



Vol. 4 - Nº 7 - Jan./jun. 2009

p. 295-313

ARISTÓTELES: FUNDAMENTOS DO PODER POLÍTICO

José Otacílio da Silva
UFBA

Resumo: A discussão em foco é parte de um projeto mais amplo onde se pretende analisar os clássicos da Filosofia e da Ciência Política com o propósito de averiguar como esses estudiosos fundamentam o poder político. Com este estudo amplo, pretendemos obter um consistente referencial teórico para o estudo sobre a natureza do Estado contemporâneo e das formas de participação dos cidadãos nas decisões políticas. Com este propósito, o presente artigo se limita a tratar do pensamento político de Aristóteles. Trata-se, portanto, de averiguar, aqui, como Aristóteles concebe a origem do Estado e, assim, como ele fundamenta o poder político. Nas análises, pôde-se observar que, ao partir do pressuposto de que tudo o que ocorre no mundo tem uma finalidade, Aristóteles chegou à conclusão de que o Estado e, com ele, o poder político, foi criado pelos homens com a finalidade de promover a felicidade do cidadão e, assim, de todos os membros da coletividade. No entendimento de Aristóteles, uma vez que a finalidade do Estado é a promoção da felicidade, o mais adequado seria que apenas os homens livres, habilitados por natureza para o desempenho das funções políticas, devessem participar das decisões políticas. Mais do que isso, o estudo permitiu observar que, embora Aristóteles tivesse a preocupação em empreender um estudo objetivo dos fenômenos políticos, ele não deixou de emitir seu juízo de valor acerca da melhor forma de governo.

Palavras-Chave: Aristóteles. Estado. Poder político.

ARISTOTLE: VALIDATION OF POLITICAL POWER

Abstract: The discussion in focus is part of a larger project, which aims at examining the classics of Philosophy and Political Science in order to examine how these scholars validate the political power. Taking into account this extensive study, we hope to obtain a consistent theoretical referential for this study regarding the nature of contemporary state and forms of participation from the citizens in policy decisions. In this regard, this paper will only deal about Aristotle's political thought. Therefore, it will observe how Aristotle conceived the State origin and, thus, how he validates the political power. According to the analyses, it was possible to observe that, from the assumption that everything that happens in the world has a purpose, Aristotle came to the conclusion that the State and, with it, political power, were created by men in order to promote the citizen's happiness and all the community members as well. According to Aristotle's

comprehension, since the State purpose is to promote happiness, the most appropriate would be that only free men, empowered by nature to the performance of political functions, should participate in policy decisions. Moreover, this study has registered that even though Aristotle would like to attempt an objective study of political phenomena, he has also given his worthy opinion about the best form of government.

Keywords: Aristotle. Political power. State.

1. INTRODUÇÃO

O objetivo do presente artigo é analisar a obra de Aristóteles com intuito de averiguar como ele trata da questão do Estado, ou seja, como ele concebe a origem do Estado e como fundamenta o poder político. Saldanha (1984, p. 48) define o Estado como “coletividade humana, ou sociedade, vivendo organizadamente sobre um território próprio e sob um governo soberano”. Trata-se de uma concepção de Estado que pressupõe uma estrutura governamental ou política que, embora varie ao longo do tempo e do espaço, tem como característica básica o poder político, ou seja, o uso da força física como instrumento imprescindível para a obtenção da obediência civil. Nas palavras de Weber (1982), o Estado é “uma comunidade humana que pretende, com êxito, o monopólio do uso legítimo da força física dentro de um determinado território”. Ao dizer que o poder político é o poder que possui o monopólio legítimo do uso da força física, Weber não estava dizendo outra coisa senão que o direito de uso da força física é uma exclusividade do poder político. Entretanto, é preciso frisar, além do monopólio de uso da força física, o Estado dispõe de outros recursos para a obtenção da obediência: o poder econômico, o poder ideológico, a legitimidade, o poder simbólico, etc. Como surgiu esse Estado? O que fundamenta o exercício do poder político, na visão de Aristóteles? Eis as questões de que trataremos aqui.

2. ARISTÓTELES, SUA OBRA E SEU MÉTODO

Aristóteles nasceu em 384 a.C. em Estagira, cidade distante de Atenas e localizada em território da Macedônia, na costa setentrional do Mar Egeu, e morreu em 322 a.C. Aristóteles cresceu sob a influência da medicina que seu pai praticava e, talvez, disso tenha decorrido sua preocupação em estudar os fenômenos políticos e sociais com base na realidade dos fatos, isto é, por meio da investigação empírica e não apenas por meio do mito e ou da lógica. Daí, sua preocupação em estudar as diversas constituições existentes em sua época e em levar em conta os fatores geográficos, climáticos, topográficos que poderiam influenciar a organização das cidades ou de uma *polis* ideal, ou seja, de uma melhor forma de governo.

A obra de Aristóteles se destaca pela variedade de temas por ele abordados e, também, por suas inovações metodológicas. Ao longo de sua vida, Aristóteles não se ocupou apenas com estudos filosóficos e políticos. As circunstâncias de sua vida e sua curiosidade o levaram a se ocupar, em um primeiro momento, com estudos sobre os fenômenos físicos e biológicos e sobre as próprias abordagens teórico-metodológicas utilizadas pelos diversos estudiosos e por ele próprio. Will Durant (200, p. 80-82) avalia que uma grande virtude de Aristóteles foi ter retomado os estudos pré-socráticos – estudos dos fenômenos a partir de fatos objetivos, materiais, e não a partir de mitos ou do sobrenatural – e ter combinado essa maneira de ver o universo físico com as maneiras de ver o universo moral. Por meio da combinação de estudos físicos e morais, Aristóteles encontrou um caminho próprio para a realização de seus estudos políticos. Com os ensinamentos da biologia e da física – observar a ocorrência dos fenômenos particulares para que então se pudesse estabelecer as generalizações – Aristóteles, de certa maneira, evitou adotar o sobrenatural como explicação da ocorrência dos fenômenos como o faziam seus antecessores, entre eles, Platão. Ao invés disso, para compreender os fenômenos políticos e sociais, Aristóteles preferiu partir do princípio de que a causa dos acontecimentos políticos – por exemplo, do nascimento e evolução das constituições políticas ou dos Estados – se encontram na própria natureza das coisas. Foi essa compreensão que levou Aristóteles a analisar 158 constituições de sua época com o intuito de classificá-las e de averiguar qual é a melhor forma de constituição política, ou seja, de organização de uma sociedade. Foram essas preocupações de Aristóteles pela observação dos fatos que levaram Cresson (1981, p. 44) e Condorcet (1743-1794) a enaltecer o espírito observador de Aristóteles e que levou Auguste Comte (1798-1857) a não se esquecer de considerá-lo precursor do espírito positivo, da Sociologia e da Ciência Política.

O método utilizado por Aristóteles em seus estudos sobre a vida social é uma decorrência de sua crítica ao pensamento de Platão, em especial, à ideia platônica de “idéia em si”. Em suas explicações acerca dos fenômenos que ocorrem no universo, Platão pressupunha a existência de dois mundos: o mundo sensível e o mundo inteligível. O mundo sensível seria o mundo das realidades terrenas, imperfeitas, mutáveis. O mundo inteligível seria o mundo das realidades perfeitas, das ideias em si, das verdades eternas, imutáveis. No entendimento de Platão, o conhecimento que temos acerca dos fenômenos que ocorrem no mundo sensível seria um conhecimento tosco, distorcido, das coisas verdadeiras que existem no mundo inteligível. O conhecimento verdadeiro existente no mundo inteligível não seria acessível ao homem comum, pois suas paixões e sua indisciplina intelectual não lhe permitiriam ascender ao mundo das verdades eternas, das ideias em si, dos conceitos imutáveis. Somente o filósofo, por ser disciplinado e portador do método dialético, conseguiria contemplar os seres em sua verdade eterna, imutável, universal. Como diz Pesanha (1978, p. XV), Platão ensinava, na academia e em seus diálogos, que a compreensão dos fenômenos que ocorrem no mundo físico depende de uma hipó-

tese: a existência de um plano superior da realidade, atingida apenas pelo intelecto e constituído de formas e de ideias; arquétipos eternos dos quais a realidade concreta seria a cópia imperfeita e perecível. Por meio da dialética, ou seja, de sucessivas oposições e superposições de teses, seria possível ascender do mundo físico – apreendido pelos sentidos e objeto apenas de opiniões múltiplas e mutáveis – à contemplação dos modelos ideais – objetos da verdadeira ciência.

No entendimento de Aristóteles, a dialética platônica não é um instrumento seguro para se chegar ao conhecimento verdadeiro dos fenômenos que ocorrem no universo, pois, ao invés de lidar com as próprias coisas, lida com as ideias que se tem sobre essas coisas. Radicalmente contra essa maneira platônica de pensar, Aristóteles considera que não é verdade que exista a ideia em si, a coisa em si, como pressupunha Platão; não é verdade que os objetos particulares que existem na realidade objetiva sejam imitações, cópias imperfeitas de modelos ideais. Não se pode provar, por exemplo, que há um carvalho em si na origem dos carvalhos particulares que existem nas florestas. Não há como provar, ainda exemplificando, a existência de ideias anteriores aos objetos que inspiram o trabalhador a dar forma a um produto (CRESSON, 1981, p. 19-20). Para Aristóteles, a dialética platônica seria, quando muito, uma forma de exercitar o espírito que visa atingir o conhecimento, mas nunca um instrumento que permitisse chegar à certeza acerca das coisas que ocorrem no universo. É com o intuito de superar os inconvenientes da dialética platônica que Aristóteles desenvolveu novos instrumentos e mecanismos capazes de conduzir o pensamento, rumo à descoberta da verdade: a lógica formal, a indução, o estabelecimento de relações causais.

A lógica formal criada por Aristóteles é um conjunto de normas de pensamento que, ao contrário da dialética platônica, permitiria a demonstração correta das proposições enunciadas pela consciência cognoscente. Como diz Pesanha (1978, p. XVI), a lógica formal é parte da lógica que “prescreve regras de raciocínio, independentes do conteúdo dos pensamentos que esses raciocínios conjugam”. Na lógica formal, uma proposição só deve ser considerada verdadeira, se ela estiver coerentemente articulada com as premissas anteriores. Por exemplo, a afirmação “Sócrates é mortal” é verdadeira se se considera, antes, que todos os homens são mortais e que Sócrates é homem. Essas premissas – os homens são mortais; Sócrates é homem – não deixam outra opção de conclusão senão que Sócrates é mortal. Baseando-se naquelas premissas, a afirmação de que Sócrates é mortal seria a única afirmação coerentemente possível, a única afirmação verdadeira. Entretanto, pode ocorrer que uma afirmação não seja verdadeira, mesmo baseando-se em premissas anteriores. Por exemplo, a afirmação de que “Sócrates é imortal” poderia ser considerada verdadeira se se baseasse em premissas anteriores como, por exemplo, “os homens são imortais” e “Sócrates é homem”, logo, Sócrates seria imortal. Ou seja, considerando-se as regras do pensamento estabelecidas pela lógica formal, a afirmação “Sócrates é imortal” seria verdadeira, mas, considerando a realidade dos fatos, esta afirmação estaria longe de expressar a verdade.

Assim, o silogismo, entendido por Aristóteles (2004a, p. 80) como “um raciocínio em que, dadas certas premissas, se extrai uma conclusão conseqüente e necessária”, só poderia ser considerado correto se se baseasse em premissas corretas; em verdades que antecedessem o conhecimento produzido pela lógica, ou seja, pelo conhecimento científico.

A indução, no entendimento de Aristóteles, seria o mecanismo do pensamento capaz de levar aos axiomas, isto é, aos princípios ou definições universais, verdadeiras, que se fazem necessárias para o estabelecimento de conclusões também verdadeiras. Por meio da indução – e não por meio da dialética, entendida como superposição de teses, antíteses e sínteses, como pensava Platão – chegasse-se aos princípios e definições universais gerais sem desconsiderar a realidade dos fatos. Para Aristóteles – assim como para Platão – as definições das coisas devem indicar o essencial e não o acidental nos seres. Se os seres podem ser descritos em conformidade com suas características particulares, individuais, as suas definições devem expressar o que neles há de geral, de universal. Assim, por exemplo, a racionalidade do ser humano seria uma característica geral, universal, essencial do homem, que poderia ser utilizada, com correção, para definir o que é o homem. Ao contrário, a cor da pele, a estatura, etc., do homem, seriam características individuais importantes para a descrição de um determinado ser humano, mas, enquanto características particulares seriam sem relevância para a definição do ser humano. Enfim, o método indutivo permite a construção das definições dos seres destacando as características gerais, universais da espécie em questão. Por meio da indução, os conceitos universais deveriam não só expressar as regras do pensamento correto – como quer a dialética platônica ou a lógica aristotélica –, mas também representar a realidade dos processos que ocorrem no universo ou dos seres que o habitam.

Ao propor a indução como método de se chegar aos universais, Aristóteles estava rejeitando a ideia de Platão segundo a qual os universais seriam modelos incorpóreos e eternos e os particulares seriam cópias imperfeitas desses modelos. Para Aristóteles, os modelos incorpóreos imaginados por Platão, ou seja, as ideias em si, eternas, imutáveis, verdadeiras, não possuem relação com a realidade. A seu ver, as definições essenciais devem ser estabelecidas pela ciência a partir do conhecimento empírico para atingir o universal que é seu objeto. Isso significa dizer que, somente a partir de dados sensíveis que se manifestam nos particulares, a consciência poderia chegar às definições, aos conceitos universais, enfim, à verdade. Como diz Ross (1969, p. 17), para Aristóteles “toda substância no universo é individual; o universal é sempre algo que – embora perfeitamente real e objetivo – não tem existência separada”. Enquanto Platão tem os universais, as ideias em si, como realidades, Aristóteles os têm como algo que existe apenas no espírito humano sob a forma de conceito, como uma criação subjetiva fundamentada na estrutura dos objetos. Na elaboração dos conceitos, é a metafísica – estudo do ser enquanto ser – que teria a incumbência de revelar a estrutura dos objetos para que o

pensamento pudesse construir os conceitos. Pesanha (1978, p. XIX-XX) diria que “a metafísica seria, então, a garantia de que os conceitos não são meras convenções do espírito humano e de que a lógica – o instrumento que permite a utilização científica desses conceitos – estaria fundamentada na realidade sobre a qual ela poderia legitimamente operar”.

Aristóteles não se preocupou apenas em criar um mecanismo capaz de tornar os conceitos mais realistas. Mais do que isso, Aristóteles estava interessado, também, em explicar as causas da ocorrência dos fenômenos. Em sua obra *Metafísica*, Aristóteles (1979c, *Metafísica*, p. 24-25) reconhece que muitos de seus antecessores já haviam ensaiado uma tentativa de explicar a ocorrência dos fenômenos pressupondo a existência de relações causais entre eles. No entanto, para Aristóteles, seus precursores não aprofundaram a discussão. Anaxágoras (500-428 a.C.) e Empédocles (483-430 a.C.), por exemplo, “apenas entreviram a causa material” e Platão, ainda exemplificando, se deu conta apenas da causa material e da causa formal da existência das coisas. Aristóteles reconhece que, no mundo objetivo, as coisas agem e interagem umas sobre as outras numa relação de causalidade, mas, a seu ver, além da causa material e formal, o conjunto das causas geradoras dos fenômenos é constituído de outras espécies de causas.

Aristóteles (1979c, p. 16), considerando “causa” como tudo o que “contribui para a existência do ser”, avalia que há pelo menos quatro espécies de causas geradoras dos seres: a causa material, a causa formal, a causa eficiente e a causa final. A causa material é a própria matéria que constitui um ser ou que há de constituí-lo. Nesse entendimento, a matéria seria o ser em potência, a condição necessária para que um ser seja o que é ou então seja outra coisa. Como avalia Cresson (1981, p. 23), a matéria é o ser em potência: assim como “o espermatozóide é o homem em potência”, o bronze é a estátua e a semente é a árvore em potência. A causa formal é a causa da forma que a matéria assume em um dado momento ou que há de assumir em outro; é a causa que fornece as características da matéria ou do ser. A mesa, o martelo, a casa, por exemplo, possuem suas formas específicas, suas características próprias. Para Platão, as características desses objetos seriam representações distorcidas das ideias em si, dos seus respectivos modelos perfeitos que existem no mundo inteligível. Para Aristóteles, ao contrário, as características dos objetos se encontram apenas nos objetos em suas manifestações objetivas. Entretanto, entre as características que constituem a forma de um ser, há aquelas que se manifestam apenas nesse ser particular e há aquelas que se manifestam em um conjunto de seres que, assim, constituem uma espécie. A causa eficiente seria o conjunto de ações que produzem certos efeitos ou certas transformações na matéria, ou seja, na forma de um ser. Por exemplo, fundir o minério de ferro para dar forma ao martelo; preparar a madeira para dar forma ao cabo desse martelo, etc., são ações que constituem as causas eficientes da existência do martelo. Sem essas ações, o martelo não existiria, apesar da sua existência em potencial no minério, na madeira, etc., e apesar de os artesãos terem concebido a forma desses

objetos. Outro exemplo: a relação sexual entre um homem e uma mulher é a causa eficiente da existência da criança – criança que existia apenas em potencial no espermatozóide e no óvulo, porém, sem a sua forma ou características atuais. A causa final, como sugere Pesanha (1978, p. XXI), é a causa que “rege o movimento do universo”; é o objetivo, a meta, a finalidade de cada coisa ou de cada ação. A causa final ou a finalidade do tijolo é construir casas; da criança e transformar-se em adulto; do martelo, é pregar prego, etc. Quer dizer, no entendimento de Aristóteles, cada ser existente no universo ou cada ação dos seres tem uma causa final; uma finalidade ou uma função a cumprir.

Na teoria da causalidade elaborada por Aristóteles é fácil notar sua concepção do movimento ou da transformação dos seres que constituem o universo e ou do próprio universo. A transformação de um ser ocorre com a atualização – provocada por outro ser – de suas potencialidades. O mármore se transforma em estátua, ou seja, transforma-se para a forma de estátua, porque tem sua potencialidade de ser estátua atualizada pelas ações do escultor e porque tem a finalidade de eternizar um indivíduo ou uma espécie, representando-a. A vaca, sobre a ação dos homens, se transforma em carne porque teria a finalidade, a função de alimentar os homens. Quer dizer, como entende Pesanha (1978, p. XXI), na concepção de Aristóteles, é sempre a causa final que rege os movimentos do universo: “um ser atualiza suas potencialidades devido à ação de outro ser que, possuindo-as em ato, funciona como motor daquela transformação”. Em outras palavras, para Aristóteles, os fenômenos que ocorrem no universo – e o próprio universo – são regidos por finalidades. Os movimentos em que os seres atualizam suas potencialidades são interdependentes e hierarquizados de tal modo que os seres mais atualizados são os motores que movimentam os menos atualizados. Nessa hierarquia, Deus seria o primeiro “motor imóvel”, isto é, um ato puro que impulsiona tudo.

A ideia de motor imóvel concebida por Aristóteles, ao que parece, é uma decorrência de sua necessidade de explicar a origem do movimento das coisas. Como sugere Will Durant, no pensamento aristotélico “a divina providência coincide inteiramente com a ação das causas naturais”. Embora a matéria – enquanto potencialidades de futuras formas – seja eterna, o seu movimento não o é. Nesse caso, se não cabe explicar a origem da matéria – uma vez que ela é eterna –, cabe explicar a origem de seu movimento, a transformação de suas formas e finalidades. Assim, para evitar o regresso ao infinito, ao movimento que gerou outro movimento, Aristóteles pressupôs a existência de um motor imóvel, isto é, de um agente ou de um “ser incorpóreo, indivisível, sem espaço, assexuado, sem paixão, sem alteração, perfeito e eterno”; um Deus que não criou o mundo, mas que criou o movimento: um movimento que não é uma força mecânica, mas um motivo total de todas as ações no mundo. Neste sentido, Deus movimentaria o mundo tal como um objeto adorado movimenta o seu adorador. Enfim, o primeiro motor, Deus, seria a causa final da natureza, o impulso e o propósito das coisas, a forma do

mundo, o princípio da vida neste mundo. Como sugere Durant (2000, p. 87-88), mais que uma pessoa, Deus é uma força magnética. Deus seria um rei que reina, mas não governa; só contempla as ações e reações que ocorrem entre os seres tendo em vista uma finalidade.

A ideia de que as coisas se movem tendo em vista o alcance de alguma finalidade e de que essa finalidade – bem como as demais causas das coisas – pode ser encontrada na própria natureza dos acontecimentos, e não no místico ou no sobrenatural, constitui o princípio básico que norteia as análises de Aristóteles sobre os acontecimentos políticos. Como diz o próprio Aristóteles no final de sua *Ética a Nicômaco* (1979, p. 234-35), com o intuito de “distinguir qual é a melhor constituição”, necessário se faz, primeiro, passar em revista o que foi exposto pelos seus antecessores; depois, com base na natureza das coisas – no caso, com base nas constituições existentes –, examinar que espécies de influências “preservam ou destroem os Estados”; que outras espécies de coisas têm efeitos sobre os tipos particulares de constituições e a que causas se devem o fato de ser umas, bem, e outras mal aplicadas. Em outras palavras, é por meio do método indutivo, do silogismo e de sua teoria das quatro causas que Aristóteles realiza seus estudos políticos e revela, assim, seu entendimento acerca da origem e dos fundamentos do Estado ou do poder político.

3. FUNDAMENTOS DO PODER POLÍTICO

A concepção de Aristóteles acerca da origem do Estado e dos fundamentos do poder político está estreitamente relacionada com seus princípios teórico-metodológicos. Como vimos acima, no entendimento de Aristóteles, tudo o que ocorre no universo ocorre em virtude de quatro causas básicas: a causa material, a causa formal, a causa eficiente e a causa final. O Estado ou associação política e, com ele, a justiça e o poder político, surgiu naturalmente, pois existia a matéria necessária para sua existência, ou seja, existiam homens vivendo juntos em um mesmo território; existiam formas possíveis de organização social ou de governo; existia desejo natural dos homens em viver em sociedade e existia uma finalidade para a existência social, ou seja, a busca da autossuficiência, da felicidade ou do bem comum.

Aristóteles, com base nesses princípios, tratou da questão da natureza e da importância do poder político, tanto em sua obra *Ética a Nicômaco*, como em sua *Política*. Ao averiguar, nessas obras, qual é a melhor constituição, ou seja, qual é a forma de governo capaz de propiciar uma vida mais “feliz” para os cidadãos e quais são as virtudes necessárias para que os governantes e governados pudessem construir e participar dessa felicidade, Aristóteles procurou mostrar, também, o que é o poder político; qual é sua origem e como se classificam as diversas constituições ou formas de governo. Deve-se notar que, ao realizar esses estudos, Aristóteles

parte do pressuposto de que a explicação dos fenômenos políticos deve ser encontrada na realidade da vida política e não em supostas ideias em si ou em princípios abstratos, como o fizera Platão. Ao contrário, como diz Morral (1985, p. 93), Aristóteles realiza seus estudos políticos na “crença de que a melhor forma de viver e a melhor constituição têm de estar intimamente ligadas à natureza das coisas”. Quer dizer, partindo do princípio de que a compreensão da natureza e da ocorrência dos fenômenos políticos não deve basear-se em pressupostos desvinculados da realidade, Aristóteles procurou observar na natureza da vida social qual é a sua finalidade e, por esse meio, qual é a importância do Estado ou da associação política e, assim, do poder político.

Na teoria política de Aristóteles, o Estado ou a associação política e, com ele, o poder político e a justiça política, é uma decorrência da natural existência humana. Isso significa dizer que, no entendimento de Aristóteles (2004, p. 146 e 222), “o Estado é uma criação da natureza”, pois, se foi criado pelo homem, é porque “o homem é por natureza um animal político”. A seu ver, o homem que, por natureza – e não por mero acidente –, não tem cidade nem Estado, seria muito mau ou muito bom, subumano ou super-humano. Na condição de subumano, o homem seria como “alguém sem família, sem lei, sem lar”; seria, por natureza, amante da guerra e, ao invés de ser um colaborador, seria uma peça fora do xadrez. Como super-humano, seria um deus: um ente autossuficiente, que não necessitaria de vida comunitária. É por não ser nem muito mau nem muito bom, nem subumano nem super-humano, que o homem necessita viver em comunidade. Se o homem constituiu o Estado e as demais instituições políticas, é porque ele é o único animal dotado de razão e do dom da palavra. Por meio da razão e da voz, os homens conseguiram distinguir o bem do mal, a justiça da injustiça e “expor o conveniente e o inconveniente, o justo e o injusto” e conseguiram, além disso, perceber, entre eles, a existência de aspirações comuns. Aos olhos de Aristóteles (2004, p. 146), são essas qualidades da natureza humana que levam os homens a construir a família, a aldeia, a cidade ou o Estado e as instituições políticas.

O Estado, na avaliação de Aristóteles (2004, p. 145), nada mais seria senão o resultado da evolução das formas primitivas de vida social: família, aldeia, cidade-estado. “Os homens – diz Aristóteles em seu livro III de sua obra, Política, 2004, p. 222 – têm um desejo natural pela vida em sociedade, até mesmo quando não sentem necessidade de procurar ajuda”. A primeira forma de sociedade – a família – seria a associação estabelecida, por natureza, para suprir as necessidades diárias dos homens. Uma família, mesmo que isolada das demais, teria condições de garantir a existência de seus membros. Quando as famílias buscam algo mais que satisfazer suas necessidades cotidianas, então elas passam a viver em um mesmo local formando uma associação mais ampla, uma aldeia ou uma tribo. Aristóteles considera que, provavelmente, as primeiras aldeias foram constituídas por diversas famílias portadoras de laços de consanguinidade. É na aldeia que surge, naturalmente, o poder monárquico – poder do mais velho da tribo – em substituição ao

poder paterno da família isolada. O Estado, ou seja, a associação política ou a cidade se formou com a união de várias aldeias. Nas palavras de Aristóteles (2004, p. 146), “quando várias aldeias se unem numa única comunidade, grande o bastante para ser auto-suficiente (ou para estar perto disso), configura-se a cidade, ou Estado”.

O Estado se forma com a finalidade de assegurar o viver de seus membros e, depois de formado, para assegurar o “bem viver”, isto é, a “perfeição e a auto-suficiência” da vida comunitária. Assim, no entender de Aristóteles (2004, p. 228), “o Estado não pode ser definido simplesmente como uma comunidade que vive num mesmo lugar e protege seus membros dos malfeitores e promove a troca de bens e serviços”. A seu ver, “o Estado existe para capacitar todos, famílias e aparentados, a viver bem, ou seja, a ter uma vida plena e satisfatória. Isso só pode ser alcançado quando esses grupos familiares ocupam um único e mesmo território”. Em resumo, para Aristóteles, o Estado é uma associação de homens livres que utiliza o poder político para alcançar a sua finalidade: a promoção da justiça política tendo em vista o bem comum, ou seja, a busca da autossuficiência ou a felicidade da comunidade.

O poder político, na filosofia política de Aristóteles, tem certas características específicas que o distinguem das demais formas de poder. Entendendo que as diversas formas de poder devem ser classificadas conforme a natureza dos interesses a que o poder visa atender, Aristóteles (2004, p. 223) avalia que há pelo menos três espécies de poder: poder senhorial, poder paterno e poder político. O poder senhorial seria o poder do senhor sobre o escravo; um poder que é exercido em “benefício do senhor” e apenas acidentalmente em benefício do escravo, pois, a seu ver, o escravo não teria outro interesse senão o interesse de seu senhor. O poder paterno seria o poder do pai sobre sua esposa e seus filhos. Nesse caso, o poder seria exercido pelo pai tanto “em benefício dos que lhe são subordinados” como “em benefício das duas partes”. Seria o caso, por exemplo, da relação entre médico e paciente: o poder do médico sobre o paciente é exercido, primordialmente, com o intuito de atender aos interesses do paciente, embora às vezes atenda aos interesses de ambos. O poder político, por sua vez, nada mais seria senão o poder que é exercido nas relações que se estabelecem entre homens livres; um poder que visa atender, a um só tempo, aos interesses dos governantes e dos governados.

Além de mostrar como surgiu o Estado e o poder político e de procurar defini-lo em conformidade com a natureza dos interesses envolvidos nas relações de mando e obediência, Aristóteles se preocupou também em justificar a legitimidade desse poder; a legitimidade dessas relações de mando e obediência. Tratando-se, em especial, do poder senhorial e do poder paterno, Aristóteles considera que esses poderes são fenômenos naturais: uns nasceram para o mando, outros para a obediência. Assim como o poder senhorial se justifica pela superioridade natural do senhor em relação aos seus escravos e assim como o poder paterno se justifica pela superioridade natural do pai sobre os demais membros da família. Quer dizer,

os agentes envolvidos nas relações de poder senhorial – senhores e escravos – são de naturezas diametralmente distintas. O senhor sendo, por natureza, um homem livre e dotado das virtudes necessárias para o exercício do poder, deve ser obedecido pelo escravo. O escravo, ao contrário, sendo considerado por Aristóteles como uma “besta” ou como uma “ferramenta viva” deve, naturalmente, estar à disposição do senhor, obedecendo-lhe sempre que for mandado. Da mesma forma, são as diferenças naturais existentes entre os agentes envolvidos nas relações familiares – pai, esposa e filhos – que fundamentam o poder paterno. Embora o pai, a esposa e os filhos sejam igualmente livres por natureza, o pai teria o direito de exercer o poder sobre os demais membros da família, pois ele é, por natureza, o mais bem dotado das virtudes necessárias para o exercício do poder. Como diria Aristóteles, (2004, p. 165), “o homem é mais talhado para o poder do que a mulher, a menos que as condições sejam completamente anormais; e o mais velho e mais maduro é mais moldado ao comando do que o jovem imaturo”. Talvez não seja errôneo afirmar que, para Aristóteles, o exercício do poder político, isto é, a relação de mando e obediência entre governantes e governados, entre homens livres, é também um fenômeno natural. Uma vez que Aristóteles concebe, por exemplo, que as diferenças entre senhor e escravo são diferenças naturais que justificam o poder do primeiro sobre o segundo, é de se admitir também, que, no entendimento de Aristóteles, o poder político que se exerce entre os homens livres se justifica pelas igualdades naturais existentes entre eles. Sendo iguais por natureza, todos os homens livres teriam as condições necessárias para o exercício do poder político – quando estivessem na condição de governantes – e as condições necessárias para obedecer – quando estivessem na condição de governados. Como diz Aristóteles (2004, p. 223), a “autoridade política” existe “sempre que ela for constituída com base na igualdade e na similaridade dos cidadãos; estes têm o direito de exercer a autoridade de governar, fazendo-o em turnos”. É verdade que, como veremos adiante, quando se trata de classificar as formas de governo ou de estabelecer a melhor forma, Aristóteles leva em consideração não só a igualdade natural existente entre indivíduos, mas também as diferenças de suas virtudes políticas.

Aristóteles encontra fundamentos para o poder político também na analogia que estabelece entre o organismo humano e o organismo social. Assim como o organismo humano é constituído de diversas partes – pés, mãos, olhos, nariz, coração, etc. –, Aristóteles entende que o organismo social também é constituído de partes – indivíduo, famílias, categorias profissionais, Estado, etc. Assim como o pé, a mão, o olho ou o nariz não teria existência fora do organismo humano, pois, separados, não teriam funções a cumprir, assim também o indivíduo, a família, as categorias profissionais, o Estado, etc., separados da sociedade, não teriam existência, pois, fora da vida social, não teriam nenhuma função a desempenhar. Aristóteles (2004, p. 147) enfatiza essas considerações afirmando que aquele que fosse “incapaz de viver em sociedade ou que não tivesse necessidade disso por ser auto-suficiente, seria uma besta ou um deus, não uma parte do Estado”. Assim como no organismo humano cada órgão tem uma função específica a cumprir,

assim também, no organismo social, cada órgão desse organismo tem sua função específica a desempenhar: o agricultor tem a função de produzir alimentos; o pedreiro a função de construir casas, etc. Embora essas partes ou órgãos contribuam com a vida social desempenhando suas respectivas funções específicas, eles não têm a incumbência de cuidar do bom funcionamento da vida social como um todo. Essa função mais complexa, mais ampla e, por isso, mais importante para o organismo social, é atribuída, por Aristóteles, ao Estado ou ao poder político. Ou seja, no entendimento de Aristóteles, o poder político deve ser o poder supremo, deve estar acima dos demais poderes e, assim, deve ser obedecido indistintamente por todos, justamente porque cabe a ele a função mais importante no organismo social: coordenar o funcionamento das partes, dos diversos órgãos do organismo social de modo que ele consiga atingir suas finalidades: a autossuficiência ou a felicidade de todos. Em outras palavras, o poder político é o poder supremo num Estado ou associação política, pois representa o poder do todo sobre as partes que o constitui: um poder nascido naturalmente com a sociedade e com a finalidade de promover o bem comum. Uma vez que tanto os governantes como os governados têm o interesse de buscar a felicidade própria e a da sociedade como um todo, as ordens dos governantes devem ser obedecidas pelos governados, pois elas visam à felicidade geral.

Em sua obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles novamente volta a utilizar a analogia entre organismo social e demais organismos vivos para fundamentar a superioridade do poder político sobre os demais poderes. Nessa obra, Aristóteles, (1979, p. 188-89) afirma que todas as formas de comunidade – marinheiros, soldados, agricultores, etc. – que existem no interior do Estado ou da associação política são importantes porque visam atender a finalidades particulares – a navegação, a defesa da sociedade, o fornecimento de alimentos, etc. Essas comunidades são importantes, também, porque, como “partes da comunidade política”, ao cumprir suas finalidades particulares, estariam contribuindo com a promoção do bem comum. Ou seja, se os marinheiros, por exemplo, visam propiciar uma navegação segura para os tripulantes; se os soldados visam obter a vitória na guerra ou se os agricultores visam obter lucro com o resultado de sua atividade, eles estariam procurando atender a objetivos específicos, mas estariam, ao mesmo tempo, contribuindo com a busca do objetivo final da sociedade: a autossuficiência ou a felicidade de todos. O Estado – e, com ele, o poder político – é o órgão ou a associação mais importante, pois a sua finalidade é a finalidade de todos os membros da comunidade e não de uma ou outra de suas partes. Assim, o poder político justifica sua condição de poder supremo, pois é um instrumento utilizado pelo Estado ou pela associação política, para promover a justiça tendo em vista a “vantagem comum”, ou seja, para propiciar uma vida autossuficiente, justa e feliz para todos os membros da comunidade. É por causa dessa vantagem comum propiciada pelo poder político que os homens devem obedecer-lho. Enfim, nas palavras de Aristóteles, o poder político tem a sua importância, pois ele “não visa à vantagem imediata, mas ao que é vantajoso para a vida no seu todo”.

Atribuir poder superior ou supremo ao poder político não significa dizer que, no entender de Aristóteles, os seus detentores – monarca; aristocratas ou povo – estariam autorizados a utilizá-lo como instrumento para atender às suas paixões ou interesses particulares. Ao invés disso, Aristóteles considera que o exercício do poder político se deve basear nas leis. É nesse sentido que Aristóteles (1979, p. 130) é enfático ao dizer: “aí está por que não permitimos que um homem governe, mas o princípio racional, pois o homem que o faz em seu próprio interesse, converte-se num tirano”. Caso o detentor do poder político não possua as virtudes necessárias para a busca do bem comum, para a promoção da justiça política, o exercício do “poder supremo” – diz Aristóteles (2004, p. 230) – “deve ser reservado à lei”, pois somente a lei elaborada pelo legislador virtuoso pode promover a justiça política.

A justiça política é definida por Aristóteles por meio dos mesmos parâmetros utilizados na fundamentação do poder político: a vida social e sua finalidade. A justiça política, para Aristóteles (1979, p. 130), é a justiça que “é encontrada entre homens que vivem em comum tendo em vista a auto-suficiência, homens que são livres e iguais, quer proporcionalmente, quer aritmeticamente, de modo que entre os que não preenchem esta condição não existe justiça política, mas justiça num sentido especial e por analogia”. A justiça política existe justamente para solucionar as injustiças que existem entre os homens livres que vivem em sociedade visando alcançar o bem comum. Em outras palavras, justiça política é a justiça praticada por homens livres – governantes ou governados – que agem tendo em vista a felicidade de todos e que têm a proporção e o meio-termo como parâmetros para a orientação de suas atitudes e comportamento. Como Aristóteles considera que o bem comum, a autossuficiência ou a felicidade é mais fácil ser alcançada quando os cidadãos e as autoridades públicas obedecem às leis prescritas por virtuosos legisladores e não quando eles seguem as suas paixões, é fácil perceber que, para ele, justiça política é, também, a observância às leis. “Com efeito – diz Aristóteles (1979, p. 130), a justiça existe apenas entre homens cujas relações mútuas são governadas pela lei; e a lei existe para os homens entre os quais há injustiça, pois a justiça legal é a discriminação do justo e do injusto”. Nesses termos, poder-se-ia afirmar que, entre homens que não fossem livres, por natureza, e que não tivessem interesses recíprocos e comuns a serem respeitados, não poderia haver Estado ou associação política para abrigá-los num mesmo território, nem mesmo poderia haver a justiça política para discriminar o justo e o injusto tampouco poderia haver o poder político para coibir as disposições e as atitudes injustas dos indivíduos.

No entendimento de Aristóteles (1079, p. 126), a justiça política manifesta-se sob duas formas distintas: justiça “corretiva” e justiça “distributivista”. A justiça corretiva seria a justiça que visa corrigir os atos dos cidadãos em geral; atos que constituem obstáculos para que o Estado ou a associação política alcance a sua finalidade: o bem comum ou a felicidade de todos. Trata-se da justiça que é aplicada, indistintamente, a todos os cidadãos com base na proporção aritmética. Nesse

caso, a justiça estaria de fato se manifestando, quando, por exemplo, se considerassem justos os mesmos atos praticados pelos diversos cidadãos, ou quando fossem considerados injustos outros atos que também fossem praticados por todos eles. Exemplificando, haveria justiça corretiva quando qualquer homem livre, independentemente de sua posição social ou riqueza, fosse punido ao cometer adultério. Da mesma forma, se a justa lei estabelece que todo cidadão deva desempenhar bem a sua função tendo em vista o bem comum, haveria justiça se todos os cidadãos relapsos fossem punidos da mesma forma e haveria injustiça se eles não fossem igualmente punidos. A justiça distributivista se refere à distribuição dos bens – ao que parece, bens materiais, oportunidades, poder, etc. – entre os membros da comunidade política com base na proporção geométrica de suas posses. Ou seja, a justiça distributiva se manifestaria quando os bens fossem distribuídos proporcionalmente, isto é, em conformidade com o nível das virtudes ou da posse de bens materiais de cada cidadão. Por exemplo, se numa associação política houvesse um único homem livre com as virtudes necessárias para o exercício do poder político seria justo que esse poder ficasse concentrado em suas mãos e seria injusto se ele fosse distribuído entre todos os cidadãos, isto é, se se permitisse, igualmente, a participação do virtuoso e dos não virtuosos nas decisões políticas. Na continuidade de sua argumentação, Aristóteles dá outro exemplo de justiça distributivista: a distribuição de fundos entre acionistas de uma associação. Nesse caso, na distribuição dos lucros entre os diversos acionistas, seria justo que os maiores acionistas ficassem com a maior parte dos rendimentos e os menores acionistas com as menores partes.

Em sua classificação das diversas formas de governo, Aristóteles utilizou os mesmos critérios empregados na definição do poder político e da justiça política. Depois de analisar as diversas constituições que vigoraram ou vigoravam até sua época, Aristóteles chegou à conclusão de que existem constituições boas ou justas e constituições que se desviam desse padrão, isto é, constituições más ou injustas. As constituições boas ou justas são aquelas que têm em vista a busca do bem comum e adotam tanto a justiça corretiva quanto a justiça distributivista na organização social e na distribuição do poder. As constituições más ou injustas são aquelas que, ao invés de visarem o bem comum, visam o bem apenas de uma parte da sociedade e que, portanto, não adotam nem a justiça corretiva nem a justiça distributivista em sua forma de organizar a vida social.

Com base nesses critérios, Aristóteles (2004, p. 223; 1979, p. 189) distinguiu duas espécies de governo ou de constituição: governos ou constituições boas ou justas por visarem o bem comum e por aplicarem a justiça distributiva na divisão do poder político – monarquia, aristocracia e politeia – e governos ou constituições más ou injustas, por visarem o bem de apenas parte da sociedade e não de todos os cidadãos e por não aplicarem a justiça distributiva na divisão do poder político – democracia, oligarquia e tirania. Entre as três formas boas ou justas, a monarquia seria a forma constitucional de governo onde o poder político se encon-

tra em mãos do único homem possuidor de virtudes políticas e que governa respeitando as leis e a justiça política, tendo em vista o bem comum. A aristocracia seria a segunda forma de governo boa ou justa, pois o poder supremo se encontra em mãos de mais de um, ou seja, em mãos de uma minoria constituída dos melhores homens – homens possuidores de virtudes políticas e que valorizam o bem comum, as leis, a justiça política – e que governam objetivando o bem de todos. A politeia – forma de governo que, segundo Bobbio (1985, p. 56), é substituída por timocracia na *Ética a Nicômaco* – por sua vez, seria a terceira forma de governo boa ou justa, pois o poder político é exercido por todos os cidadãos que, por meio de revezamento, se alternam na condição de governantes e de governados e que, como a monarquia e a aristocracia, visam à promoção do bem comum, ou seja, o bem dos governantes e dos governados.

Entre as três formas más ou injustas, a democracia seria um governo que está em mãos dos cidadãos, mas, ao invés de estar em mãos de todos os cidadãos e de visar o bem comum – como é o caso da politeia –, está apenas em mãos da maioria constituída de pobres ou não proprietários de riqueza e visa apenas ao bem deles e não de todos. Em outras palavras, a democracia seria uma forma de governo injusta, pois a maioria – na verdade, trabalhadores sem posse de riquezas e ou de virtudes políticas – governaria tendo em vista atender apenas aos seus próprios interesses em detrimento dos interesses dos proprietários que, injustamente, não participam do governo. A oligarquia, segunda forma má ou injusta de governo, seria uma forma de governo exercida por poucos ou pela minoria dos cidadãos. Nesse caso, ao contrário do que ocorre na aristocracia, a minoria que governa na oligarquia é constituída, injustamente, apenas pelos proprietários da riqueza que governam visando atender apenas aos interesses próprios e não aos interesses de todos. Na tirania, assim como na monarquia, o poder político é exercido por um único homem, mas, ao contrário do que ocorre na monarquia, esse homem visa atender a seus próprios interesses e aspirações e não aos interesses e aspirações de todos. A tirania seria a pior das formas de governo – se é que se pode chamar de governo – não só porque o poder se concentra, injustamente, apenas em mãos de um só, mas também porque o “governante” não possui as virtudes políticas de um monarca: não exerce o poder político visando ao bem comum e nem se preocupa em adotar qualquer espécie de justiça em sua relação com os súditos.

Em sua teoria política, além de classificar as formas de governo ou de constituição em boas e más, Aristóteles procurou revelar, também, qual é a melhor forma de governo. Como diz o próprio Aristóteles (1979, p. 234), sua intenção era “examinar que espécies de influências preservam ou destroem os Estados” para que pudesse “distinguir qual é a melhor constituição”, ou seja, qual é a constituição ideal para ser implantada em qualquer associação política. Segundo Morral (1985, p. 66), Cresson (1981, p. 42) e Durant (2000, p. 102), a melhor constituição, ou seja, a forma de governo mais justa, segundo Aristóteles, é o governo misto: uma mistura de elementos da constituição democrática e da constituição aristocrática, a

exemplo do que fora a constituição de Sólon de 594, a.C. – constituição que inaugurou a democracia ateniense. Esse governo misto é, para Aristóteles, um “meio-termo” entre a monarquia e a democracia. Seria uma forma de evitar que apenas um homem, ainda que virtuoso, ou que uma maioria, despreparada para o exercício das funções políticas, assumisse o poder supremo. Com o governo misto, os altos cargos do poder executivo ficariam reservados para a aristocracia e seria garantida a participação dos demais cidadãos, pelo menos nas decisões legislativas e judiciárias por meio da representação política. No entanto, reconhecendo que nos diversos Estados ou associações políticas os cidadãos têm níveis muito diferenciados de virtudes políticas, Aristóteles considera que, na realidade, a melhor constituição seria aquela que expressa os costumes dos povos. Ou seja, sem a ironia de nossos dias, Aristóteles estaria dizendo que “cada povo tem o governo que merece”.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos mostrar, aqui, como Aristóteles concebe a origem do Estado e como ele fundamenta o poder político. Vimos que, para Aristóteles, o Estado é resultado da evolução natural da vida social: da evolução da família – enquanto agrupamento social simples e pouco numeroso – para cidade – enquanto agrupamento social complexo e amplo, vivendo em uma mesma localidade. A família, que, de início, vive isolada das demais buscando satisfazer as necessidades de todos os seus membros, se transforma em aldeia quando se junta a outras famílias para que, dessa união, possa resultar uma vida mais plena e mais feliz. Quando a população da aldeia se amplia e a vida social se torna cada vez mais complexa, a aldeia se transforma em cidade-estado. É a necessidade de organizar essa vida social complexa que dá origem ao poder político, ao poder soberano.

Aristóteles, comparando o poder político com as outras formas de poder e definindo-o como poder existente nas relações entre homens livres – homens possuidores de virtudes políticas para governar e serem governados –, utiliza a finalidade ou a função do poder político não só para justificar sua existência e legitimidade, mas também para justificar sua soberania. Aos olhos de Aristóteles, o poder político se justifica ou é legítimo quando os governantes o utilizam para a promoção da autossuficiência ou da felicidade de todos e é ilegítimo quando o utiliza para a busca de finalidades particulares. O poder político é soberano, pois, diferentemente dos demais órgãos ou funções existentes no interior da sociedade, exerce a função mais complexa e importante na vida social: coordenar as funções dos demais órgãos sociais de modo que a sociedade possa alcançar suas finalidades.

Mesmo tendo contribuído com o avanço do conhecimento científico sobre os fenômenos sociais e políticos – insistir na observação dos fatos ao invés de partir de princípios estabelecidos *a priori*, como o fazia Platão – Aristóteles se des-

via desse caminho na medida em que procurou indicar qual seria a melhor forma de governo. Quer dizer, mesmo tendo observado as diversas formas de constituições existentes em sua época, Aristóteles se desviou dos objetivos da ciência na medida em que se propôs a classificar essas formas de governo conforme aquilo que ele julgava ser melhor ou pior e na medida em que procurou indicar a constituição de sua preferência – o governo misto. Como vimos, as melhores formas de constituição para Aristóteles são aquelas que buscam o bem de todos e as piores são aquelas que buscam atender a interesses de apenas parte da sociedade. A constituição ou de governo preferido de Aristóteles é o governo misto, isto é, uma combinação de aristocracia e democracia, pois essa constituição mista de governo impediria que um só governasse correndo o risco de se transformar em tirano e impediria que uma maioria, sem as necessárias virtudes políticas, se apossasse do poder.

5. REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES, *Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- . *A Constituição de Atenas*. São Paulo: Nova Cultural, 2004b.
- . *Política*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.
- . *Política*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- . *Política*. São Paulo: Nova Cultural, 2004a.
- . *Tópicos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.
- BOBBIO, Norberto. *As teorias das formas de governo*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.
- CHÂTELET, François. *História das idéias políticas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- CRESSON, André. *Aristóteles*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- DURANT, Will. *A história da filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- KURY, Mário da Gama. Apresentação. In: ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.
- LAERTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988.
- MORRALL, John B. *Aristóteles*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.
- PESANHA, Vida e Obra. In: Aristóteles. *Tópicos / dos argumentos sofísticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ROSS, David. A metafísica de Aristóteles. In: ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porto Alegre, RS: Globo, 1969.

SALDANHA, Néelson. O Estado. In: —. *Curso de Introdução à Ciência Política*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1984.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

NOTAS

1Doutorando UFBA. Professor da UNIOESTE. Centro de Ciências Sociais Aplicadas. Email: otacilio@certto.com.br

Recebido em: 28/3/2009.

Aprovado para publicação em: 12/6/2009.