evidentemente má por si mesma, e não faz qualquer tentativa de realizar a justiça política). A democracia considera a justiça como sendo a igualdade pura e simples, conferida pelo nascimento livre; a oligarquia compreende que isso é inadequado mas supõe que a desigualdade é questão de maior ou menor grau de riqueza econômica. Aristóteles argumenta que ambas deixam de lado a qualidade de desenvolvimento ético que é o verdadeiro objetivo da associação política, assim como o da amizade.

De maneira geral, podemos dizer que as “politéias”, em Aristóteles, se transformam não somente em função de mudanças econômicas (aumento do número de ricos e diminuição do número de pobres, diminuição do número de ricos e aumento do número dos pobres), nem tampouco em função de resultados de guerras (conquistas de novos territórios e populações, submissão a vencedores que conquistam a Cidade)³³³, mas sobretudo pela decadência moral e política que afeta a “cidade”. É aí que se encontram as causas verdadeiras das corrupções nas “politéias”.

³³³ Segundo CHAUI, Marilena (in: *Op.cit.*), “Os regimes políticos se transformam em decorrência de mudanças econômicas - aumento do número de ricos e diminuição do número de pobres, diminuição do número de ricos e aumento do número dos pobres - e de resultados de guerras - conquistas de novos territórios e populações, submissão a vencedores que conquistam a cidade” (p.384).

Em cada uma das *politéias* temos um *caráter* bastante peculiar, por exemplo, como se disse antes, a natureza da monarquia repousa na noção singular de “*virtude proeminente*”, assim, se esta se perder ou se alargar, fará com que surja uma outra peculiaridade, em função sempre das “*virtudes proeminentes*”; este processo suplanta uma forma justa por outra justa. Ambas estarão fundadas no “bem comum”. E a finalidade, para se efetuar a mudança, é a participação de um número maior de dirigentes no governo, pois elas já estão justamente voltadas para o interesse de toda a comunidade. As formas de governo são instituídas pelos homens em conformidade com a justiça e igualdade proporcionalmente, ou no seu contrário, como temos no caso da *democracia* ou da *oligarquia*.

A diferença entre natureza de um governo e o seu princípio está no fato de que a natureza do governo é o que o faz ser como é, e seu princípio é o que o faz agir. A primeira constitui sua estrutura particular e, o segundo é o resultado das paixões humanas que o movimentam³³⁴. Cada revolução tem a sua finalidade quer se trate de alterar a natureza do governo, de rearticular seus princípios, quer se trate de minimizar, legitimar ou igualar. Para Aristóteles, todas as formas de governo mudam mais freqüentemente para as formas opostas que para as afins, e a mesma observação se aplica igualmente às outras mudanças”. Para ele Sócrates não aceitava tal idéia de que há movimento previsível e imprevisível. Por exemplo, Sócrates, falando sobre a tirania, segundo Aristóteles, não diz se ela é passível de mudança ou não. Se a tirania for passível de mudança qual é a causa? Para que forma ela muda? A razão de seu silêncio, retoma Aristóteles³³⁵, não seria fácil dizer, pois a mudança é *irregular*, já que a tirania deve reverter-se para a primeira e mais perfeita forma de governo?

A “*revolução*” pode alternar o governo ou alterá-lo completamente³³⁶, distingue ou iguala categorias sociais quanto à participação no poder, mantém ou gera novas diretrizes,

³³⁴ Segundo Montesquieu (*Op. cit.*, Parte I, L. III, Cap. I, p.49).

³³⁵ Cf. *Políticas*. L. II, Cap.

³³⁶ Cf. *Políticas*. L. V, Cap. X, 1311a

novos valores e, pode manter o conceito de *justiça* ou engendrar um novo conceito dependendo da ênfase de justiça social, peculiar à natureza de cada forma de governo. Não existe a idéia de um modelo de revolução em Aristóteles³³⁷

³³⁷ A “revolução” entre os modernos significa não um objeto de curiosidade mas “o tempo do *começo* ou do *recomeço*” (Hannah Harendt, citada por LEFORT, Claude. *Pensando o Político. Ensaio sobre democracia, revolução e liberdade* trad. de Eliana M. Souza. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1991. p.63). À noção de “revolução” associa-se, também, a noção de “restauração”; esta, por sua vez, vem acompanhada pelos dois princípios: o de “conservação” e o de “correção” (ver: BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. trad. Renato de Assumpção Faria, et. ali.. Brasília, UnB, 1982. p.60-61). Pode-se observar que o rompimento com uma estrutura não supõe necessariamente a sua destruição por completo, pelo contrário, gera-se uma estrutura diferente a partir de elementos oriundos da velha estrutura. Pode-se levar a cabo a mudança sem a pretensão de se decompor todo o corpo social e político, com finalidade de se criar uma nova ordem social a partir de elementos originais da sociedade. É sempre uma questão para se refletir a relação de “interação entre os acontecimentos e as tendências”, e, ainda, entre as “estruturas da vida cotidiana”. Neste sentido, Peter BURKE (in: *A Escrita da História. Novas Perspectivas*. São Paulo, Brasiliense, 1992) formula a seguinte questão, cito: “Até que ponto, por que meios e durante que período a Revolução Francesa ou a Revolução Russa (por exemplo) penetraram na vida cotidiana dos diferentes grupos sociais, até que ponto e com que sucesso eles resistiram?” (. p.25).

Não é fácil tratar a idéia de *revolução*, em Aristóteles, mas também não é impossível. O problema está em se evitarem arbitrariedades metodológicas. Deve-se “propor um método que não comporte alguma arbitrariedade”³³⁸. E assim se evitaria dizer que “...referente à época clássica, que os Gregos fazem a guerra mais não a pensam”³³⁹.

2 - Revoluções nas “Politéias” Retas

O tema das “revoluções” e das “preservações” é costurado por Aristóteles com constante intermediação do sentimento de “justiça” que cada forma traz internamente à sua organização. A idéia de “estabilidade”³⁴⁰ é a chave para entendermos as reflexões de

³³⁸ Cf. Annick CHARLES-SAGET, “*GUERRE ET NATURE. Etude sur le sens du Pólemos chez Aristote*” (in: *ARISTOTE POLITIQUE. Etude sur la Politique d’Aristote. op.cit.*), p.94.

³³⁹ Cf. Idem., *op. cit.*, p.93. A crítica pode servir a Gianfranco Pasquino (in: BOBBIO, Norberto [org.] *Dicionário de Política. et. al.*, 4a.ed., Brasília, UnB, 1992), quando ele diz que “o conceito de **Revolução**, tal como é apresentado em nossa definição, apareceu bastante recentemente. Era, de fato, desconhecido dos grandes filósofos gregos Platão e Aristóteles, segundo os quais a sucessão das várias formas de Governo se baseava em certas seqüências cíclicas e envolvia essencialmente mudanças na composição da classe governante e não alterações fundamentais, nem mesmo nas esferas social e econômica. Embora Aristóteles tivesse perfeita consciência da oposição que existia entre os interesses dos ricos e os dos pobres, jamais chegou a conceber e afirmar a possibilidade de uma convulsão capaz de instaurar a idade de ouro da liberdade ou de constituir um avanço decisivo na história das relações políticas entre homens organizados em comunidades”. Também, “é igualmente desconhecido entre os escritores da época romana que, como Políbio e Tácito, mais se interessaram pela análise comparada das mudanças rápidas e violentas que respeitam só às autoridades políticas, não envolvem as massas, não abalam as relações sócio-econômicas e correspondem, portanto, à designação de golpe de Estado. (...) Também para os pensadores políticos da Itália renascentista era desconhecido o conceito de **Revolução**, tal como se entende modernamente, e não é de se admirar, pois, que Maquiavel, o mais agudo de todos, se ligava essencialmente aos clássicos latinos, alheios ao hábito e compreensão desse tipo de transformações políticas. A palavra **Revolução** foi criada exatamente na Renascença, numa referência ao lento, regular e cíclico movimento das estrelas, como que a indicar que as mudanças políticas não se podem apartar de “leis” universais e implícitas. É no século XVII que a palavra vem a ser usada como termo propriamente político, para indicar o retorno a um estado antecedente de coisas, a uma ordem preestabelecida que foi perturbada; a **Revolução** inglesa de 1688-1689 representa, com efeito, o fim de um longo período, também marcado pela guerra civil, e a restauração da monarquia. E, é, além disso, significativo que a **Revolução** americana e até mesmo a Francesa, no início, não fossem concebidas pelos autores como algo original e inédito, mas como retorno a um estado de coisas justo e ordenado, que havia sido perturbado pelos excessos, pelos abusos e pelo desgoverno das autoridades políticas, e que devia ser restaurado, quer se tratasse de eliminar as exorbitâncias do Governo colonial inglês, quer se devesse moderar o exercício despótico do poder da monarquia borbônica. (...) É justamente durante a **Revolução** Francesa que se verifica uma mudança decisiva no significado do conceito de **Revolução**, mudança aliás já implica nas formulas

³⁴⁰ Cf. BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo. op. cit.*, p.62.

Aristóteles acerca do “*bom governo*”, em se tratando das três formas justas, monarquia, aristocracia e “*politéia*”; já que o que permite distinguir o *bom governo* do *mau governo* é o seu existir em função do bem comum e qualquer descompasso pode provocar o fim de sua estabilidade. Quais as causas das *revoluções e preservações* das três “*politéias*”?

2.1 - A Monarquia³⁴¹

A *monarquia* ou *realeza* é a forma de governo, segundo Aristóteles, menos exposta à ruína por causas externas, “*causas exógenas*” (ἐξ αὐτῶν ὅτε δ’ ἐξῶθεν)³⁴², ela “*tem durabilidade longa*”. No entanto, Aristóteles observa, que elas na maioria das vezes arruinam-se devido a uma causa interna, “*endógena*” (ἐξ αὐτῆς). Há *duas* maneiras para que as realezas possam se arruinar.³⁴³: uma é a “*sedição*” provocada pelos membros da própria realeza³⁴⁴, a outra se dá devido à maneira tirânica de administrar do rei³⁴⁵.

Assim, desde que se defina a *monarquia* como “*um governo sobre súditos concorde, e com soberania sobre matérias importantes, mas em conformidade com a lei*”³⁴⁶, a partir do momento em que o monarca ultrajar esses dois sentidos de sua existência, poderes

³⁴¹ A *Monarquia*, etimologicamente, é o governo de *um*: a *realeza* e a *tiranía* são respectivamente formas justas e desviadas. Segundo Montesquieu (*Op. cit.*, Parte I, L. VIII, Cap. VI), “...as monarquias corrompem-se quando se suprimem pouco a pouco as prerrogativas dos corpos ou os privilégios das cidades. No primeiro caso, caminha-se para o despotismo de todos; no segundo, para o despotismo de um só. (...) A monarquia arruína-se quando um príncipe crê que mostra mais seu poderio transformando a ordem das coisas do que a seguindo, quando suprime as funções naturais de uns para outorgá-las arbitrariamente a outros, e quando aprecia mais seus caprichos que suas vontades. A monarquia arruína-se quando o príncipe, relacionado tudo unicamente a si, chama Estado à sua capital, capital à sua corte, e corte à sua única pessoa. Enfim, ela se arruína-se quando um príncipe desconhece sua autoridade, sua situação, o amor de seus súditos, e quando não percebe que o monarca deve julgar-se em segurança, como um déspota deve crer-se em perigo.” (p.124)

Diz, Montesquieu: “Para que o governo monárquico ou despótico se mantenha ou se sustente não é necessária muita probidade. A força da lei, no primeiro, o braço do príncipe sempre levantado, no segundo, tudo regulamenta ou contém. Mas, num Estado popular, é preciso uma força a mais: a *Virtude*” (Parte I, L. III, Cap. III, p.49).

³⁴² Cf. *Políticas*. L. Cap. VII, 1307b 19-24; Cap. X, 1312b 38.

³⁴³ Cf. *Políticas*. L V, Cap. X, 1312b 39. “...ἐξ αὐτῆς”.

³⁴⁴ Cf. *Políticas*. L. V, Cap. X, 1312b 40/1313a 1.

³⁴⁵ Cf. *Políticas*. L. V, Cap. X, 1313a 1-3.

³⁴⁶ Cf. *Políticas*. L. V, Cap. X, 1312b 5-8

limitados e soberania da lei, será colocada em xeque a sua durabilidade. Acrescentam-se outras características que levam à dissolução da realeza, tais como, a “*sucessão*”, quando se trata de uma “realeza hereditária”, porque “o sucessor geralmente se torna desprezível”, e também pelo aparecimento de “muitos homens que têm [virtudes] semelhantes, mas nenhum se destaca em grandeza e valor para o *cargo*”³⁴⁷.

Aristóteles, ao comparar a realeza com a tirania, observa que a realeza, quando os súditos não concordam com a permanência da investidura real, ela não existe, e o mesmo não acontece com a tirania, ou seja, ela permanece mesmo contra a vontade dos súditos. Por quê? Porque os tiranos gozam de poderes junto aos súditos mais que os indicados aqui, ou porque os tiranos detêm o controle das armas contra os súditos. Resumidamente se diz que a realeza sofre revolução quando os dissidentes internos tomam corpo para substituir o rei, quando os reis ultrapassam os seus limites, ultrajando a lei e os seus súditos.

Para Aristóteles³⁴⁸, a “preservação da saúde” das *realezas* ou *monarquias* depende da disposição para a atenuação de seus poderes. Devem-se “limitar os seus poderes”, porque terão mais durabilidade, serão “menos despóticas” e “mais igualitárias”, e terão “menos inveja” de seus governados. Estes são os artificios para se preservarem as monarquias e não mais.

O monarca com poderes ilimitados, contrariando o espírito da *lei*, priva seus súditos do convívio esperado (o rei é uma espécie de “bom chefe”, mantém amizade, confiabilidade), cai em desgraça e, não tendo arte para se recompor, arruína-se transformando-se noutra forma de governo.

Por este caminho pretendeu-se mostrar que a queda da realeza, de maneira geral e específica, se dá pela perda, primeiro, dos caracteres definidores de sua *natureza*, e,

³⁴⁷ Cf. *Políticas*. L. V, Cap. X, 1313a 6-8.

³⁴⁸ Cf. *Políticas*. L. V, Cap. XI, 1313a 21-33.

segundo, pelo seu afastamento da *finalidade* a que se destina quando fora instituída, ou seja, quando houve a eleição do governo real. O passo seguinte foi o de ordenar as características que constituem a tessitura da realeza para mostrar que a sua saúde deve ser reparada pela medicação certa. E assim pudemos encontrar os raciocínios de Aristóteles sobre a salvaguarda das mesmas.

A “injustiça” mais freqüente é a *insolência*, de cunho pessoal. O ataque ao *monarca* pelos *súditos* é justificado na relação que o monarca mantém, já desviada, de lesar seus súditos, deflagrando práticas de *injustiças*, *temor* e *desdém*³⁴⁹. Pelo que se disse anteriormente, a monarquia raramente é destruída por causas *exógenas*, e é portanto duradoura na maioria das vezes; a sua destruição tem origem nela mesma, isto é, pelas causas *endógenas*. O processo de suplantação da realeza inicia pela superação do conceito de “melhor”. A partir do momento em que surge um número significativo de candidatos ao título de “melhor”, coloca-se em jogoo a existência da realeza e a sua superação. Surge daí a aristocracia, quando se consegue transformá-la sem que sejam usadas outras vias. Do contrário, temos fortes indícios de que uma tirania é que surge, pela arrogância e pelas dificuldades de aceitação do monarca.

2.2 - A Aristocracia³⁵⁰

As *aristocracias*, também, sofrem “*revoluções*” tanto pelas “*causas internas*” quanto pelas “*causas externas*” (ἐξ αὐτῶν ὅτε δ’ ἐξ ὠθεῖν)³⁵¹ Encontramos, basicamente, seis

³⁴⁹ Cf. *Políticas*. L.

³⁵⁰ Segundo Montesquieu (*Do Espírito das Leis*. op. cit., Parte I, L. VIII, Cap. V), “a aristocracia se corrompe quando o poder dos nobres torna-se arbitrário: não mais pode haver virtude nos que governam nem nos que são governados. (...) Extrema corrupção existe quando os nobres tornam-se hereditários e quase não podem ter moderação. Se são em pequeno número, seu poder é maior mas sua segurança diminui; se são em maior número, seu poder é menor, e sua segurança, maior: de maneira que seu poder vai crescendo e a segurança diminuindo, até o déspota, em cuja cabeça está o excesso do poder e do perigo” (p. 123).

³⁵¹ Cf. *Políticas*. L. V, Cap. VII, 1307b 19-24.

causas de revoluções das *aristocracias*, segundo Aristóteles³⁵². “As sedições” (αι στασεις) nascem pelas seguintes razões: a primeira é o fato de se restringirem as “honras” à minoria; a segunda é o “desprestígio” de pessoas de grande destaque em combate; a terceira é a que “exclui” os “homens valentes” de terem parte nas “honras”; a quarta é a que deixa alguns “oligarcas” *pobres* e outros *ricos*; a quinta causa é fruto do ato de instigação à revolta por parte de uma grande personalidade; e, finalmente, temos a mais importante de todas, que é a corrupção do sentido de *justiça*.

Assim, no primeiro caso, temos “revoluções” na *aristocracia*³⁵³, quando apenas “a minoria participa das honras”. Isto pode acontecer não somente nas *aristocracias* mas também nas “*oligarquias*”, porque, segundo Aristóteles, “a *aristocracia* também é de alguma maneira uma *oligarquia*. Em ambas, de fato, os *governantes* são *poucos*, certamente não por causa destas “minorias” (e é por causa disso que se opina que a *aristocracia* é uma *oligarquia*). Mas as “*revoluções*” se enquadram nesse aspecto, necessariamente, quando uma “*multidão*” (τι πληθος) “*se constituir de homens prudentes*” (των πεφρονηματισμενων) de modo igualmente pela “virtude”, por exemplo, na Lacedemônia

³⁵² Cf. *Políticas*. L. V, Cap. VII, 1306b 22/1307a 5: temos seis causas, digamos assim, cinco de modalidade específica: a primeira causa está no fato de tomar parte das “honras” (τιμων) apenas a minoria (το ολιγους); a segunda causa está no fato de que alguns que “foram grandes combatentes” e em nada inferiores pela sua virtude (μηθενος ηττους κατ’αρετην) estão “sob domínio dos que são dotados das honras de dignidades” (υπο των εντιμοτερων); a terceira causa reside no fato de alguns “homens de qualidade valente” (ανδρωδης τις) não tomarem parte das honras (των τιμων); a quarta causa encontramos-la no fato de que alguns ‘oligarcas’ se tornam completamente pobres enquanto outros tornam-se ricos (ετι οταν οι μεν απορωσι λιαν οι δ’ευπορωσι); a quinta causa de revolução é a causada por “alguém que já é grande e capaz de ser ainda maior” (ετι εαν τις μεγας η και δυναμενος ετι μειζων ειναι); e, a sexta causa, que pode ser observada pela passagem, 1307a 5-40, está em destaque, posto que, segundo Aristóteles, ela é uma espécie de causa das causas de “revoluções”, e que leva às *corrupções* (παρεκβασιν) tanto das “*politéias*” quanto das *aristocracias* e se encontra nas mesmas *politéias*, é o sentido de “*justiça*” (του δικαιου). Esta é a que mais provoca “sedições” ou “revoluções”, em ambas as formas de governo (*aristocracia* e *politéia*); porque o “princípio” (referente ao ato que as instituiu pela *mesclagem* de elementos) “não está bem mesclado” (αρχη γαρ το μη μεμιχθαι καλως) tanto para a “*politéia*” - articulada pela participação de duas categorias sociais: o “*δημον*” e a “*ολιγαρχιαν*” (*pobreza e riqueza*), quanto para a “*aristocracia*” - formada com esta base (*pobreza e riqueza*) e mais a “*virtude*” (que deve ser a essência dos “*aristoi*”, dos “*melhores*”).

³⁵³ Cf. *Políticas*. L. V, Cap. VII, 1306b 22-23.

os chamados “**partheniai**³⁵⁴” - eram filhos dos **iguais**³⁵⁵ -, os que descobertos ao se “insubordinarem” (ους φωρασαντες επιβουλευσαντας) foram enviados para colonizar Tarantos³⁵⁶.

³⁵⁴ Quer dizer ‘aqueles que descendem das virgens’, ou “os filhos das donzelas”. Em *Esparta*, segundo Pierre PELLEGRIN (in: ARISTOTE. *Les Politiques*. trad. par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990), “os “*Iguais*” eram os cidadãos em sentido pleno, nascidos de pai e mãe cidadãos e tinham suficientemente bens [‘patrimônio’] para participar dos repastos em comum. As “parthianianas” são crianças ilegítimas. Há muitas versões na Antigüidade: crianças de mulheres espartanas adúlteras durante a ausência de seus esposos na época da guerra de Messénia [antiga região do Peloponeso], ou crianças surgidas de relações ilegítimas entre gente jovens durante esta guerra pelas razões demográficas, ou crianças de cidadãos privados de seus direitos cívicos por causa de negligência na época desta mesma guerra. As “parthianianas” reivindicavam a plena cidadania” (Nota 3, pp.368-9). Ver mais sobre o caso das “parthianianas” a nota de Jean AUBONNET (in: ARISTOTE. *Politique*. trad. par Jean Aubonnet. Paris, Belles Lettres, 1989): “os *Iguais* (“parecidos”), pouco numerosos, eram em Esparta filhos de “cidadãos em parte inteira”, gozavam de todas as vantagens de direito da cidade e viviam teoricamente em pé de igualdade entre eles. Como as “parthianianas” eram filhas de *Iguais*, no dizer de Aristóteles, elas poderiam pretender querer tanto quanto os outros. Sobre as “parthianianas”, que eram de fato filhas “υπομειονες” (“*capitis deminuti*”), existem muitas outras versões sobre sua origem” (Nota 8, tome II, pp.186-7). Na tradução brasileira de Mário KURY (in: ARISTÓTELES. *Política*. 2a.ed., Brasília, UnB, 1988), refere-se aos “lacedemônios nascidos durante a primeira guerra messênica, de uniões efêmeras entre moças lacedemônias e jovens soldados também lacedemônios que deixavam momentaneamente a frente de batalha, no intuito de impedir que faltassem cidadãos à Lacedemônia; desprezados por seus compatriotas eles passaram a conspirar, mas sua ação foi detectada e eles fugiram, indo estabelecer-se na costa oriental da Itália, onde fundaram Taras (a atual Táranto) em 707 a.C” (p.298).

³⁵⁵ Segundo Fustel de COULANGES (in: *A cidade Antiga*. 1975), “Apenas os **Iguais** tinham a plenitude dos direitos civis, apenas eles formavam o que em Esparta se chamava de povo, isto é, o corpo político. Dessa classe saíam, por eleição, os 27 senadores. Entrar para o Senado chamava-se, na língua oficial de Esparta, obter o **prêmio da virtude** (Aristóteles, II, 6, 15). Não sabemos o que se necessitaria em mérito, nascimento, riqueza para constituir essa **virtude**. Vemos logo não ser suficiente o nascimento, pois havia pelo menos um arremedo de eleição. Aristóteles (Pol., II, 6, 18) qualifica de pueridade essa forma de eleição; podemos ainda acreditar como a riqueza devia ter muita importância numa cidade “que tinha no mais alto grau o amor ao dinheiro e onde tudo permitia aos ricos” (Aristóteles, Pol., II, 6, 5; V, 6, 7) (p.274). Favorecida por esse governo a desigualdade ia aumentando cada vez mais. A guerra do Peloponeso e as expedições à Ásia tinham feito afluir o dinheiro para Esparta, mas este espalhara-se de maneira muito desigual e apenas enriquecera mais ainda os já ricos. Ao mesmo tempo, desapareceu a pequena propriedade. O número de proprietários, que eram ainda mil no tempo de Aristóteles, estava, um século mais tarde, reduzido apenas a cem (Plutarco, **Ágis**, 5). A terra era propriedade de poucos, ao mesmo tempo que não havia nem indústria nem comércio para oferecer ao pobre algum trabalho, e os ricos faziam cultivar os seus imensos domínios por escravos. De um lado estava a pequena minoria que tudo possuía; do outro, a grande massa que nada tinha. Plutarco, na vida de Ágis e na de Cleômenes, descreve-nos a sociedade espartana; no quadro que nos oferece dessa sociedade, vê-se ali o amor desregrado pela riqueza, colocando-a acima de tudo; em alguns, o luxo, a indolência, o desejo de aumentarem indefinidamente o seu patrimônio; além destes, nada mais que a turba miserável, indigente, sem direitos políticos, sem qualquer importância na cidade, invejosa, odienta; e semelhante estado social condenava ao desejo de revoluções” (p.275). “Quando a oligarquia levou as coisas aos últimos limites do possível, tornou-se necessário uma revolução, e que a democracia, contida e reprimida por tanto tempo, rompesse finalmente os seus diques. Supõe-se também que, depois de tão longa compressão, a democracia não devia limitar-se a reformas políticas, mas ir imediatamente ao encontro das reformas sociais”. (p.275). “O pequeno número de espartanos de nascimento (não mais de setecentos, incluindo mesmo neste número todas as classes) e o enfraquecimento dos *caracteres*, consequência da longa opressão, foram a causa de que o sinal das alterações não partisse das classes inferiores, mas de um rei. Ágis tentou realizar essa inevitável

As “sedições” tomam corpo de “revolução” e podem se desenvolver mas não significa que sairão vitoriosas em todas as suas estratégias. Isto pode ser observado pelo exposto acima, que elas sejam articuladas com a finalidade de destruir o modelo de “comunidade” vigente não se pode negar; mas também nem sempre conseguem realizar seus objetivos. No caso em tela, o exemplo dado por Aristóteles é típico de uma “contra-revolução”, tal qual conhecemos na nossa contemporaneidade.

A segunda causa de “sedição” é denominada em função do “desprestígio” ou “não se concederem honras”, segundo Aristóteles³⁵⁷, às “pessoas de grande destaque em combatentes” (ατιμαζονται μεγαλοι οντες). Para exemplo deste tipo de “desprestígio”,

revolução, empregando os meios legais, o que aumentou as dificuldades da empresa. Apresentou ao Senado, isto é, aos próprios ricos, dois projetos de lei visando à abolição das dívidas e à distribuição das terras. Não deve surpreender-nos o fato de o Senado não haver rejeitado suas propostas, porque Ágis provavelmente tomara suas precauções, no sentido de sua aceitação. Mas, uma vez votadas as leis, deviam ser postas em execução; ora, reformas dessa natureza são sempre de tal modo difíceis de cumprir que fazem fracassar os mais ousados. Ágis, amarrado pela resistência dos éforos, viu-se constrangido a sair da legalidade; destituiu esses magistrados e, por sua própria vontade, nomeou outros; depois armou seus correligionários e estabeleceu, durante um ano, regime de terror. Durante esse tempo aplicou a lei sobre as dívidas e queimou na praça pública todos os títulos de crédito. Mas não teve tempo para distribuir as terras. Não se sabe se Ágis hesitou a esse respeito, assustado pelo arrojo de sua própria obra, ou antes se a oligarquia espalhou contra ele acusações hábeis, porque sabemos ao certo apenas que o povo se desligou de seus compromissos para com ele, provocando assim a sua queda. Os éforos degolaram-no e o governo aristocrático restabeleceu-se”. (p.276-277). “Cleômenes retomou os projetos de Ágis, mas com maior habilidade e menos escrúpulos. Começou por massacrar os éforos, suprimiu ousadamente essa magistratura, odiosa aos reis e ao partido popular, e proscreeu os ricos. depois desse golpe de estado, fez a revolução, decretou a distribuição das terras, e concedeu o direito de cidadania a quatro mil lacônios. (...) O rei era, na verdade, senhor absoluto; nenhuma autoridade lhe fazia frente; reinava à moda dos tiranos que dominavam então a maioria das cidades, e o povo de Esparta, satisfeito por ter obtido terras, parecia importar-se muito pouco com as liberdades políticas. Essa situação não durou muito tempo. Cleômenes quis estender o regime democrático a todo Peloponeso, onde Arato, precisamente nessa época, trabalhava para estabelecer um regime de liberdade e de prudente aristocracia. Em todas as cidades o partido popular agitou-se em nome de Cleômenes, esperando conseguir, como em Esparta, a abolição de dívidas e a distribuição de terras. Essa imprevista insurreição das classes inferiores obrigou Arato a alterar todos os seus planos; julgando contar com a Macedônia, cujo rei Antígono Dóson tinha por política combater por toda parte os tiranos e o partido popular, e pediu sua intervenção no Peloponeso. Antígono e os aqueus venceram Cleômenes em Selásia. A democracia espartana foi derrubada uma vez mais e os macedônios restabeleceram ali o antigo governo (222 a.C.)”. (p.276)

³⁵⁶ Cf. *Políticas*. L. V, Cap. VII, 1306b

³⁵⁷ Cf. *Políticas*. L. V, Cap. VII, 1306b 31-33.

Aristóteles cita o caso de “Lisandro”³⁵⁸ remetendo-se “aos feitos” realizados por este aos seus *reis*.

A terceira causa de “sedição”, que parece se aproximar da segunda, tem uma base totalmente distinta daquela, é a que “não deixa um “homem-viril” (ανδρωδης) ter parte nas “honrarias”, por exemplo, como aconteceu com Cinádon, sob o reino de Agesilaos, que dirigiu uma insurreição (συστησας επιθεσις χοντρα) contra os espartanos”³⁵⁹. Aristóteles, ao destacar Cinádon pelo seu caráter parece dar ênfase ao grau e estilo de discriminação e o que este tipo de discriminação pode provocar. Por isso dizemos que ela é uma espécie de causa que pode até se aproximar da segunda, mas que a mesma tem uma base diferente, porque se faz pela exclusão dada à opção sexual das personalidades.

A quarta causa de sedição é a que destitui alguns das suas riquezas e deixa outros mais ricos. Diz Aristóteles, “ela acontece quando alguns oligarcas empobrecem completamente (ετι οταν οι απορωσι λιαν) e enriquecem outros (οι δ’ ευπορωσιν)”³⁶⁰.

³⁵⁸ Cf. *Políticas*. L. V, Cap. VII, 1306b 33. Em Atenas, pelo rei Pausânias (II), em 403; e mais tarde, na Jônia, pelo rei Agesilaos que tinha acima de tudo ajudado à ascende-lo a rei (*Nota 10*, in: AUBONNET, p.187). O desprestígio de Lisandros deu-se de duas maneiras: na primeira ao assumir posição secundária no governo de Pausânias após tê-lo ajudado a conquistar Atenas (403 a.C); no segundo, por ter suas pretensões frustradas pelo rei Agesilaos ao ajudar o mesmo a subir ao trono, quando estava em expedição na Ásia Menor (396 a.C). Lisandros foi general de Esparta!

³⁵⁹ Cf. *Políticas*. L. V, Cap. VII, 1306b 34-36. Sobre o Cinádon, segundo GAFFIOT, F. (in: *DITIONNAIRE LATIN FRANÇAIS*. Paris, Hachette, 1934: 49 ed., publicada em Turin/Itália, 1995), “cinaedus” (subst. masc): “aquele que tem paixões contra a natureza”; (adj.): “debochado, efeminado” (p.306). O episódio é mencionado por Xenofón, *Helênicas*, L. III, Cap. III: “a conspiração foi descoberta e Cinádon foi executado” (ver: *Nota 311* de KURY, *op.cit.*, p.298). Segundo Isidro Pereira S. J (in: *Dicionário de Grego-Português e Português-Grego*. 7a.ed., Braga/Portugal, 1990) “κιναδος” (s.neutro): “raposo”, “homem astuto” (p.320). Segundo COULANGES (*op. cit.*), “Em 397, uma conspiração quase derrubou o governo oligárquico. Certo Cinadon, que não pertencia à classe dos Iguais, era o chefe dos conjurados. Quando queria conseguir adeptos, levava-os à praça pública e mandava-os contar os cidadãos; incluindo-se ali os reis, os éforos e os senadores. Chegavam a contar pouco mais ou menos o número de setenta. Cinadon dizia-lhes então: Ésses são os nossos inimigos; todos os outros que enchem a praça, pelo contrário, em número superior a quatro mil, são nossos aliados”. E acrescentava: “Quando encontrardes em companhia algum espartando, vede nele um inimigo e um senhor: todos os outros são amigos”. Ilotas, lacônios, neodômodas, *hypoméones*, todos desta vez se associaram, cúmplices de Cinadon: “porque todos devotavam - descreve o historiador - tal ódio aos seus senhores, que não havia um só dentre eles que não confessasse que lhes seria agradável devorá-los crus”. Mas o governo de Esparta andava admiravelmente informado: para ele não havia segredo. Os éforos pretenderam que as entranhas das vítimas lhes haviam revelado a conspiração. Não deixaram aos conjurados tempo para agir: prenderam-nos e mataram-nos em segredo. A oligarquia estava mais uma vez salva (Xanofonte, *Helênicas*, III, 3)” (p.275).

³⁶⁰ Cf. *Políticas*. L. V, Cap. V, 1306b 36-37.

O que denota que não há, em ação desta natureza, sentimento de justiça quando se efetua reparação social sem abrangência total. Isto aconteceu, segundo Aristóteles, na Lacedemônia, sob a “guerra” (πολεμον) de Messénia; e está evidente no poema de Tirtaios chamado *Eunomia*, pelo qual após a guerra com o estrangeiro (δια τον πολεμον ηξιουν), determinados oligarcas ousaram “fazer ‘nova distribuição’ de terras” (αναδαστον ποιειν την χωραν)”³⁶¹. O exemplo dado equivale, segundo Aristóteles³⁶², às revoluções “surgidas por causa das guerras”. Classificamos esta causa de “revolução” como uma das espécies de “causas exógenas”. Este modo de revolução é essencialmente de caráter agrário, e com o intuito se recuperarem as riquezas perdidas de algumas parcelas e não em função do desequilíbrio geral de uma comunidade.

A penúltima causa da “revolução” é feita por intermédio da instigação em vista de uma maior concentração de poder. Esta revolução se dá, como mostra Aristóteles, “quando alguém que é grande e capacitado e quer ser maior ainda instiga uma ‘insurreição’ para retornar à monarquia, como **Pausânias** que entre os lacedemônios parecia o “estrategista” da guerra Médica e **Hânnon** em Cartago”³⁶³. Esta possibilidade de revolução só existe quando pega um “povo” despercebido e despolitizado, não tendo a verdadeira dimensão de seus direitos na participação do governo.

A sexta causa das “revoluções” na aristocracia “é a corrupção do verdadeiro sentido de justiça” (του δικαιου παρακβασιν) e sua origem está na própria politéia”³⁶⁴. Esta causa é considerada por Aristóteles a mais importante de todas. E podem ocorrer revoluções como essas não somente nas aristocracias mas também nas “politéias”. As revoluções em ambas as formas de governo, denominadas anteriormente “justas”, estão forjadas desde o

³⁶¹ Cf. *Políticas*. L. V, Cap. VII, 1306b 37/1307a 2.

³⁶² Cf. *Idem.*, *idem.*, 1306b 37: “...και μαλισταιεν τοις πολεμοις τουτο γινεται”.

³⁶³ Cf. *Idem.*, *idem.*, 1307a 2-5: “ετι εαν τις μεγας η και δυναμενος ετι μειζων ειναι, ινα μοναρχη, ωσπερ εν Λακεδαιμονι δοκει Πausανιας ο στρατηγησας κατα τον Μηδικον πολεμον και εν Καρχηδονι Αννων”.

³⁶⁴ Cf. *Políticas*. L. V, Cap. VII, 1307a 5-7.

seu “princípio” (αρχη). Seguramente, segundo Aristóteles³⁶⁵, “a **mesclagem não deve estar boa**” (το μη μεμιχθαι καλως) tanto para a “politéia” (que deveria ter sido articulada pela participação de duas categorias sociais que formam a *democracia* e a *oligarquia*: *pobreza* e *riqueza*) quanto para a “aristocracia” (que deveria ter sido formada tendo como base os dois primeiros princípios e mais outro, ou seja, pela *democracia* tira-se a participação da pobreza, pela *oligarquia*, a riqueza, e pelo que é específico dos “*aristoi*”, a *virtude*).

Ao se fazer analogia entre *aristocracia* e “*politéia*”, observa-se que a “mesclagem” vai definir uma e outra forma tendo como parâmetro a noção de termo médio. O equilíbrio no caso da “politeia” é feito entre ricos e pobres, e, no caso da aristocracia, é tirado dentre os ricos, pobres e virtuosos. Das duas partes que constituem a mescla da “politéia”, para Aristóteles (“refiro-me às duas partes, a saber, o *δεμον* e a *ολιγαρχιαν*”), se os dois se esforçassem para efetuar uma “grande união” (*μιγνυοναι*) seriam denominados muitas vezes de aristocracias; e é por este aspecto que as *aristocracias* diferenciam-se das chamadas “politéias”, também por causa disso que as *aristocracias* são “*inferiores*” (*εισιν αι μεν ηττων*) às “politéias” porque estas mesmas têm “mais estabilidade” (*μαλλον μονιμοι*); por conseguinte, as ‘politéias’ que pendem mais para a oligarquia chamam-se aristocracias, enquanto as que ‘pendem mais’ para a “multidão” chamam-se “politéias” (*τας δε προς το πληθος πολιτειας*). Por esta razão elas são “mais duradouras” (*ασφαλεστεραι*) que as outras; pois existe mais força na “multidão” (*κρειττον τε γαρ το πλειον*) e mais satisfação porque possuem igualdade (*ισον εχοντες*); mas, ao contrário, quando nestas houver predominância das “riquezas”, se a politéia lhes ceder superioridade, mostrariam “ser insolentes” (*υβριζειν*) e “ser avarentos” (*πλεονερκτειν*). De maneira geral, de qualquer lado que a “politéia” se inclinar, de fato cada um deles lutará mais para aumentar vantagens (*σφετερον*), por exemplo, a “politéia” transforma-se em democracia, a aristocracia

³⁶⁵ Cf. *Idem.*, *idem.*, 1307a 7-11.

transforma-se em oligarquia, ou ao contrário, por exemplo, de aristocracia para democracia (estes, por sua vez, sob pretexto de serem mais pobres e tratados injustamente puxam para seu lado), das “politéias” para oligarquias (porque querem somente “estabilidade” conforme algum valor igual e possuir as dos outros)³⁶⁶”.

A saúde das formas de governo aristocráticas está na dependência de determinadas concessões, além de não se ultrajar o limite das diferenças, nem tampouco tratar com desonra seus cidadãos, flexibilizar as entregas de dignidades, evitar maltratos aos excluídos, promover os melhores e amenizar as desigualdades³⁶⁷.

2.3 - A “Politéia”

Pelo que já ficou dito quanto às formas de “politéia”, em analogia anterior com as aristocracias, podemos concluir que as causas de desigualdades podem surgir nas formas de governo denominadas “politéias” por causa de seu afastamento do verdadeiro caráter de justiça, fruto do desequilíbrio entre as partes constitutivas: pobres e ricos. O lado que pender com mais vigor causará sedição no outro. Este por sua vez tentará contra a vida da própria “politéia” vigente.

A salvaguarda da mesma está em se garantir a “estabilidade” entre “pobres” e “ricos” e não se permitir que uma destas duas categorias tenha “proeminência” sobre a outra, a ponto de gerar “discórdia”. Deve se valer da relação de “união” e de “amizade” para assegurar a existência da mesma. Não violar o seu princípio, pois as causas que possam surgir partirão dele: “**princípio**” (αρχη) - nas “politéias” participam todas as categorias constitutivas da *democracia* e da *oligarquia*: *pobreza e riqueza*.

³⁶⁶ Cf. *Políticas*. L. V, Cap. VII, 1307a 10-27.

³⁶⁷ Cf. *Políticas*. V, Cap. VIII, 1308a 11.

3 - Revoluções nas “Politéias” Desviadas

As revoluções nas polítéia desviadas não fogem à regra, dado que a fundação das mesmas se faz pela perversão de valores reais que permeiam entre as duas categorias sociais mais acentuadas: o justo relativo aos pobres e o justo relativo aos ricos; em ambas as partes, temos os governos das conveniências, que por causa disso provoca sedições distintas mas sempre em função de um objetivo que está no seu lado.

Para se definir o grau de corrupção de qualquer destas formas de governo deve-se atentar para os fatores como o da exclusão de homens livres, as extremas “desigualdade” e “igualdade”, tanto em benefício dos pobres quanto em benefício dos ricos. O critério para se aferir é o do “justo absoluto” já que ele também é uma norma mais universal que a norma relativa, a que trabalha com a idéia de justiça por conveniência desta ou daquela parte, o justo possível para legitimar este ou aquele fim.

Por isso se diz que não é justo repartir igualmente o saldo acumulado do que se investiu de maneira desigual, nem tampouco do próprio investimento desigual, ao que contribuiu menos tanto para o que se acumulou quanto à sua participação na sociedade; não um valor igual para desiguais mas sim proporcional.

3.1 - A Democracia³⁶⁸

Dentre as causas das sedições nas democracias a que é definida pelo critério da igualdade absoluta é a mais importante de todas elas. Este critério se faz pela supressão das diferenças e potencialidades de cada homem livre e cidadão. Desde o seu nascimento a sua pretensão é a de fortalecimento do “δῆμον” em detrimento da “minoría” já desacreditada. A

³⁶⁸Cf. WOLFF. Francis. “Aristote Démocrate”, in: PHILOSOPHIE, Les Editions de Minuit, Paris, N° 18, 1988. Temos uma exposição bastante judiciosa da democracia acompanhada de uma defesa em que o mesmo toma partido para poder demonstrar Aristóteles como democrático (pp.53-87).

“demagogia” surge como oponente de qualquer estabilidade, pois não há limite para sua ação; as relações que já são perenes entram em contradição profunda. O “ostracismo” que também é um artifício usado pelas tiranias é usado em casos extremos das democracias. A ambição desmedida do povo gera a elevação de desqualificados ao poder e, conseqüentemente, ao enfraquecimento das leis anteriores.

3.2 - A Oligarquia³⁶⁹

Podemos listar as causas da “revolução” nas oligarquias a partir da causa geral que é o de seu princípio de ser fundação da “justiça de conveniência” e sedimentação da desigualdade social. Valendo-se do critério de “desigualdade” ela comete injustiça com a categoria do “δῆμον”. Também se transforma pela presença do elemento demagógico que gera tiranias. Quando extremada não se submete às leis, provocando sedições entre os membros do governo.

As oligarquias sofrem revoluções pela exclusão da maioria dos livres; pela caracterização de extravagância frente aos bens comuns; pela dissidência entre os notáveis que participam do poder. Dentre as várias causas de revoluções nas oligarquias observa-se também a que é gerada após a guerra, e que causa desconfiança. A riqueza é o seu parâmetro.

A saúde da oligarquia está no fato de seu governo não exercer retaliação em relação aos pobres.

³⁶⁹ Cf. *Políticas*. L.V, Cap. VI, 1305a-35/1305b 22.

3.3 - A Tirania³⁷⁰

As causas das revoluções nas politéias tirânicas são praticamente as mesmas que ocorrem com as monarquias. De maneira geral, podemos dizer que os súditos atacam os monarcas e os tiranos, muitas vezes por causa de *injustiças*, por causa do *ódio* e por causa do *desdém*³⁷¹. A *injustiça* mais freqüente é a insolência, manifestada pela espoliação individual, discriminação sexual e humilhação corporal.

A tirania pode ser destruída por fatores *exógenos* e *endógenos*³⁷². Nos casos *exógenos* uma forma tirânica pode ser destruída por uma outra mais forte, exemplo, a *democracia tirânica*, pela oposição de princípios, ou pela monarquia e ou aristocracia que são opostas à tirania quanto à natureza. Nos casos *endógenos* uma forma tirânica se destrói quando os seus adeptos entram em disputa por causa de desacordos.

Os homens combatem as “tirantias” por duas razões: o *ódio* e o *desdém*. A cólera é uma espécie de ódio, porém, é mais acentuada. O ódio é mais racional, enquanto que a cólera é passional - traz consigo o sofrimento, já o ódio é isento de sofrimento. Todas as causas destrutivas da “oligarquia” pura e extremada e da *democracia* em estágio final devem ser computadas como destrutivas da tirania³⁷³. A idéia de *riqueza* sem limites e a *inconfiabilidade* das “oligarquias”; a *injúria* dos notáveis e a *maquinação* (aniquilamento) secreta ou aberta das democracias.

As formas de governo tirânicas são preservadas graças às causas opostas àquelas pelas quais são destruídas.³⁷⁴ Ou seja, as causas da derrocada de forma de governo tirânica, tanto pelas vias internas quanto pelas vias externas, não são as causas de sua preservação.

³⁷⁰ Cf.

³⁷¹ Cf. *Políticas*. L. V, Cap. X, 1312b 19-20

³⁷² *Idem.*, *idem.*, 1312a 39/1312b 1: “causas exógenas”; 1313 “causas endógenas”

³⁷³ *Idem.*, *idem.*, 1312b34-36.

³⁷⁴ Cf. *Idem.*, *idem.*, 1313a 34-81.

Os dois artificios úteis à preservação da tirania são: a ceifa dos homens *proeminentes*; a destruição dos homens *altivos*.

O método para a conservação da tirania é o de estar vigilante contra tudo aquilo que possa originar os sentimentos de *altivez* e de *confiança*³⁷⁵. Existem *dois*³⁷⁶ modos opostos para se conservar as *tirantias*: o primeiro é o modo *tradicional* (εστιν ο παραδεδομενος) de exercer o poder e que é adotado pela maioria das tiranias³⁷⁷. O segundo é o modo *diligente* (την επιμελειαν)³⁷⁸ que usa expedientes quase por oposição aos demais.

Pelo primeiro modo de se *preservar as tiranias* vamos encontrar quase todos os procedimentos inibidores e castradores de liberdades, movimentos, debates, facções e aglutinação de descontentes; além do fato de não haver nenhuma preocupação com a educação, nem aceitação de virtudes eminentes e, tampouco, espaço para recreação dos comuns.

“Dizem que esses procedimentos em sua maioria foram instituídos por Periandro de Corinto, mas muitos deles surgem com o governo dos Persas. São, pois, esses procedimentos recém formulados para *preservação* (προς σωτηριαν), o quanto possível, da *tirania*: *ceifar os que se sobressaem* (το τους υπερεχοντας κολουειν) e *arrebatar os diligentes* (τους φρονηματιας αναρειν), não [permitir] *repastos comum* (μητε συσσιτια εαν), nem *agremiações* (μητε εταιριαν), nem *educação* (μητε παιδειαν), nem nenhuma *outra idêntica* (μητε αλλο μηδε τοιουτου), mas *vigiar* em tudo onde costuma originar-se as duas: *altivez* (φρονημα) e *confiança* (πιστις), e nem escola, nem autorizar

³⁷⁵ Cf. *Políticas*. L. V, Cpa.

³⁷⁶ Cf. *Políticas*. L. V, Cap. XI, 1313a34-35.

³⁷⁷ Cf. *Políticas*. L. V, Cap. XI, 1313a 35-36.

³⁷⁸ Cf. *Políticas*. L. V, Cap. XI, 1314a 31-32.

outros *grupos* para formar *escolásticos* (αλλος συλλογος επιτρεπειν γινεσθαι σχολαστικους), e fazem tudo para que os [súditos] sejam mais *agnósticos* entre si (και παντα ποιειν εξ οτι μαλιστα αγωτες αλληλοις εσονται παντες) - pois o *conhecimento* produz mais *confiança* mútua (η γαρ γνωσις πιστιν ποιει μαλλον προς αλληλους); e os *habitantes* (τους επιδημουντας) devem estar *sempre visíveis* (αιει φανερους) e manter em sua *porta* (περι θυρας), porque assim pouco terão a *ocultar práticas* (λανθανοιεν τι πραττουσι), e a *pensar* (φρονειν) menos se forem habituados a *servirem sempre* (αιει δουλευοντες); e demais procedimentos desses que existem nas tiranias persas e bárbaras, todas produzem o mesmo efeito; e ainda, esforçar-se para não se ocultar quando *acontecer* (οσα τυγχανει) o que *dizem* (τις λεγων) ou *praticam* (η πραττων) seus *governados*, mas ter *espíões* (κατασκοπους), como as chamadas *deladoras* (ποταγωγιδες) em Siracusa, e os *escutadores* (τους ωτακουστας) que Híeron enviava, onde quer que tivesse *reunião* (συνουσια) e *grupos* (συλλογος), pois “*falam menos*” (παρρησιαζονται τε γαρ ηττον), por temor a estes, quando falam, ocultam-se menos; devem lançar *uns aos outros* (και το διαβαλλειν αλληλοις), conflitar *amigos a amigos*, o *povo* e os *notáveis*, e ricos a si mesmos; também a tirania deve tornar os súditos pobres, assim não sustentariam guardas e teriam que voltar-se para as coisas rotineiras sem trégua para conspirar. São “paradigmas” disso as *pirâmides* do Egito, os *anátemas* dos Cipséidas, a edificação do *Olimpeion* pelos Pisistrátidas, e das obras em Samos de Polícrates; todas produzem o mesmo efeito: ‘*alienação*’ (ασχολιαν) e *pobreza* (πενιαν) dos *súditos* (των αρχομενων); a *contribuição* (η εισφορα) é também um dos meios [usados pelas tiranias], como em Siracusa, em cinco anos Dionísios conseguiu despojar os *súditos* (εισενηνοχεναι) de todas

suas fortunas (την ουσιαν απασαν). O tirano é também um *instigador de guerra* (πολεμοποις), de maneira que fiquem os [súditos] *ocupados* (ασχολοι) e precisem da ajuda de um chefe (ηγεμονος). Enquanto a realeza *se conserva pelos amigos* (σωζεται δια των φιλων), o tirano passa a *desconfiar* mais dos *seus amigos* (μαλιστα'απιστειν τοις φιλοις), como se todos quisessem [lhe derrubar], de fato são os que mais podem”³⁷⁹.

³⁷⁹Cf. *Políticas*. L. V, Cap. XI, 1313a 35/1313b 32.

BIBLIOGRAFIA - FONTES

- ARISTOTELIS. *Politica* (Ed. de W. D. ROSS). Oxford, Clarendoniano, 1957.
- ARISTOTLE. *Politica* (Trad. by Benjamin JOWETT), New York, Ed. Randon House, 1946.
- ARISTOTE. *Politique*, Tome II (Ed. com trad. de J. AUBONNET). Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- _____. *La Politique* (Trad. de J. TRICOT). Paris, J. VRIN, 1989.
- _____. *Éthique à Nicomaque* (Trad. de J. TRICOT), Paris, J. VRIN, 1990.
- _____. *Les Politiques* (Trad. de Pierre PELLEGRIN). Paris, Flammarion, 1990.
- _____. *Physique*. trad. par Henri Carteron. Paris, Les Belles Lettres, 1952.
(2 tome)
- _____. *Rhétorique*. tome premier, livre I (trad. par Médéric Dufour). Paris, Les Belles Lettres, 1932
- _____. *Art Rhétorique et Art Poétique* (trad. par J. Voilquin et J. Capelle). Paris, Garnier, 1944.
- ARISTÓTELES. *Politica* (Trad. de M. JÚLIAN y M. ARAÚJO), Madrid, Inst. de Estudios Políticos, 1951.
- _____. *Metafísica* (Edição trilingue de Valentín García Yebra), Madrid, Editorial Gredos, 1987.

_____. *Política. Ética Eudeminiana*, in **OBRAS** (Trad. de Francisco de P. SAMARANCH), Madrid, Aguilar, 1986.

ARISTÓTELES. *Política* (Trad. de Mário Gama KURY), Brasília, UnB, 1988.

_____. *Ética a Nicômacos* (Trad. de Mário Gama KURY), Brasília, UnB, 1985.

ARISTOTE. *Économique*. Paris, Les Belles Lettres, 1968.

BIBLIOGRAFIA - GERAL

ALLAN, David. *Aristóteles*. Lisboa, Editorial Presença, 1983.

AUBENQUE, Pierre. “Aristote et la Démocratie”, in: AUBENQUE, Pierre [org.]. *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d’Aristote*. Paris, P. U. F., 1993.

_____. *El problema del ser en Aristóteles*. trad. de Vidal Peña, Madrid, Taurus Humanidades, 1989.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. 3a.ed., São Paulo, Ed. Ática, 1995.

CHARLES-SAGET, Annick. “Guerre et Nature. Etude sur le sens du *Pólemos* chez Aristote”, in: AUBENQUE, Pierre [org.]. *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d’Aristote*. Paris, P. U. F., 1993.

CHÂTELET, François. *L’esclavage*, in **PENSER AVEC ARISTOTE**, Toulouse, Editions Érès, 1951.

- COULANGES, Fusteí de. *A Cidade Antiga: Estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma* (Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca). São Paulo, Hermus, 1975.
- BOBBIO, Norberto [org.]. *Dicionário de Política*. Norberto Bobbio, Nicola Matteuci e Gianfranco Pasquino (trad. Carmen C. varriale...et al.). Brasília, UnB, 1992. (2v.)
- DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*. Paris, P. U. F., 1950.
- DIAGNE, Mamoussé. *L'esclavage comme le non-dit de la vie théorétique*, in **PENSER AVEC ARISTOTE**, Toulouse, Editions Érès, 1991.
- FINLEY, M. I. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga* (trad. de Marylene Pinto Michael). São Paulo, Martins Fontes, 1989.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Filosofia Miúda e demais aventuras*. São paulo, Ed. Brasiliense, 1985.
- HERÓDOTOS. *História* (Trad. de Mário Gama Kury), Brasília, UnB, 1988.
- HOBBS, Thomas. *Do Cidadão* (Trad. de Renato Janine Ribeiro), São Paulo, Martins Fontes, 1992.