

**TEORIA DO PODER COMO TEORIA DA CIDADANIA:
UMA LEITURA DA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES
INSPIRADA EM HANNAH ARENDT**

**[THEORY OF POWER AS A THEORY OF CITIZENSHIP:
A READING OF ARISTOTLE'S *POLITICS*
INSPIRED BY HANNAH ARENDT]**

Odilio Alves Aguiar

Professor da Universidade Federal do Ceará

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n48ID13747>

Natal, v. 25, n. 48
Set.-Dez. 2018, p. 171-194

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O ensaio pretende realizar uma leitura da obra *Política* (Πολιτικόν), de Aristóteles, a partir de uma chave interpretativa que está sugerida na obra de Hannah Arendt. A ideia é compreender a proposta de Aristóteles sobre a fundamentação da cidade (Πόλις), baseada na categoria cidadão (πολίτης). Para iluminar esse caminho, seguindo a trilha de Arendt, explanaremos o interesse comum (κοινή σύμφερον), em Aristóteles, significando convivência, vida em conjunto. Essa direção nos conduziu à mudança no entendimento a respeito do melhor regime (Τὴν ἀρίστην πολιτείαν) para a cidade. A preocupação aristotélica passa do regime perfeito e excelente (τελείαν πολιτείαν) para estabilidade (ασφαλεία) da cidade. Essa mudança realizou-se na medida em que o pensador percebeu a vida comum como essencialmente plural. A assimilação das várias partes da cidade no regime, isto é, na distribuição do poder, é um dos principais requisitos para se alcançar a estabilidade. O regime identificado por Aristóteles, que melhor representa essa perspectiva, é o regime misto, assunto a ser abordado na última parte deste ensaio.

Palavras-chave: Política; Interesse comum; Estabilidade; Pluralidade; Regime misto.

Abstract: The essay aims to accomplish a reading of Aristotle's *Politics* (Πολιτικόν) from an interpretive key suggested by Hannah Arendt. The idea is to understand Aristotle's proposal of the city's foundation (Πόλις) in the citizen category (πολίτης). To explain this path, we follow Arendt's suggestion of interpreting the common interest (κοινή σύμφερον) as living together. This direction led us to change the understanding of the best regime (Τὴν ἀρίστην πολιτείαν) for the city. The Aristotelian change from the perfect and excellent regime (τελείαν πολιτείαν) to the stability (ασφαλεία) of the city. This turn took place when Aristotle perceived the common life as essentially plural. The assimilation of the various parts of the city into the regime, that is, the distribution of power is one of the main conditions for achieving stability. The regime identified by Aristotle that best represents this perspective is the mixed regime; subject to be approached in the latter part of this essay.

Keywords: Politics; Common interest; Stability; Plurality; Mixed regime.

Os problemas que estão desafiando a reflexão sobre a política, no plano mundial e nacional (globalização, imigração, corrupção, exploração da natureza e dos humanos, conflitos religiosos, étnicos e ideológicos, conflitos entre nações etc), convocaram-nos a revisar este importante texto, fundador da Filosofia Política Ocidental: a *Política* de Aristóteles (Πολιτικόν - 1998). Ao mesmo tempo em que realizávamos esse retorno, nos dávamos conta, por um lado, da recepção e da interpretação moralista dessa obra entre nós (dedução da política do tema da felicidade e da virtude) e, por outro lado, tomávamos consciência da incipiente produção bibliográfica nacional sobre o assunto.

No nosso levantamento bibliográfico, verificamos que apenas duas teses de doutorado foram dedicadas a essa obra: ambas na Universidade de São Paulo, uma na Pós-Graduação em Filosofia e outra na Pós-Graduação em Teoria Política. Na Europa e nos Estados Unidos, ao contrário do que ocorre aqui, essa obra foi objeto de muitos estudos e publicações: teses, artigos, coletâneas, traduções e livros autorais. Alonso Tordesilhas, Pierre Aubenque, Richard Bodéüs, Francis Wolf, Fred Miller Jr., David Keyt, Richard Kraut, Sir Ernest Bakker e Immanuel Baker são exemplos de autores consagrados pela análise da *Política* de Aristóteles. O estranho é que essa carência bibliográfica nacional vai de encontro ao senso comum teórico quando o assunto é política: todo mundo fala a partir de Aristóteles. Todos se referem a esse autor, mas poucos dedicam-se ao estudo dessa obra. Exemplar é o fato de que no maior evento brasileiro de Filosofia, os encontros organizados pela Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia do Brasil (ANPOF), nas suas últimas edições, nenhuma comunicação foi dedicada a essa obra do Estagirita.

Nosso engajamento com a pesquisa sobre Aristóteles é muito incipiente. Não temos condições de resolver nenhum dos problemas constatados. No entanto, a possibilidade de fazer uma “experiência de pensamento” mostrou-se plausível. Assim, diante dessa situação, a nossa pretensão é captar elementos que de alguma

forma nos ajudem a iluminar a esgarçada situação da política no nosso presente brasileiro e mundial. Quem sabe possamos, assim, iniciar uma resposta à significativa pergunta arendtiana sobre sentido da política hoje. Nossa hipótese é a de que na *Política* de Aristóteles, o poder (δύναμις), em suas diversas possibilidades (regime - Πολιτεία, magistraturas - Αρχάς, formas de autoridade (Κύριον), convergem para o cidadão (Πολίτης) como núcleo central e fundacional da cidade (Πόλις).

Nessa linha, privilegiaremos uma interpretação que sinaliza não existir, em Aristóteles, um cidadão ideal. Inicialmente, o Estagirita relaciona a definição de cidadão em função do regime, da constituição. Essa parece ser a interpretação mais plausível do livro terceiro, onde a pergunta pelo melhor regime (Τὴν ἀρίστην πολιτείας) é respondida escolhendo-se um dos regimes retos (ὀρθός πολιτείας) e, a partir do seu princípio interno, define-se quem é o cidadão. No entanto, outras respostas emergem já no mesmo livro III, mas, principalmente, a partir do livro IV, em vista da discussão em torno da Democracia e da Oligarquia. Quando se dá conta da enorme variação que os regimes comportam concretamente, a clássica tipologia, exposta no livro III, que os divide em três regimes retos, naturais (κὰτα φύσιν) e três regimes desviados (παρεκβάσεις), não naturais (παρὰ φύσιν), mostra-se insuficiente para dar conta da pluralidade dos modos de vida e da diversidade de grupos que habitam as cidades. Não há o cidadão no singular, mas sempre no plural.

A partir desse ponto, seguindo uma intuição arendtiana, iremos interpretar essa direção dada pelo Estagirita como uma aquiescência à compreensão de que o sentido da cidade é a livre convivência humana. Isso implica uma interpretação nem utilitarista nem moralista do τό κοινή συμφέρον (interesse, bem comum). O cuidado em pensar o poder a partir dos cidadãos, na sua pluralidade (πλειστός), exigiu uma espécie de alternativa ao modelo aristocrático-platônico em que o cidadão é o mais virtuoso, é o homem bom (ἀνὴρ ἀγαθός). Aparece, assim, a preocupação com a

capacidade da cidade manter a convivência entre os seus cidadãos. A estabilidade (Ασφαλεία) e a preservação da cidade (σωτηρία) passam a constar como mais importante do que a defesa de um regime ideal, irrealizável, embora hipoteticamente produtor da felicidade e da virtude para uns poucos. A resposta à pergunta pelo melhor regime, desta feita, não será respondida a partir de um regime puro, muito menos ideal, mas considerando a mistura e a hibridação das formas de governo (πολιτεία μειχθῆ), especialmente a partir da junção dos setores mais fortes e populosos das cidades, os cidadãos pobres e os ricos, os oligarcas e os democratas, dois regimes desviados na primeira tipificação aristotélica dos regimes.

A obra

Antes de iniciarmos o desenvolvimento do argumento acima proposto cumpre lembrar algumas informações sobre a obra em pauta (Cf. Newman, 2010; Barker, 1962; Aubonnet, 2002, p. VII-CCVI). Há quem se dirija à obra? Aristóteles visa ajudar na formação não apenas dos seus alunos, mas, igualmente, dos bons legisladores e dos verdadeiros políticos (τὸν ἀγαθὸν νομοθέτην καὶ ὡς ἀληθῶς πολιτικόν - Cf. *Pol.* IV 1, 1288b23). Essa diversidade do público visado pela obra, talvez explique as dificuldades que a obra apresenta ao leitor. É unanimidade entre os comentadores que o texto em discussão não foi finalizado para publicação e que se trata de notas de cursos, destinadas à exposição e à discussão oral. Esses escritos seriam frutos de mais de quarenta anos de reflexão e pesquisas, inclusive empíricas, não só de Aristóteles, mas, também, de seus alunos que teriam coletado mais de cento e cinquenta constituições nas diversas cidades do seu tempo, não apenas gregas (Leão, 2003, p. 1-17).

As tensões existentes no texto, visíveis nos divergentes caminhos argumentativos e na própria organização das lições, comprovam essa visão sobre a escrita aristotélica. Aponta-se e é perceptível uma via conceitual-normativa e outra descritivo-empírica. Esse tom faz com que se alternem no texto, de forma nítida,

hora uma direção mais filosófica, mais platônica, interessada na essência, na natureza, no regime ideal, no cidadão ideal etc. (livros I, III, VII e VIII); e, noutra, uma postura mais interessada em analisar situações concretas, regimes concretos, saídas possíveis para problemas concretos (livros IV, V e VI). Essa oscilação argumentativa é tão acentuada que levou seus comentadores a discussões intermináveis sobre a ordem e a unidade dos livros, ao ponto de Scaino de Salo, em 1577, propor uma nova ordem para os livros, interpondo os livros VII e VIII entre os livros III e IV. Da mesma forma, Werner Jaeger vai produzir uma interpretação genético-cronológica, defendendo que a obra, escrita num período de quatro décadas, comporta dois momentos importantes na formação de Aristóteles: do jovem idealista, platônico, bem como do pensador realista da maturidade.

Esses aspectos são importantes para o caminho que vamos trilhar, uma vez que nos interessamos mais pela dimensão e implicações políticas da reflexão do Estagirita do que pelos modelos filosóficos presentes na obra. O reconhecimento das várias direções argumentativas na obra é fundamental para vislumbrarmos a linha que iremos perseguir, distanciando-nos da direção moralista. O homem excelente, virtuoso, feliz, a Polis ideal mostraram-se impossíveis para o próprio Aristóteles. Se há a interrogação pelo regime ideal (Τὴν Πρώτην Πολιτείαν) há, do mesmo modo, um evidente desanimo pela sua inviabilidade. Talvez por isso o Estagirita, também, se interroge pelo regime possível, politicamente preferível (Τίς δὲ Πολιτεία Τίσι). Eis o que escreve o nosso autor:

Qual será então o melhor regime e o melhor gênero de vida para a maioria das cidades e dos homens, se não quisermos tomar como critério uma virtude que esteja acima das possibilidades da gente comum, nem uma educação que exija aptidões e recursos ditados pela fortuna, nem um regime forjado à medida dos desejos de cada um, mas se quisermos ter em conta um gênero de vida que possa ser adotado pela maior parte das cidades? (*Pol.* IV 11, 1295a25-30)

Natureza, cidade, regime, cidadão

Aristóteles inicia sua obra expondo sua tese principal:

[...] observamos que toda cidade é uma certa forma de comunidade e que toda comunidade é constituída em vista de algum bem. [...] A comunidade mais elevada de todas e que engloba todas as outras visará o maior de todos os bens. Esta comunidade é chamada “cidade”, aquela que toma a forma de uma comunidade de cidadãos. (*Pol.* I, 1252a1-5)

Nesse trecho está o ponto central que ensinamos frisar: a ideia da cidade como uma comunidade, bem como sua estruturação a partir da organização dos cidadãos. Precisamos, então, esclarecer que tipo de comunidade é uma cidade e o que entende Aristóteles por cidadão. Surge, assim, a pergunta pela natureza da cidade e do cidadão.

A ênfase na importância da natureza (φύσις) acabou por exagerar no elemento normativo ao se interpretar a política do filósofo grego. Nesse aspecto, não tem como desconhecer a importância de São Tomás de Aquino na construção dessa interpretação que se tornou hegemônica entre nós. Tem razão Barrera (2006, p. 16) quando afirma: “la noción de naturaleza es una encrucijada donde el Aquinate espera al Estagirita para dialogar acerca de casi todos los asuntos filosóficos, entre los cuales están, obviamente, la ética y la política”.

Essa ênfase normativa defendida, também, mais recentemente, por Alasdair MacIntyre (1999), acaba por inviabilizar a apreensão da natureza específica, contingencial, da política, sua indeterminação teleológica. Na trilha aberta por autores como Pierre Aubenque (2003), Júlie Ward (2005, p. 287-308) e Martha Nussbaum (2009), interessa-nos a compreensão da política como espaço indeterminado, frágil, onde as tramas das ações humanas se realizam sem determinismo, sua teleologia é hipotética, podendo ocorrer ou não. Nessa esfera o que acontece poderia não acontecer, a não ser retrospectivamente. É importante realçar nessa parte o que o próprio Aristóteles, ao perscrutar sobre a origem da

cidade, logo no início do livro I, após afirmar a natureza política do homem, defende: “É decerto natural a tendência que existe em todos os homens para formar uma comunidade deste gênero, mas quem primeiro a estabeleceu foi causa de grandes benefícios” (*Pol. I*, 1253a30-33). Essa citação é fundamental para percebermos a sutileza argumentativa do Estagirita, gerando o que Fred Miller chamou de “*nature-craft dilemma*” (Miller Jr., 1995, p. 45-56). Embora seja fruto de uma espécie de processo natural, o surgimento da cidade exige sua instituição pelos homens, é uma criação humana. Logo em seguida, outra passagem corrobora nossa interpretação, quando Aristóteles dá a entender que a virtude não é natural, mas fruto de um processo educacional e político. Na *Ética a Nicômaco*, ele já havia afirmado: “quem quer que não esteja mutilado em sua capacidade para a virtude pode conquistá-la mediante uma certa espécie de estudo e diligência”. (*EN I*, 1099b16-20). Nessa mesma linha, afirma na *Política*: “o homem nasceu com armas que devem servir a sabedoria prática e a virtude, mas que também podem ser usadas para fins absolutamente opostas” (*Pol. I* 1, 1253a33-35).

Essas referências servem para evidenciar que há, de fato, uma linha no argumento de Aristóteles que compreende o surgimento da cidade como resultado de um desenvolvimento necessário da natureza, processo biológico, sem interferências de escolhas, da mesma forma como é natural a tendência gregária de vários outros animais (abelhas, formigas, leões, elefantes etc.). Diz ele: “toda cidade existe por natureza” (*διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν - Pol. I* 2, 1252b30). No entanto, ao defender a natureza política da cidade a enraíza na natureza política do homem. Assim procedendo, Aristóteles a coloca como resultado do desenvolvimento das capacidades de falar, agir e comunicar exclusivamente humanas. Vale dizer, se há uma natureza política da cidade, ela está enraizada na capacidade humana de falar, julgar e interagir, ou seja, de produzir relações e modos de vidas intermediados linguisticamente. Sobre isso diz, ainda, o filósofo: “É que, perante os outros seres vivos, o

homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mau, o justo e o injusto; é o conjunto desses sentimentos que produz a família e a cidade” (*Pol.* I 2, 1253a14-17).

Cumprir dizer umas poucas palavras sobre a *Polis* (πόλις) como a representação máxima da política para Aristóteles. É interessante pensarmos essa escolha por um autor proveniente da Macedônia, possuidor de cidadania restrita em Atenas, estrangeiro que era. Mais intrigante, ainda, considerando o fato dele ter sido o tutor de Alexandre, herdeiro de uma linhagem bem sucedida de Felipe II e depois dominador e Imperador de vastas regiões do mediterrâneo, da antiga Pérsia e da Índia. Por esse viés, o Estagirita tinha tudo para fazer a defesa do Império, regime bem sucedido na Macedônia de seu tempo. Ao contrário disso, não há, na Política, nenhuma menção explícita a esses importantes personagens e muito menos a defesa dos regimes por eles representados e tão bem defendidos, especialmente tratando-se do império.

O que é possível perscrutar nessa escolha é uma rejeição de uma tradição que baseava o poder nos palácios rurais afastados e concentrava, nas mãos do *Avách* (rei divino), o poder religioso, bélico, administrativo e econômico ou, então, nos βασιλεύς (reis) rurais, de estilo homérico-micênico. Trata-se da passagem do poder religioso, familiar e tirânico para a organização política dos cidadãos; da *basiléia* para a *politéia*; do rei detentor de todos os poderes às instituições políticas das assembleias, dos conselhos e das magistraturas. É a passagem de um modelo de poder baseado na autoridade do senhor (Βασιλεύς) da casa (Οἶκος) para sua estruturação cidadina, potência dos cidadãos, localizado publicamente na praça (ἀγορά), discursivamente mediado.

Essa é a grande novidade da *Polis*, criatividade inelidível dos gregos, que Aristóteles deu voz e expandiu na cultura político-filosófica Ocidental. Nessa escolha, há uma compreensão essencial da política como regime dos cidadãos, regime de pessoas com disposição para deliberação (Βουλευσιν), diálogo (λόγος) e modos de vidas não violentos. Significa compreender a ação política

(πράξις) em sua diferença em relação à produção (ποιέσις) e à guerra (πόλεμος). A primeira exige deliberação, a segunda exige perícia, técnica e a terceira, força, violência (βίας). Essa diferenciação foi sendo suprimida pela modernidade, na qual as grandes estruturas da economia e da força do Estado tornaram a cidadania em algo meramente burocrático e formal. A ideia de *Polis*, ao contrário, projetava uma íntima relação entre os cidadãos e o poder. Onde houvesse um ateniense lá estaria a *Polis*, essa era uma compreensão comum entre os gregos antigos. Nossa distância da cidade, hoje, causada pela própria estruturação da política, sem sombra de dúvidas, é interrogada por essa obra e pela compreensão originária da política por Aristóteles.

Mas o que é uma *Polis*? (Τί ποτέ ἐστὶν ἡ πόλις), qual é a sua natureza? Aristóteles tem consciência que essa é uma questão disputada e discutida por ele no livro III. Essa interrogação traz para o centro da reflexão o tema da identidade da cidade, sua constituição, unidade e pluralidade. Trata-se, para Aristóteles, de debater o tema dos regimes e formas de governo das cidades (περὶ πολιτείας τῆς ἀρίστης). Para ele, a única maneira de chegar a uma resposta que evite a regressão infinita é defini-la como uma comunidade de cidadãos, como já havia feito nas primeiras linhas da *Política*, expostas na nossa primeira citação. É a partir da compreensão do que seja o cidadão que se chegará à resposta à pergunta o que é uma cidade, qual o seu regime e assim por diante.

Nosso autor orienta a sua resposta para o cidadão, pois a cidade é um composto de cidadãos. Para ele, ninguém é cidadão simplesmente por habitar um lugar, como os metecos, os escravos e as mulheres que, embora possuidores de direitos civis, como as crianças, não são cidadãos. Também é restrito o sentido étnico, racial e hereditário de cidadania. Diz nosso filósofo: “Ora, não há melhor critério para definir o que é o cidadão, em sentido estrito, do que entender a cidadania como a capacidade de participar na administração da justiça e do governo” (*Pol.* III 1, 1275a22-24).

São cidadãos, nessa perspectiva, todos habilitados a participar das magistraturas. A cidadania vai diferir conforme a constituição da cidade, mas a melhor definição, para Aristóteles, é dada pelo regime democrático:

[...] por isso a nossa definição de cidadão é, sobretudo, a do cidadão no regime democrático. Nos demais regime é possível aplicar tal definição, mas não necessariamente. Em algumas cidades, o povo não tem funções: não se instituem assembleias regulares, mas apenas se convocam pontualmente conselhos, sendo as decisões judiciais atribuídas a juízes específicos. (*Pol.* III 1, 1275b5-8)

Cidadão não é simplesmente quem tem direitos, como nos Estados modernos, mas, sim, quem participa efetivamente e ativamente das decisões da cidade. Ter poder é o critério que define o que é o cidadão. Lembremo-nos que poder em Aristóteles é, antes de mais nada, uma δύναμις, a potência de agir, participar, deliberar, iniciar. Um habitante que não atua e não cuida da sua cidade não é um cidadão.

Nesse ponto, Aristóteles mira os regimes concretamente possíveis. Antes, ao conceituar o cidadão a partir de um único regime, embora ultrapassasse a perspectiva de um cidadão ideal, ainda mostrava-se contaminado pelo purismo das definições abstratas. Vão, nessa linha, a discussão realizada sobre o homem bom (ἀνὴρ ἀγαθός) e o bom cidadão (πολίτης σπουδαῖος). Aristóteles indaga-se se coincide a virtude do homem bom e do bom cidadão e afirma:

Existem, a nosso ver, três tipos de constituições corretas, e a melhor entre elas é necessariamente aquela em que a administração é da responsabilidade dos melhores. Referimo-nos evidentemente ao tipo de governo em que um só homem, ou uma família inteira, ou um conjunto de cidadãos, excedem em virtude, sendo esses últimos capazes de serem governados e os primeiros capazes de governar, em vista a atingir o gênero de vida mais desejável. Também se demonstrou, no início deste livro, que a virtude de um homem e a do cidadão da melhor cidade, são forçosamente idênticas. (*Pol.* III 18 1288a31-40)

Nesse ponto, nosso filósofo mantém, um discurso contraditório. Se na citação acima defende a coincidência entre as virtudes do homem bom e do bom cidadão, no final do livro III, numa passagem anterior é mais realista e defende a diferença entre os dois tipos de virtudes:

É impossível que uma cidade se componha inteiramente de homens bons; no entanto, cada cidadão deve cumprir bem a função (ἔργον) que lhe compete e é nisso que consiste a sua virtude (αρετή). Por outro lado, como também é impossível que todos os cidadãos sejam iguais, a virtude do cidadão não pode ser idêntica à do homem bom. (*Pol.* III 4, 1276b30-35)

O interesse comum e o regime misto

Na verdade, a coincidência anteriormente defendida referia-se a uma cidade perfeita e ideal. Aristóteles, nessa secção, já começa a avançar, embora indiretamente, para uma direção que ficará mais clara no livro IV. Para a cidade, o importante é o cidadão agir de tal forma que o exercício da sua atividade colabore para sustentar a cidade e a cidade apoie e sustente o seu modo de vida e habilidades. Comparando os cidadãos aos marinheiros, em suas atividades, num navio em navegação, ele vai afirmar que: “Analogamente, quanto aos cidadãos: ainda que sejam desiguais, tem uma tarefa comum que é a segurança da comunidade”. (*Pol.* 1276b27-29). A estabilidade (ασφαλεία) e a segurança (σστηρία) da cidade são alcançadas com o viver em conjunto e o bem-estar dos seus cidadãos.

Dessa forma adentramos no aprofundamento da ideia de que a cidade é uma comunidade formada e governada por cidadãos reunidos num interesse comum (τὸ κοινὸν συμφέρον). Evidentemente a compreensão desse interesse comum é uma das mais polémicas entre os intérpretes de Aristóteles. A tradição escolástica, encabeçada por São Tomás de Aquino (2007), traduziu τὸ κοινὸν συμφέρον por bem comum, subsumiu a política na ética e submeteu a lógica do poder às regras da moralidade e aos seus conceitos de

virtude (αρετή), felicidade (ευδαιμονία) e perfeição (τελεία). O próprio Aristóteles permite essa interpretação, basta para isso fixar-se em algumas passagens e em alguns livros, por exemplo, I, III, VII e VIII para ficar apenas na *Política*, sem mencionar as suas obras *Éticas*. No início do livro VII, por exemplo, afirma que o melhor regime é aquele que torna possível o modo de vida preferível que, para a cidade e para o indivíduo, é a vida virtuosa (*Pol.* VII 1, 1323a11-19/21-23/39-41). Nessa perspectiva, tende a ligar o interesse comum a um modo de vida único.

No entanto, no mesmo livro III, é possível interpretar o interesse comum associando-o à convivência ou à termos utilitários. O sentido da comunidade política seria compreendido não a partir das mencionadas finalidades éticas e metafísicas, mas em vistas de finalidades políticas propriamente ditas: o bem-estar dos cidadãos e a convivência entre eles. Cito:

Temos que determinar para que fim se constitui a cidade e quantas são as formas de governo, relativas ao homem e à vida em comunidade. No nosso primeiro livro, onde foram definidas a economia e a autoridade do senhor, referimos, entre outras coisas, que o homem é um ser vivo político. Também, mesmo não necessitando do auxílio dos seus semelhantes, os homens desejam viver em conjunto; por outro, é verdade que estão unidos pela utilidade comum, na medida em que, a cada um corresponde uma parcela de bem-estar. Este é o fim principal, quer da comunidade quer de cada indivíduo. (*Pol.* III 6, 1278b15-23)

Nossa preferência vai no caminho apontado por Hannah Arendt, que, nos seus escritos, reforça a interpretação do sentido da política como sendo a convivência humana, asseguradora da pluralidade de posições e modos de vida. Em várias obras e em várias passagens, Arendt afirma a íntima relação da política como a mais alta expressão da convivência humana e interpreta *interesse* seguindo a etimologia latina, *inter-esse*, estar-entre, conviver, e cri-

tica a tradução moderna de *sympheron* como *utilitas*¹. (Arendt, 2011, p. 274).

Vastas seriam as passagens para mencionar a recepção de Aristóteles na obra de Arendt. Especialmente marcante é a divisão e a compreensão das atividades humanas, no livro *A Condição Humana*: trabalho (*labor*), obra (*poiésis*) e ação (*práxis*); assim como sua visão do poder como potência de ação e não como posse de meios. Mas esse não é o nosso foco. Aqui queremos apenas enfatizar essa possibilidade interpretativa da política, em Aristóteles, evidenciada por Arendt como viver juntos (*suzén*), compartilhando atos e palavras (*logon kai pragmaton koinonia*), e da cidade como a reunião de pessoas diferentes e desiguais, plurais, igualados pela possibilidade de participar livremente dos assuntos comuns. (Arendt, 2010, p. 245-246).

A finalidade da cidade, assim, deixa de ser a justiça perfeita, absoluta, contemplativamente determinada ou a implantação de um único modo de vida e passa a ser uma justiça possível, politicamente articulada (*δική πολιτική*). Ao propor a estabilidade e a segurança da cidade como tarefa comum dos cidadãos, Aristóteles vai ligar essa proposta à sua compreensão da cidade como reunião da pluralidade dos cidadãos, em todas as suas matizes. A estabilidade da cidade está proporcionalmente relacionada à capacidade da cidade de acolher e dar poder às diversas camadas dos cidadãos. Os cidadãos não serão agora explicados a partir de uma única definição, como no livro III. Fica enfraquecida, desse modo, a tipologia dos regimes retos (*ορθός πολιτείας*) e naturais (*κάτα φύσιν*), nas suas três versões: realeza, aristocracia e regime constitucional (*Πολιτεία*) e seus desvios (*παρεκβάσεις*): tirania, oligarquia e democracia.

¹ No Brasil, Marco Zingano (2013, p. 199-222), nessa linha moderna, em seu artigo “Natural, ethical, and political justice”, reforça a compreensão do *κοινή σύμφερον*, interesse comum, como benefício comum.

Entra no horizonte de tematização o regime misto (πολιτεία μειχθῆ). Esse regime não visa responder à indagação platônica sobre o regime perfeito, e sim sinalizar o regime preferível entre os regimes concretamente possíveis (δυνατήν). O surgimento do termo δυνατήν aponta para o sentido de regime possível, pensado não em função de uma perfeição ideal, mas em função das circunstâncias. Sobre isso, ele diz:

Para além de tudo isso, caberá a essa ciência conhecer a forma de regime que melhor convém ao conjunto de todas as cidades, dado que a maioria daqueles que aplicam os seus pontos de vistas a um regime, e por mais belos que sejam os seus argumentos, fracassam em termos de utilidade prática. Significa isto que não devemos contemplar apenas o melhor regime, mas também aquele é simplesmente possível (δυνατήν) e de mais fácil aplicação e mais comum a todas as cidades. (*Pol.* IV 1, 1288b30-36)

Essa colocação da circunstância vai diferenciar a Filosofia Política da Filosofia Teórica e corroborar que nosso autor não está simplesmente construindo padrões normativos para a política. Nessa esfera da vida, o enfrentamento das circunstâncias concretas é o grande desafio. Essa é a razão da deliberação constituir uma categoria central da teoria aristotélica da política e da ética. Qualquer alinhamento teleológico na reflexão na esfera prática vai apontar para o seu caráter hipotético e indeterminado, uma vez que o destino das ações se resolvem, para o bem e para o mal, nas deliberações dos agentes, nas circunstâncias concretas. O caráter contingencial dessa dimensão, mesmo na modernidade científica e controladora, elide o necessitarismo e permite a inserção inovadora do homem e a criação de coisas e relações humanas novas no mundo.

O regime misto vai significar, em Aristóteles, o lugar da estabilidade e da preservação da melhor maneira de administrar os conflitos e tensões entre os cidadãos, bem como permitir que vivam boas formas de vida (εὖ ζῆν) nas suas diversidades, satisfatórias para a maioria dos cidadãos, não apenas para poucos. A

compreensão de que os cidadãos formam um conjunto plural e vivem plurais formas de vida e habilidades vai apontar o desafio de pensar a constituição desse regime. Esse enfoque levou Richard Bodéüs, importante interprete francês de Aristóteles, a interpretar o livro IV, da *Política*, em função da abordagem do regime misto, em termos da “arte do mal menor” (Bodéüs, 2007, p. 81-99).

Essencial para a fundação e a estabilidade de um regime é perceber a pluralidade dos cidadãos presente nas mais diversas partes das cidades, afinal, “toda cidade encerra não uma, mas várias partes” (*Pol.* IV 4, 1290b24). Fundamental, igualmente, é conhecer cada um dos regimes e a qual deles os grupos políticos são mais afeiçoados. A composição do regime, a partir da pluralidade dos cidadãos, é uma das formas, a mais efetiva, de evitar a discórdia civil (στάσις) ou a revolução (μεταβολή) e, assim, driblar a degeneração e a corrupção do regime (φθοραί) a que estão sujeitos todos os seres e criações humanas. O que verdadeiramente interessa, diz Aristóteles, “é introduzir uma ordenação política cujas disposições persuadam facilmente os cidadãos e facilmente sejam adotadas” (*Pol.* IV 1, 1289a1-3).

Essa ordenação produzirá as disposições constitucionais e legais capazes de viabilizar e limitar a participação dos cidadãos nas magistraturas, de tal forma que a estabilidade do regime será preservada e a convivência dos membros da cidade, viável. Aristóteles, com o seu faro experiencial, vai além da própria preferência que é, nitidamente, o regime aristocrático. No entanto, cumpre observar que a ideia de um regime misto não quer dizer a criação da simples justaposição de interesses dos diversos grupos de cidadãos, mas o surgimento de um formato institucional da cidade, adequado para engendrar a efetiva convivência política entre os seus membros. Ambiciona viabilizar a φιλία πολιτική, a amizade, entre os cidadãos.²

² A amizade política merece uma tematização específica, o que não faz sentido aqui. Basta, porém, referir à sua grande diferença de compreensão que se instalou a partir da modernidade. Para os gregos, a amizade é a propensão e a

O regime misto é muito pouco tematizado, tanto na obra de Aristóteles quanto de outros autores ligados à Filosofia e à Teoria Política. A sanha teórica sempre tende a um purismo e a um idealismo que dificultam a compreensão mais aprofundada dessa proposta. Em Aristóteles, a abordagem do regime misto só vai acontecer quando ele reconheceu que os regimes possuem variações sutis. Sua pesquisa sobre a esfera política seria infrutífera, caso deixasse de anotar não só as diferenciações entre os regimes, mas, do mesmo modo, as variações presentes em cada um deles. A clareza veio após examinar os regimes mais comuns: “Com efeito, há quem pense que existe apenas uma forma de democracia e uma forma de oligarquia. O que não corresponde de modo algum à verdade. Nesse sentido, então, não devemos ignorar quantas são as diferentes formas de cada regime e de quantas maneiras se compõem” (*Pol.* IV 1, 1289a7-10).

Além do mais, percebeu, ao mesmo tempo, que a história e a prática mostravam que os regimes mais adotados pelas cidades eram a democracia e a oligarquia. Essas formas de governo eram apresentadas, por ele, como desviados, degenerados. A partir daí, aquiesceu que a divisão da cidade entre os cidadãos ricos e pobres era um dado que merecia uma relevante consideração. Assim, a ideia da convivência significando o interesse comum e o elemento fundamental de um regime situou a estabilidade como a tarefa comum dos cidadãos e levou nosso autor à pesquisa sobre as divisões entre os cidadãos enquanto caminho para a compreensão e a constituição do regime misto. Nesse regime, o interesse comum não pode ser confundido com modo de vida único. A defesa intransigente de riqueza, da origem familiar ou de uma das virtu-

prática que enseja falar sobre a *Polis* e agir nela em vista da permanência do agente e da cidade na memória da comunidade. A amizade e a justiça são os dois grandes sustentáculos da estabilidade dos regimes para Aristóteles. A partir da modernidade, amizade passou a significar compartilhar a intimidade e está totalmente voltada para a vida privada. Sobre isso, cf. Ortega (2000) e Aguiar (2011, p. 131-144).

des é o caminho mais fácil em direção a tirania: único regime não político, sem discurso (ἀνευ λόγου), forjado exclusivamente na força e no medo, por isso inassimilável nos regimes mistos.

O regime misto não ambiciona o florescimento dos melhores, mas dispor os bens e as virtudes ao alcance da maioria dos cidadãos. A cidade não é coisa de poucos, contudo de muitos e a esses devem ser distribuídos os poderes, as magistraturas deliberativas, executivas e judiciárias. O seu caráter híbrido vai permitir a constituição dessas esferas de poder a partir da lógica própria dos seus funcionamentos. E é justamente aí que entra a boa mistura dos regimes. Essa proposta de Aristóteles tem em vista que “tem força de lei as opiniões da maioria, seja qual for o regime” (*Pol.* IV 8, 1294a13-15). Por isso, na constituição das magistraturas, é fundamental acolher a exigência de liberdade dos democratas, de maioria pobre, reconhecer a riqueza dos oligarcas e a experiência e o poder familiar dos aristocratas. Esse é o meio termo politicamente pensável, “uma vez que está ao alcance da maioria” e não apenas de uns poucos. (*Pol.* IV 11, 1295a38-40). Distribuir melhor a composição das magistraturas, a participação nas instâncias de poder e da riqueza da cidade é o norte apontado por Aristóteles em relação ao regime misto. “Quanto melhor misturadas estiverem as partes de um regime, mais duradouro ele será”, diz Aristóteles (*Pol.* IV 12, 1297a6-7). A mistura deve considerar que a assembleia em qualquer regime tem uma índole democrática; a magistratura judiciária tem índole aristocrática, exige experiência e capacidade de julgar; e a magistratura executiva tem índole oligárquica, são melhores exercidas por cidadãos aquinhoados (*Pol.* VI 8, 1323a5-10). Todas elas, no regime misto, tendem a ser escolhidas pelas assembleias ou pelo conselho dos cidadãos. O conjunto dos cidadãos tende a errar menos, em coisas políticas, do que um único cidadão, mesmo que mais sábio. Do mesmo modo, esse conjunto tende a ser menos corruptível do que apenas um ou alguns cidadãos. Desse modo, sorteio, eleição ou nomeação são possibilidades a serem consideradas conectadas ao tipo específico de magistra-

tura, mas de um modo geral, no regime misto, estão relacionadas à opinião da maioria (*πλείοσι δόξαν* - *Pol.* VI 2, 1317b7-9).

A ideia de Aristóteles é que o estabelecimento de um regime, a partir da mistura das perspectivas dos diversos grupos de cidadãos, mormente as massas intermediárias, resultará num regime duradouro, uma vez que guiado em critérios qualitativos e quantitativos: “Ora, toda cidade ordena-se de acordo com critérios qualitativos e quantitativos. Por qualidade entendo a liberdade, a riqueza, a educação, uma boa ascendência; por quantidade, a superioridade numérica de indivíduos. [...] assim, temos que associar os dois critérios” (*Pol.* IV 12, 1296b15-24).

Anteriormente, no livro III, Aristóteles defendeu com muita argúcia a ideia de que os regimes deviam manter a coerência com seus princípios e que a incoerência, em relação ao seu princípio fundamental, significava a degeneração do regime. Agora, uma nova compreensão se insinua e nela, como vimos, o acordo absoluto com o próprio princípio, posição e tipo de virtude defendida enseja, muitas vezes, a tirania. Isso pode ocorrer na democracia, na realeza, na aristocracia e na oligarquia. Sobre isso, diz Aristóteles, no livro VI 1 (1317a35-40): “É natural que os instituidores de regimes procurem concentrar todos os atributos que estejam em acordo absoluto com o seu princípio fundamental; mas erram ao proceder assim”, pois, como já havia afirmado no livro V 9, “[c]aem em extremos os que consideram a sua própria noção de virtude como a única razoável” (*Pol.* 1309b20-22).

É no interior dessa discussão que aparece a priorização da classe média.

Resulta, portanto, claro que a melhor comunidade política é a que provém das classes médias, além de que são bem governadas as cidades onde essa classe não só se apresenta mais numerosa [...], dado que a mistura, além de servir de contrapeso às outras forças políticas, impede o aparecimento de extremos antagônicos. (*Pol.* IV 11, 1295b35-40)

A ideia de classe média no Estagirita não está relacionada ao sentido que nós atribuímos atualmente: média aritmética em relação à posse dos bens. Nossa moderna e atual compreensão é marcadamente econômica e, assim, ingressa nos discursos políticos como objetivo estratégico das políticas públicas. Na verdade, em Aristóteles, esse lugar mediano indica um modo de conceber a apropriação e uso dos bens, habilidades e outros valores que os indivíduos possuem. Se lermos com atenção o capítulo XI, do livro IV, iremos notar que a classe média introduz-se, no argumento do nosso autor, mais como a postura de ordenação mediana do regime misto, em relação à concepção dos bens e virtudes, do que um lugar meramente econômico. Um uso não absoluto das próprias posições, valores e bens é a característica mais marcante daquilo que Aristóteles vai chamar de classe média. Por isso o regime misto é mediano, pois não absolutiza, mas acolhe todos os modos de vida e valores dos diversos grupos presentes na cidade, na medida mesmo em que, assim procedendo, estabiliza e conserva o bem-estar da cidade e dos seus cidadãos. Nessa linha, afirma R. Bodéüs (2007, p. 88):

[Aristóteles] pretende, na verdade, identificar com essa classe, uma constante, ou algo semelhante, das sociedades, uma espécie de fenômeno social quase universal, cujo traço característico reside no fato de ela manifestar, temperando-as, as aspirações políticas, reconhecidas como contraditórias, dos extremos e cuja importância, para a própria política, está em que se pode satisfazer essas aspirações, satisfazendo moderadamente as aspirações de todos os cidadãos. Desse modo, para Aristóteles, a justiça é beneficiada, não porque a cidade dê a todos os meios para realizar os mesmos fins, mas porque ela permite que cada um realize, ao menos moderadamente, seu próprio fim.

Considerações finais

Concluindo, pensamos que nossa experimentação reflexiva com Aristóteles, a partir de Arendt, foi frutífera. A compreensão da política como simples meio a serviço dos ideais e padrões moder-

nos tem acarretado o surgimento da intolerância e o crescimento da violência entre nós. Cada vez mais os grupos apropriam-se do Estado para matar e excluir outros seres humanos e a natureza. Ao interrogar o texto aristotélico sobre o sentido da política, outro panorama se descortinou: política significa convivência, vida em conjunto, plural, diferenciada. O poder não pode ser pensado como soma zero, tudo ou nada. A proposta aristotélica do regime misto indica que essa convivência não acontecerá sem a distribuição do poder entre os diversos grupos existentes na sociedade. Isso implica que o poder está mais relacionado à participação concreta dos cidadãos na vida comum ou não haverá revigoração real das instituições políticas. O fio sutil que costura a unidade da comunidade é tecido de forma plural e não elimina os conflitos, todavia dá-lhes um sentido conflitual-dialógico mantido no contrapeso da proposta de regime híbrido. Evidentemente não sabemos direito o que essa proposta significa na prática, taticamente falando, contudo, reflexivamente, essa perspectiva, no nosso entendimento, mostrou-se produtiva. Descortinou-se a ideia de ultrapassar a ânsia da perfeição em troca da aceitação de que quando tratamos dos seres humanos a melhor coisa talvez seja aceitar propostas mais simples, mais inclusivas, menos mortais.

Do ponto de vista da interpretação de Aristóteles, tivemos que nos distanciar da leitura canônica, conduzida por uma visão físico-metafísica, normativista da natureza (φύσις) e da escolha da compreensão exclusivamente aristocrática da política. A escolha pela compreensão da dimensão contingencial dos assuntos humanos (τὰ τὸν ἀνθρώπων πραγμάτων), seguindo Arendt, levou-nos a perceber a importância da pluralidade no Estagirita, sua tentativa de tornar a cidade *habitat* dos seus muitos cidadãos e não apenas de poucos. De alguma forma, em Aristóteles, o tema da pluralidade associado ao estudo dos regimes adquiriu uma concretude inexistente em Arendt. Evidentemente que isso não desconsidera o teor restritivo e excludente da compreensão aristotélica de cidadania. No entanto, se pensarmos que algumas das barreiras sustentadas por Aristó-

teles foram rompidas, parece justificada o fato, de ainda hoje, nosso autor ser lido e suscitar boas discussões. Essa leitura permite, no mínimo, desconfiar de uma leitura que exagera na sistematicidade nas suas obras. Se há algo, explicitamente manifesto, que resulta da leitura desse texto é a presença de diversas camadas argumentativas e foram elas que nos deram a liberdade necessária para o nosso experimento de pensamento.

Referências

- AGUIAR, O. A. A amizade como *amor mundi* em Hannah Arendt. *O que nos faz pensar* – Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Rio de Janeiro, v. 19, n. 28, dez. 2010, p. 131-144.
- AQUINAS, T. *Commentary on Aristotle's Politics*. Cambridge: Hackett, 2007.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 11 ed. Rev. e Apres. Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
- ARENDT, H. A grande tradição. Trad. P. E. Bodziak Jr. e A. Correia. *O que nos faz pensar* – Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Rio de Janeiro, v. 20, n. 29, maio 2011, p. 273-298.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornhem. São Paulo: Abril, 1979. p. 45-236. (Coleção Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. *Política*. Ed. bilíngue. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso, 2003.

- AUBONNET, J. Introduction. In: ARISTOTE. *Politique*. Paris: Les Belles Lettres, 2002. p. VII-CCVI.
- BARKER, E. Introduction. In: ARISTOTLE. *The Politics of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1962. p. XI-LXXVI.
- BARRERA, J. M. El comentario de Santo Tomás a la *Política* de Aristóteles: un análisis desde el prooemium. *Veritas*. Porto Alegre, v. 51, n. 3, set. 2006, p. 15-49.
- BODÉÛS, R. Política ou a arte do mal menor. In: BODÉÛS, R. *Aristóteles, a justiça e a cidade*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 81-99.
- LEÃO, D. F. Introdução. In: ARISTÓTELES. *Constituição dos atenienses*. Lisboa: C. Gulbenkian, 2003. p.1-17.
- MACINTYRE, A. *Dependent rational animals: why human beings need the virtues*. Chicago: Open Court, 1999. (The Paul Carus Lectures Series, 20).
- MILLER JR., F. D. The *Polis* as human product. In: MILLER JR., F. D. *Nature, justice, and rights in Aristotle's Politics*. New York: Oxford University Press, 1995. p. 45-56.
- NEWMAN, W. L. Introduction to the *Politics*. In: ARISTOTLE. *The Politics of Aristotle* (Vol. I). Ed. W. L. Newman. New York: Cambridge University, 2010.
- NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade*. São Paulo: M. Fontes, 2009.
- ORTEGA, F. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- WARD, Ju. K. Aristotle on phúsis: human nature in the ethics and politics. *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*. v. 22, n. 2, 2005, p. 287-308.

ZINGANO, Marco. Natural, ethical, and political justice. In: DESLAURIERS, M.; DESTRÉE, P. (Ed.). *The Cambridge companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 199-222.

Artigo recebido em 8/03/2018, aprovado em 2/04/2018