

ARTIGO

A constituição mista em Aristóteles: as formas de governo, a história e a perfeição nos limites do possível

Igor Santos¹

Como citar este artigo: SANTOS, Igor. A constituição mista em Aristóteles: as formas de governo, a história e a perfeição nos limites do possível. **Revista de Ciências do Estado**. Belo Horizonte: v. 5, n. 1, e20066. ISSN: 2525-8036.

Resumo: O presente artigo tem por objetivo evidenciar as reflexões de Aristóteles sobre as formas de governo, em especial, os elementos político-jurídicos admitidos como positivos e negativos, identificados nas diferentes *poleis* históricas. A partir do exame de algumas das principais obras aristotélicas, em particular, a *Política*, observa-se que o filósofo conclui como a melhor constituição aquela que, conforme o povo em questão, permita o desenvolvimento pleno das capacidades humanas. Entretanto, Aristóteles não exclui totalmente a concepção de uma constituição perfeita, embora siga uma perspectiva explicitamente diversa da visão platônica. A perfeição é compreendida sempre nos limites do possível, na qualidade de instrumento de medida da variabilidade empírica e de mecanismo de impulso para o homem buscar sempre aprimorar a sua organização política para permitir a sua *eudaimonia*.

Palavras-chave: Aristóteles; constituição mista; formas de governo.

Recebido em 14.04.2020

Aprovado em 29.06.2020

Publicado em 30.06.2020

A busca pela melhor forma de governo é o problema central do pensamento político grego. Envolto em diferentes experiências de poder, dos reis basileus à democracia, a política transpassa toda a vida helênica. A unidade cultural da *polis* não somente era uma manifestação coesa dos laços que unem os integrantes de um povo, mas a totalidade de sua existência, garantia de sua identidade e horizonte limite de sua mundivisão, portanto, de suas expectativas, projetos e ações na realidade. O homem, cuja existência plena se faz como

¹Doutorando e Mestre em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Especialista em Direito Público pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Graduado em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor universitário. Advogado.

cidadão, é moldado pela cidade, promotora de uma *paideia* coletiva, que o forma nas práticas, nos costumes, nas tradições, enfim, em todos os valores e normas considerados como os mais importantes pela comunidade. Por isso, identificar a melhor constituição é o principal caminho para o melhor homem².

Desde antes de Platão foram instauradas discussões interessantes em torno do tema. É o caso do diálogo entre os persas sobre as formas de governo presente em Heródoto (*História* III, 80-82). Com a ascensão e o declínio da democracia ateniense, a questão é realçada. Os escritos platônicos, especialmente no *Político* e na *República*, são algumas das expressões mais sofisticadas dessa reflexão a permear a intelectualidade grega antiga (*Político* 290d *et seq*; *República* 544c *et seq*). Contudo, Platão voltou sua atenção à ideia de constituição, isto é, a perfeição cuja existência se dá no plano das ideias e que deve ser acessada pelo homem para orientar o aprimoramento de suas formas políticas sempre imperfeitas. Assim, a ideia de *politeia* é critério para a avaliação das organizações políticas do plano humano, degenerações da forma perfeita.

Aristóteles, por sua vez, adotará uma postura significativamente diferente. Por um lado, a realidade política grega vigente e o histórico de experiências políticas precedentes são tomadas ao lado da tradição, que assenta a ligação primordial entre homem-cidadão e *polis*. Por outro, o Estagirita pleiteará um tensão entre o mundo humano e a perfeição, pois esse propósito de estudo das constituições implica discutir como a cidade deve ser organizada, ou seja, como ordenar os habitantes, as funções públicas, o comando e a autoridade

²Mesmo antes de ingressarmos em um exame do pensamento aristotélico, vale ressaltar, desde logo, os desafios para a compreensão da relação e o homem e a cidade na Antiguidade helênica. Tradicionalmente, popularizaram-se interpretações que, ao atribuírem, acertadamente, a Platão e a Aristóteles, apesar de suas diferenças, a perfeição moral como foco central, obtida somente na *polis*, concluem que, por isso, o indivíduo é suplantado. Para Barker, em ambos não é colocada em questão a possibilidade de problemas da interferência da cidade na vida privada, pois tudo está sujeito a regulação: “a *polis* domina” (BARKER, 1977, p. l-li.). De fato, pesa a esse favor, em Aristóteles, momentos da *Política* na qual aponta que o cidadão é parte da cidade e tem sua função em razão dela (VIII.1, 1337a21-31), pois a relação entre o homem e a *polis* é entre a parte e o todo (vide I.2, 1253a18-29; 13, 1260b14-16; III.13, 1284b5-7). Vejamos, por exemplo, a distinção entre Aristóteles e Platão defendida por Zeller, cujo critério principal reside no peso diferente atribuído aos polos: “In politics as in metaphysics the central point with Plato is the Universal, with Aristotle the Individual. The former demands that the whole should realise its ends without regard to the interests of individuals: the latter that it be reared upon the satisfaction of all individual interests that have a true title to be regarded.” (ZELLER, 1897, v. II, p. 225-226). Em uma famosa observação, Barker chega a afirmar que Platão e Aristóteles talvez tratassem “seus contemporâneos excessivamente como se eles fossem ‘sempre crianças.’” (BARKER, 1977, p. lii). Ocorre que, embora na *Política* diversas passagens indiquem sacrifícios do indivíduo em face da coletividade, com limitações de liberdade pessoal (como em VII.6, 1327a37-40; 10, 1330a3-8; 16, 1335a4-b25; 1336a1-3; 17, 1336b3-23;), também há exemplos de admissão de certo papel da dimensão particular do cidadão (II.5, 1264b17-19; III.6, 1278b20-23). Ainda assim, é pensável apenas em uma relação de dependência mútua e reciprocidade entre a parte e o todo (VII.2, 1324a23-25; 3, 1325b15-16; 13, 1332a35-39. Cf. REEVE, 2009, p. 520-521). Como salienta Oliveira (162-163; 179-180), “a emergência da individualidade não se dá anteriormente à constituição do corpo político, mas apenas após a instauração e desenvolvimento da cidade e da vida civil” e, ademais, o que se pode chamar de individualidade aqui, diversamente à concepção moderna, é algo que está imediatamente vinculado “ao elemento intelectual e cognitivo do homem”.

(DESLAURIERS; DESTRÉE, 2013, p. 4)³. Assim, ele empreenderá um delicado processo de identificação das qualidades e dos defeitos das constituições então conhecidas, em meio ao qual acabará por reconhecer a melhor como resultante de uma mistura em doses equilibradas os bons elementos e os limites negativos. Porém, ao mesmo tempo, admite que todas as constituições concretas são mistas, vez que produtos de povos diferentes que, segundo os fatores culturais que lhes são próprios, demandam um governo correspondente.

O presente artigo tem por objetivo evidenciar como Aristóteles relaciona a composição de um modelo de constituição ótima com a pluralidade de constituições observadas, em vista do objetivo de viabilizar o desenvolvimento pleno das capacidades humanas. Não obstante, será indispensável questionarmos até que ponto a compreensão do melhor engloba a concepção de um modelo perfeito, em perspectiva diversa da visão platônica. Para tanto, percorreremos três etapas: primeiro, apontaremos os traços principais da tipologia constitucional, da explicação sobre a origem das comunidades até a variabilidade das manifestações políticas concretas; na sequência, vislumbraremos o estudo aristotélico da constituição de Atenas, entrevedo a sua perspectiva histórica das transformações da *politeia*; por fim, enfrentaremos o aparentemente contraditório esboço de uma espécie de constituição perfeita, introduzida nos livros derradeiros da *Política*, tentando situá-la no contexto das reflexões de Aristóteles. Assim, esperamos delinear alguns dos mais relevantes aspectos da teoria das formas de governo do Estagirita, em caráter introdutório, de modo a subsidiar o reconhecimento de certas conclusões obtidas pelo filósofo por meio dessas investigações.

1. A VIDA POLÍTICA E AS FORMAS DE GOVERNO

Para Aristóteles, o homem age com o intuito de obter algo que acredita ser um bem. Assim também as comunidades (*koinonies*), estabelecidas pelos homens, visam a algum bem. A *polis* é a comunidade política, a mais importante entre todas, que objetiva a realização do maior de todos os bens, a saber, a vida boa, a *eudaimonia* (EN I.2, 1094b1-11)⁴. Antes dela, é constituída naturalmente a comunidade para a vida de cada dia, a família ou a casa (*oikia*), e a

³ “Em suma, um regime político resulta de um certo modo de ordenar os habitantes da cidade.” (*Pol.* III.1, 1274b36-38); “Um regime pode ser definido como a organização [*taxis*] da cidade no que se refere a diversas magistraturas e, sobretudo, às magistraturas supremas.” (*Pol.* III.6, 1278b9-10).

⁴ Em *Pol.* VII.13, 1332a4-9: “Uma vez que pretendemos saber qual o melhor regime, e como o melhor regime não é aquele senão pelo qual a cidade está melhor governada (entendemos por cidade melhor governada aquela em que o regime promove a felicidade no maior grau possível) é óbvio que não nos deve escapar o que deve ser a felicidade. Já foi referido na *Ética* (se é que têm algum valor os argumentos expostos nesse estudo) que a felicidade consiste no exercício e uso perfeito da virtude, não por condição mas de modo absoluto.” Sobre a definição de *eudaimonia*, ver LIMA VAZ, 1999, nota 24 da p. 118 e BARNES, 2000, p. 124-125. Sobre a virtude (*arete*) como o caminho para a realização da *eudaimonia*, ver EN II.13, 1103a4-10; LIMA VAZ, 1988, p. 119-121; SALGADO, 2012, p. 8; SANTOS, 2015a, p. 56.

primeira comunidade formada de várias casas em razão das necessidades não cotidianas, a aldeia ou vila (*kome*). A cidade é a comunidade perfeita de várias aldeias, com maior grau de autossuficiência (*autarkeia*), nascida para atender as demandas da vida, mas que subsiste para o bem viver (*Pol.* I.1-2, 1252a1-1253a2)⁵. A *polis* surge naturalmente e, do mesmo modo, o homem é por natureza um animal político (*zoon politikon*), diverso das abelhas e de outros animais gregários porque é o único a ter a palavra (*logos*, razão e linguagem), que lhe permite conhecer e comunicar o que é conveniente e o que é prejudicial, o justo e o injusto⁶. Ela tem precedência sobre o homem, porque o todo é necessariamente anterior à parte (*Pol.* I.2, 1253a2-38.). E, nessa linha, a vida boa, finalidade da cidade, é também a finalidade do homem considerado em sua existência particular (*EN* I.2, 1094b7-11; LIMA VAZ, 1999, p. 156; BARNES, 2000, p. 128)⁷⁻⁸. Enfim, a *polis* é essencial para o homem, como o próprio ato de nascer. Sem ela, o homem não tem uma existência completa, não existe verdadeiramente⁹.

⁵Cf. REALE, 1977, p. 119-120. A cidade é autárquica no sentido de autossuficiência, sendo a menor comunidade que basta para prover a todas as necessidades de seus membros (I.2, 1252b28-29; VII.4, 1326b2-10). Porém, a autarquia, “não é apenas o fim do *devis* – termo do desenvolvimento – das comunidades naturais, e a cidade não é apenas o fim *dela*: a autarquia é também o fim (seu objetivo) dela, o fim de sua *existência*.” (WOLFF, 1999, p. 69).

⁶*Pol.* I.2, 1253a1-3: “Estas considerações evidenciam que uma cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político.” Ver, também, *HA* I.1, 487b33-488a14. *EN* IX.9, 1169b16-18: “Surely it is strange, too, to make the blessed man a solitary; for no one would choose to possess all good things on condition of being alone, since man is a political creature and one whose nature is to live with others. Therefore even the happy man lives with others; for he has the things that are by nature good.”

⁷“Dando primazia à noção de fim (*telos*) imanente à natureza (*physis*) enquanto ‘princípio do movimento’ (*arque kineseos*), a concepção aristotélica permite articular organicamente a atividade propriamente ética do homem e a atividade política na unidade de um mesmo saber *prático*. Rigorosamente distinto do fim prosseguido pela atividade técnica ou poética que se ordena para a perfeição de uma obra exterior ao agente, o fim almejado pela atividade *prática* é interior ao próprio agente, vem a ser, o estado designado como ‘vida feliz’ (*eudaimonia*) ou ‘bem viver’ (eu zen) que não é senão a autorrealização do homem segundo a sua essência.” (LIMA VAZ, 1999, p. 156). Ver RICKEN, 2008, p. 121.

⁸Retomando a observação da nossa primeira nota, considerando que o bem do “indivíduo” e da *polis* são da mesma natureza, o bem da cidade é mais importante, belo, perfeito e divino, porque o homem não é capaz de viver isoladamente, mas necessita da relação com os seus semelhantes (REALE, 1977, p. 119 e 126). Nesse sentido, a *eudaimonia* demanda a relação com o outro não apenas na vida em comum, mas também na forma de amizade, como em *EN* X.9, 1169b3 *et seq.* Se existissem um ou mais “indivíduos” que se distinguissem por sua virtude superior que não fossem comparáveis aos demais, sequer poderiam ser considerados “como simples partes da cidade. Tratá-los-emos injustamente se apenas os acharmos dignos de direitos iguais, sendo eles tão desiguais em virtude e capacidade política. Um indivíduo assim torna-se como um deus entre os homens.” (*Pol.* III.13, 1284a4-11). Mas indivíduo e comunidade são distintos: “A *polis* não é o indivíduo, é comunidade; a diferença é clara: indivíduo vivo é um composto cujas partes permanecem em potência, uma comunidade é pluralidade cujas partes ou os elementos estão em ato; dito de outro modo, as famílias, as aldeias, mas também os particulares perseguem um fim que lhes é próprio, irreduzível à finalidade política, ainda que estejam, ao mesmo tempo, incluídos na cidade.” (VERGINIERES, 1998, p. 155-156). Ver TRÉPANIER, 1963, p. 259.

⁹NEWMAN, 1887, p. 31-32. Comunidade ou associação (*koinonia*) é justamente ter algo em comum (*Pol.* II.1, 1260b36-1261a4), na condição de um todo composto que gera benefícios para as partes associadas, no caso, a promoção da virtude (*Pol.* III.3, 1276b7; 1280b6-1281a4; *EE* VII.9, 1241b14-19). No entanto, os cidadãos não são iguais. Diferem-se não apenas quanto à aptidão natural para o exercício de funções diversas, mas, principalmente, quanto à virtude. Isso justifica a divisão entre governantes e governados. Esse fator é relevante para a caracterização da *koinonia*, pois as diferenças e as desigualdades são motivos fundamentais para a sua própria existência: o que um tem ou é capaz contribui para o que falta ao outro. O intercâmbio e as relações daí originadas asseguram a unidade da comunidade. Cf. DESLAURIERS, 2013, p. 119-120; 132-137.

Cada *polis* pode assumir uma forma distinta de acordo com diferentes fatores. A “constituição” (*politeia*) é o modo como são ordenadas as magistraturas, principalmente aquelas que possuem o poder deliberativo supremo (*kurios*) em uma cidade: “um regime político pode ser definido como a organização da cidade no que se refere a diversas magistraturas e, sobretudo às magistraturas supremas. O governo é o elemento supremo em toda a cidade e o regime é, de facto, esse governo” (*Pol.* III.6, 1278b8-12. Cf. BOBBIO, 1988, p. 55.). A constituição define a estrutura de distribuição de funções e de vantagens: ela encarna o bem colocado pela comunidade para si como sendo o fim da vida comum e distribui as funções, os méritos e o lugar de cada um segundo esse bem. Por isso, a justiça distributiva é a virtude primária da constituição (NEWMAN, 1887, p. 93-95. Cf. *Pol.* IV.1, 1289a15-16; *EE* VII.9, 1241b13-14).

No entanto, a *politeia* não é apenas um modo de distribuir poder. É também um modo de vida. Por consequência, a pretensão de encontrar a melhor constituição caminha concomitantemente à questão do melhor modo de vida, que pressupõe um bem máximo assentado como fim (*Pol.* I.1, 1252a5) (KRAUT, 2002, p. 195). De fato, cada constituição tem um *ethos* próprio e encarna uma perspectiva distinta da vida, compartilhada coletivamente. A *polis*, enquanto *koinonia*, comunidade das coisas humana, tem como principal elemento de comunhão própria *politeia* (*Pol.* I.1, 1261a2 *et seq.*; III.3, 1276b1-15). Assim, a constituição é um plano comum de vida (NEWMAN, 1887, p. 164-165; 224)¹⁰, que determina a identidade de uma *polis* (REEVE, 2009, p. 518). Mais especificamente, a constituição é a sua causa formal. Determina a sua essência e assegura a sua subsistência, é “aquilo sem o que ela não seria o que justamente ela é”, é o ser e a permanência de uma cidade, enfim, confunde-se com a *polis* (WOLFF, 1999, p. 38). Portanto, definir *politeia* como “conjunto de normas e de leis que representam o suporte sobre o qual se move uma *polis* qualquer” (LAURENTI, 1992, p. 52, tradução nossa)¹¹ é insuficiente. Como lembra Laurenti, a *polis* é um pequeno cosmo, mas só será verdadeiramente tal se for ordenada, ordem que é a *politeia*, a qual tenta imprimir “ao ‘seu’ cidadão a ‘sua’ marca particular” (*Idem*)¹². Inversamente, também as comunidades influenciam sua respectiva constituição segundo sua própria natureza. Eis um governo para cada tipo de comunidade e de cidadão¹³.

¹⁰Cf. *Pol.* IV.11, 1295a40: “um regime é, por assim dizer, a vida da cidade”. Por isso é, também uma comunidade afetiva. Cf. *Pol.* IV.11, 1295b21-24 (*philiai kai koinonias*). Ver *EN* VIII.9, 1160a8 *et seq.*

¹¹Cf. *EN* VII.9, 1241b15: “every partnership rests on justice”.

¹²Como veremos, a *Política* é uma continuação da *Ética a Nicômaco*, para complementar o programa daquela (*EN* X.9, 1181b12-23), uma vez que é voltada ao modo de se alcançar a vida boa, “um objetivo que, dada a natureza social dos seres humanos, não pode ser alcançada salvo no contexto da sociedade política” (TAYLOR,

O cidadão é definido por sua participação nas atividades deliberativas, e não simplesmente por habitar um determinado lugar (pois metecos e escravos compartilham a mesma residência) e nem participar de certos direitos (como ser submetidos a processo judicial ou iniciá-lo): “Ora, não há melhor critério para definir o que é o cidadão, em sentido estrito, do que entender a cidadania como capacidade de participar na administração da justiça e no governo” (*Pol.* III.1, 1275a18-34. Cf. REALE, 1977, p. 122)¹⁴. E a cidade, por sua vez, é a comunidade na qual existem relações de autoridade e poder (*arkhe*) entre seus membros (WOLFF, 1999, p. 116)¹⁵.

Aristóteles, então, avança para o exame das constituições, considerando a variabilidade e o desenvolvimento concreto delas (*Pol.* III.15, 1286b8 *et seq.*; IV.13, 1297b16 *et seq.*), mas tendo sempre em vista, em meio a essa pluralidade de manifestações, aquilo que é próprio à natureza da *polis*. Isso enseja como tarefa a descrição e a classificação (BOBBIO, 1988, p. 56). Essa abordagem, já adotada nas etapas iniciais da *Política*, caracteriza o próprio modo de pesquisa da ciência em florescimento na obra. Teremos a oportunidade de ponderar sobre esses aspectos metodológicos adiante. Cumpre apenas observar que a operação da ciência política parte da *eudaimonia* e, então, pergunta: quais as linhas de ação possíveis para alcançar esse fim, considerando a organização dos *nomoi*? (NEWMAN, 1887, p. 10).

Para encontrar a resposta, o Estagirita inicia a investigação nas trilhas da tradição precedente e separa as formas de governo segundo como governam e o número de governantes:

Dado que regime e governo significam a mesma coisa sendo o governo o elemento supremo em cada cidade, necessariamente serão supremos ou um indivíduo, ou poucos, ou muitos. Quando o único, ou os poucos, ou os muitos, governam em vista do interesse comum, esses regimes serão necessariamente rectos. Os regimes em que si governa em vista do único, dos poucos, ou dos muitos são transviados. Ou bem

1995, p. 233). Assim, a teoria política procura identificar quais formas de sociedade são mais ou menos capazes de conduzir à vida boa, explicando os defeitos das formas imperfeitas e sugerindo como remediar esses defeitos. Ver também PHILIPPE, 2002, p. 82. Sobre a política com ciência e suas relações com a retórica, BERTI, p. 181.

¹³Cf. VILATTE, 1995, p. 255.

¹⁴Vale pontuar, com Kraut, que é possível ser um bom cidadão sem gozar da virtude perfeita de um bom homem. Por um lado, o fim em vista pelo cidadão é assegurar a preservação da comunidade política, e as virtudes necessárias para tanto variam conforme o tipo de constituição. Por outro, as qualidades do homem bom não varia segundo as circunstâncias: a virtude em questão é única e a mesma em todos os lugares e momentos (1276b21-34). Cf. KRAUT, 2002, p. 363.

¹⁵Como Wolff esclarece às p. 64-65, essa conclusão está relacionada às três partes da administração doméstica apresentada em *Pol.* I.12, 1259a37 *et seq.*, quais sejam: 1) o poder exercido sobre seres livres e iguais (marido sobre a mulher, poder político); 2) o poder exercido sobre seres livres e desiguais (pai sobre a criança, poder régio); 3) o poder exercido sobre seres não livres (senhor sobre o escravo, poder despótico). Pondera-se que a autoridade do esposo sobre a esposa distingue-se da autoridade política porque, para Aristóteles, a mulher não gozaria da capacidade racional de comando e decisão (*Pol.* I.13, 1260a13; VII.7, 1328a6-7; *HA* IX.1, 608a33-b12; *PA* III.1, 661b33-36), presente no homem (*Pol.* I.12, 1259b2) e, por natureza, na maior parte dos casos há um comandante e um comandado (*Pol.* I.13, 1260a8-10).

que o nome de cidadão não pode ser atribuído a quem participa no regime, ou, se o nome é atribuído, todos devem participar nas vantagens. (*Pol.* III.7, 1279a26-33)

O critério numérico clássico é apenas uma das maneiras de classificar as constituições. Como a investigação recai sobre os diferentes modos de organizar a autoridade suprema, exige algo mais do que o simples critério quantitativo: requer também distinções qualitativas. Aristóteles introduz, também, a virtude: na monarquia, o governante deve possuir uma grande superioridade em virtude e recursos em face dos governados (*Pol.* III.15, 1286a5; *EN* VIII.10, 1160b3-6). Na aristocracia, os poucos gozam de grande virtude (relacionada à constituição) (*Pol.* VI.2, 1289a31-33; 7, 1293b5 *et seq.*). Na *politia*, os muitos gozam de virtude militar. Outro critério é o peso da riqueza na condução do governo: na oligarquia e na democracia degenerada, os ricos e os pobres governam em prol do benefício próprio (NEWMAN, 1887, p. 211-212; 217). Na *politia* prevalece a riqueza moderada de uma classe média. Vejamos, então, o emprego desses critérios no andamento das classificações. Começemos pelas formas desviadas, daquela considerada pior para a menos ruim, quais sejam, tirania, oligarquia e democracia, porque melhor permitirão, na sequência, compreendermos as formas retas.

1.1. AS FORMAS DE GOVERNO DESVIADAS

Na tirania, o poder é exercício por apenas um único indivíduo, que tem em vista seus interesses particulares e, para satisfazê-los, age com arbitrariedade, frequentemente recorrendo à força; não está submetido à lei, governando por decretos e sendo sucedido hereditariamente (MAGALHÃES GOMES, 2009, p. 243; *Pol.* III.8, 1279b15; IV.4, 1292a30-37; IV.5, 1292b7-10). Déspota (*despotes*) é o senhor da casa, que não pode ceder a ninguém a sua autoridade. Governante, o déspota introduz na esfera política os valores da administração doméstica, os interesses privados, em detrimento do comum. É a negação da própria cidade (VILATTE, 1995, p. 254).

É a tirania deste género que corresponde necessariamente uma monarquia cujo governante exerce, de forma inimputável, um poder absoluto sobre cidadãos que são semelhantes, ou menos superiores a ele, tendo apenas em vista o interesse pessoal e não as aspirações dos súbditos cuja vontade é contrariada; nenhum homem livre suporta de ânimo leve uma tal autoridade. (*Pol.* IV.10, 1295a20-23)

Aristóteles identifica alguns regimes, isto é, variações de forma de governo primária¹⁶, ordinariamente denominados monarquias, uma vez que os tiranos aparentam agir conforme a lei e os súditos assentem com a sua posição de governante. Entretanto, são regimes tirânicos, por apresentarem as características anteriormente mencionadas (*Pol.* III.14, 1285b2-4; IV.10, 1295a14-16; MAGALHÃES GOMES, 2009, p. 423-424). É o caso do governo dos bárbaros (*Pol.* IV.10, 1295a9-16; III.14, 1285a17-28)¹⁷ e dos antigos *aisymnetas* gregos (*Pol.* III.14, 1285a29-35; IV.10, 1295a9-16)¹⁸. O filósofo reconhece que o despotismo existiu entre os gregos, mas isso ocorreu em um período no qual os fundadores das cidades, legitimados por linhagem de origem divina ou heroica, não tinham concorrência na governança e, logo, limitação de poder. Com o crescimento populacional e o desenvolvimento das estruturas citadinas foram surgindo novos espaços públicos e disputas pelo controle do poder, o que levou à criação de regras para disciplinar a vida política (*Pol.* III.14, 1285b5-40; III.15, 1286b9-21; MAGALHÃES GOMES, 2009, p. 424-425).

A segunda forma de governo má é a oligarquia. Nela, o poder governativo é atribuído a uma pequena parcela dos homens livres (MAGALHÃES GOMES, 2009, p. 425). São vários os possíveis critérios de distinção dos cidadãos, resultando em diferentes regimes oligárquicos, o que Aristóteles apresenta como uma sequência histórica de desenvolvimento das oligarquias, consoante movimento de concentração de poderes e restrição do número de governantes: 1) sob o limite da lei, é estabelecido limite de renda, excluindo os pequenos proprietários (*Pol.* IV.5, 1292a40-42; IV.5, 1293a13-20); 2) sob o império da lei, somente

¹⁶Adotamos a distinção de SALDANHA (1960, p. 35), para quem *regime* é uma categoria para designar as variações de dada forma de governo, portanto, pressupondo o tipo geral. Não obstante, as traduções utilizadas por vezes empregam *regime* como constituição. De todo modo, rejeitamos, a opção de OLIVEIRA, 2019, p. 33, nota 5. O autor corretamente sublinha que a carga primariamente jurídica dos usos contemporâneos de “constituição” não expressa adequadamente a complexidade do fenômeno designado pelos gregos por *politeia*, pois esta inclui, entre outros aspectos, tudo o que se relaciona com o modo de vida de uma cidade, considerada como um todo, e não apenas uma forma de governo particular de uma comunidade política, ou seja, não apenas o *nomos*, mas, primordialmente, o *ethos*, que produz uma *arkhe*, ordena seus habitantes. Em outros termos, o *nomos* decorre do *ethos*, que, em síntese, fornece os princípios retores das leis positivas, da distribuição das funções públicas. Conquanto essas observações não mereçam qualquer reparo, não parece ser premissa que leve, necessariamente, à conclusão adotada, até porque o termo contemporâneo tem raízes na derivação latina da palavra grega. O emprego atual, semanticamente mais restrito e específico, não invalida o uso originário de constituição, que pode, aliás, ser enriquecido com a complementação de regime enquanto variação do tipo geral, como proposto por Saldanha.

¹⁷Na segunda passagem referenciada, Aristóteles justifica a tirania entre os bárbaros a partir de uma natureza servil: “estas possuem autoridade semelhante à das tiranias mas são simultaneamente constitucionais e hereditárias. Sendo os bárbaros de índole mais servil do que os helenos (tal como os povos da Ásia são mais servis que os da Europa) toleram a autoridade despótica sem protestar. É por isso que essas realidades são de natureza tirânica mas, sendo constitucionais e hereditárias, são também estáveis.” De fato, para Aristóteles, a escravidão existe por natureza. (*Pol.* I.2, 1252a26-34; 2, 1252b7-9 e 12; 4, 1253b32-33; 4, 1254a14-17). Assim também existem povos escravos por natureza, sujeitos ao poder despótico, tal como aquele exercido pelo senhor em relação ao servo (pois diversas são as naturezas das relações de poder, vide *Pol.* I.13, 1260a9-10).

¹⁸Os *aisymnetas* eram legisladores eleitos que atuavam nas disputas civis como árbitros e possuíam poderes ilimitados, nos séculos VII e VI a.C.

grandes proprietários (*Pol.* IV.5, 1292b1-4; IV.6, 1293a20-26); 3) sob o império da lei, sucessão hereditária dos grandes proprietários (*Pol.* IV.5, 1292b5; IV.6, 1293a27-29); 4) sem respeito à lei, apenas os muito ricos, sucedidos por hereditariedade (dinastia) (*Pol.* IV.5, 1292b6-7; IV.6, 1293a31-33).

A terceira forma de governo má é a democracia, que tem por característica a atribuição do poder à maioria da população livre, mais especificamente, o *demos* (MAGALHÃES GOMES, 2009, p. 426-427). Também a democracia varia segundo diferentes critérios de participação política: 1) império da lei, todos livres, sem distinção entre ricos e pobres, exercem poder o mais igualmente possível, conforme o princípio da maioria (*Pol.* IV.4, 1291b31-38; IV.4, 1292a3; IV.6, 1292b39-40); 2) império da lei, participam aqueles que possuem certa quantidade de terras, mas com tributação baixa, vige o princípio da maioria (*Pol.* IV.4, 1291b39-41; IV.6, 1292b26-31); 3) império da lei, são elegíveis todos os que forem cidadãos por nascimento (*Pol.* IV.4, 1292a1-2; IV.6, 1292b35-37); 4) sem respeito à lei, o poder do povo é extremado: participam ricos e pobres, mas são os demagogos que, na prática, controlam, em suma, “o povo se converte em monarca” (*Pol.* IV.4, 1292a4-10; IV.6, 1293a1-10; IV.4, 1292a30-37)¹⁹.

A democracia tem como princípio maior a liberdade (*eleutheria*) (*Pol.* VI.2, 1317a40). Porém, verifica-se a evolução de um regime no qual a cidadania se confunde com a liberdade e todos os livres são cidadãos, mas são as leis que governam, a um regime no qual poder do povo é máximo, a cidade é governada por decretos, não tendo mais lugar a lei. Os pobres recebem para garantir a participação nas deliberações, os demagogos manipulam os cidadãos e, ao final, os interesses particulares é que são atendidos. Por fim, a democracia vira demagogia, em verdade, uma tirania dos muitos (*Pol.* IV.5, 1292b7-10; MAGALHÃES GOMES, 2009, p. 428-429)²⁰. Notemos, portanto, a visão negativa que Aristóteles tem acerca da democracia, em larga medida associada à trajetória de Atenas e parcialmente registrada na *Constituição de Atenas*²¹, que logo abordaremos. Por um lado, tal visão reproduz uma ideologia aristocrática desfavorável preexistente, por outro, é certo que o grande volume de

¹⁹Laurenti (1992, p. 90-92) observa uma diferença na classificação dos regimes democráticos apresentados por Aristóteles em IV.4 e 6, e em VI.4.

²⁰Sobre os demagogos, ver *Pol.* V.5, 1304b20-1305a27; 10, 1310b12-1311a8.

²¹Além da democracia em geral, e particularmente no século IV a.C., na *Política*, Aristóteles examina a democracia ateniense do século VI a.C. aos anos 320 a.C. em *Constituição de Atenas*, como veremos adiante. Sobre a visão de Aristóteles acerca da democracia grega, ver STRAUSS, 1991, p. 212-233.

dados históricos detidos poderia atenuar-lhe o pessimismo (LINTOTT, 1992, p. 124 e 128)²².

Porém, a suspeita prevaleceu:

Também acertam os que opinam que um regime assim instituído poderá ser uma democracia, mas nunca um regime constitucional. Com efeito, não pode haver regime constitucional onde a lei não detém autoridade.

A lei deve estar acima de tudo, cabendo aos magistrados e ao poder instituído dirimir apenas os casos particulares. Assim, se a democracia é uma das formas de regime, é evidente que uma tal ordenação política, onde tudo se regula por decretos, nunca poderá ser identificada como democracia propriamente dita, dado que nenhum decreto pode ser universal. (*Pol.* IV.4, 1292a31-38)

Notemos que Aristóteles não nega às formas desviadas o nome de constituição (*parekbasis politeia*), desde que sejam governadas pela lei. A questão reside no fato de haver um bem: nas formas boas, o governante ou os governantes governam para o benefício comum, enquanto nas formas más, governam para benefício próprio. Ademais, confundem o parcialmente justo com o absolutamente justo, incorrendo em injustiça. A separação tem um teor moral (NEWMAN, 1887, p. 214-217. Cf. *Pol.* III.12, 1282b15 *et seq.*). Nesse sentido o caso da tirania é emblemático. Ela é um paradigma, a antítese da verdadeira constituição. Como expressão da corrupção mais espetacular, reúne diversas perversões das outras formas desviadas, como a hostilidade em relação ao povo da oligarquia radical, e a hostilidade em relação à elite da democracia radical. Por isso a relevância do estudo da tirania: ao examiná-la, perpassa-se todas as outras formas de governo (BODÉÛS, 1999, p. 551-552). Mas, lembremos, tirania não se confunde com despotismo. Em ambos os governantes tratam os súditos como seus escravos e empregam meios repressivos para garantir a dominação. Mas a tirania, na leitura helênica, é a usurpação ou abuso do poder em uma *polis* por um indivíduo mediante engodo ou uso da força. Governando para si, os tiranos formavam um estado de coisas instável porque geravam ódio e ressentimento entre os cidadãos em razão da coerção e da exploração. Já o governo despótico, em Aristóteles, aparece como espécie de variação da monarquia dos bárbaros, que, por serem escravos por natureza, submetiam-se de livre vontade a um governante absoluto hereditário. Portanto, fundamenta-se em um certo tipo de consentimento tácito, tendendo, por isso, a ser mais estável e duradouro do que a tirania. De

²²O sentimento antidemocrático de Aristóteles é, segundo Lintott, mais complexo do que um simples preconceito aristocrático. Remonta à época de Sólon e está enraizada em uma leitura particular da história de Atenas, embora muitos dos julgamentos pejorativos não façam jus à experiência democrática ateniense.

todo modo, porquanto associado aos bárbaros asiáticos, reproduz uma imagem pejorativa dos não-gregos (RICHTER, 1990, p. 175-176)²³.

1.2. AS FORMAS DE GOVERNO BOAS

Passemos às formas de governo boas. A ordem inicia-se com a monarquia, seguida da aristocracia e finalizando com a *politeia* (ou república ou *politia*). Vejamos.

A monarquia (*basileia*) é caracterizada pelo exercício do poder por um único homem livre, bom e virtuoso (*Pol.* IV.7, 1293b2-7; MAGALHÃES GOMES, 2009, p. 429). A verdadeira monarquia “é um poder que [...] deve intervir de forma suprema em questões de máxima importância” (*Pol.* V.10, 1313a4-6), na qual o monarca age em prol do interesse comum, segundo a sua excelência (*Pol.* III.7, 1279a33).

Contudo, as monarquias concretizadas historicamente representaram regimes um pouco diferentes da forma básica: 1) a monarquia espartana, na qual o rei gozava de poder supremo para assuntos relativo a guerras, durante campanhas militares, com o consentimento dos súditos, espécie de generalato vitalício (*Pol.* III.14, 1285a4-15; 1285b26-28); 2) a monarquia dos tempos heroicos helênicos, na qual o rei, com anuência popular, podia decidir sobre guerra, conflitos civis e religião (*Pol.* III.14, 1285b5-22). Aristóteles chega a enumerar quatro modalidades, mas duas delas consistem em tiranias, como visto anteriormente²⁴. Aliás, o Estagirita apura não se formarem mais monarquias em seu tempo, isto é, no século IV a.C., mas governos tirânicos (LAURENTI, 1992, p. 97).

A aristocracia, por sua vez, é forma de governo que tem um pequeno número de homens livres no exercício do poder. Esses indivíduos são homens bons e bons cidadãos, virtuosos, representando uma parcela reduzida da população, e governam no intuito de realização do interesse comum (MAGALHÃES GOMES, 2009, p. 430): “à forma de governo

²³*Pol.* V.10, 1313a3-10: “Hoje em dia particularmente não existem realezas; se as há, têm de ser consideradas mais como monarquias e tiranias. Com efeito, a realeza é um poder que tem de ser livremente consentido, e que deve intervir de forma suprema em questões de máxima importância. Ora o que se passa na actualidade é que sendo a grande massa dos cidadãos homogênea, ninguém se destaca tanto que esteja à altura da grandeza e da dignidade do cargo régio. Por isso, os cidadãos não aceitam de bom grado a realeza: se alguém a conquista por astúcia ou violência, já parecer tratar-se de uma tirania.”

²⁴*Pol.* III.14, 1285b20-26: “Existem, pois, quatro tipos de realeza: a primeira, a realeza da idade heroica, baseada no consentimento geral mas limitada a um tempo restrito, e em que o rei atua como general, juiz, e chefe do culto religioso; a segunda, a realeza dos bárbaros, onde o rei exerce, por direito hereditário, uma autoridade despótica mas constitucional, fundada na estirpe; a terceira, a realeza aisimnética, que é uma forma electiva de tirania; e, em quarto lugar, a realeza de tipo espartano, que é um comando militar permanente e hereditário. Estes quatro tipos diferem entre si nos aspectos acima mencionados.” Cf. MAGALHÃES GOMES, 2009, p. 429-430. LAURENTI, 1992, p. 89 contabiliza cinco, incluindo a monarquia ideal.

por poucos (mas sempre mais de um) seja porque governam os melhores ou porque se propõe o melhor para a cidade e os seus membros” (*Pol. III.7, 1279a35 et seq*)²⁵.

As expressões históricas da aristocracia combinam elementos de outras formas de governo com a virtude²⁶: 1) Cartago, combinação de elementos oligárquicos (escolha de corpo de magistrados pelos cidadãos ricos e dentre eles próprios, como os pentarcos, os Cento e Quatro e os reis) e democráticos (matérias apresentadas para deliberação pela assembleia popular, composta por todos os cartagineses livres) à aristocracia propriamente dita (na escolha dos Cento e Quatro e dos reis, além da riqueza, também a virtude era considerada), ou seja, convergência de virtude, riqueza e povo (*Pol. IV.7, 1293b14*); 2) Esparta, combinação de elementos oligárquicos e aristocráticos (os éforos eram cidadãos livres e elegiam os gerontes, corpo de magistrados designados por linhagem e virtude, além dos reis, hereditários e procedentes das famílias dos Ágidas e dos Euripóntidas) (*Pol. IV.7, 1293b15-16*).

Por fim, a última forma de governo boa é chamada simplesmente *politeia*. Considerando a generalidade do termo, que significa “constituição”, como temos empregado, alguns autores preferem traduzi-la por *politia* ou república (BOBBIO, 1988, p. 57). De todo modo, a denominação original decorre do fato de ser comum a todos os cidadãos (*politai*)²⁷; quer dizer, é caracterizada pela atribuição do poder aos que são nem muito ricos nem muito pobres, ou seja, a “classe média” (MAGALHÃES GOMES, 2009, p. 431-432). Na esteira dos seus princípios éticos alicerçados no *meson*, a mediania ou justa medida, Aristóteles entende que, existindo na cidade os muito ricos e os muito pobres, o terceiro grupo é formado por indivíduos em situação intermediária, dotados de uma virtude também média (LAURENTI, 1992, p. 79):

Em todas as cidades, existem três elementos: os muito ricos, os muito pobres, e a classe média. Por conseguinte, posto que concordámos que o moderado e o intermédio é o que há de melhor, torna-se evidente que, em relação à posse dos bens, a riqueza mediana é a melhor de todas porque é a que mais facilmente obedece aos ditames da razão. (*Pol. IV.11, 1295b1-5*)

²⁵Também *Pol. III.15, 1286b3 et seq* e *IV.7, 1293b1-13*: “Certamente que foi uma boa solução chamar “aristocracia” ao regime sobre o qual nos debruçámos no início; só o regime estabelecido pelos melhores cidadãos de acordo com a virtude, falando em termos absolutos, e não por indivíduos honestos sob um determinado aspecto, pode, em boa verdade, ter o nome de aristocracia, dado que só nele há identidade absoluta entre homem bom e bom cidadão, enquanto nos demais regimes os bons cidadãos apenas são bons em relação ao seu próprio regime. [...] Tal regime distingue-se dos mencionados e denomina-se aristocrático, porque, mesmo naqueles regimes cuja preocupação comum não é a prática da virtude, não deixa de haver cidadãos que são estimados e considerados como homens de bem.”

²⁶*Pol. IV.7, 1293b8-10*: “Há contudo certos regimes que apresentam diferenças em relação às cidades governadas por oligarquias e às governadas segundo um regime constitucional. A tais regimes damos o nome de aristocracias: neles, a escolha dos magistrados é realizada não só de acordo com a riqueza dos cidadãos, mas também de acordo com a virtude”. Cf. MAGALHÃES GOMES, 2009, p. 430.

²⁷*Pol. III.7, 1279a38-39*: “Finalmente quando os muitos governam em vista ao interesse comum, o regime recebe o nome comum a todos os regimes: ‘regime constitucional’”. Cf. LAURENTI, 1992, p. 95-96.

A “classe média” constitui parcela apreciável dos homens livres de uma *polis* e, tendo em vista que a excelência humana em absoluto não pode ser atingida por todos ou por muitos, é ela a parte da multidão capaz de adquirir virtude cívica, referente à preservação da cidade, se educada para seguir os ditames racionais (MAGALHÃES GOMES, 2009, p. 432), de modo que “o povo destinado ao regime constitucional é aquele em que existe um corpo de indivíduos com capacidade militar, e que podem governar e serem governados conforme a lei que reparte as magistraturas entre os cidadãos abastados e segundo as suas virtudes” (*Pol.* III.17, 1288a12). Com efeito, os muito ricos, belos, fortes e nobres, assim como os muito pobres e débeis, dificilmente seguem a razão, por se tornarem soberbos e malvados ou malfeitores e delinquentes, respectivamente, enquanto a “classe média” é a que menos ambiciona magistraturas. Ademais, ou não querem e nem sabem obedecer por sempre terem tudo, ou são demasiadamente servis por necessidade excessiva, formando uma cidade de escravos e amos, e não de homens livres, distante da amizade e da comunidade política. O Estagirita conclui que a cidade deve ser constituída por elementos que sejam os mais iguais e semelhantes possíveis, o que se dá sobretudo na “classe média” (*Pol.* IV.11, 1295b1 *et seq.*). Como sintetiza Magalhães Gomes (2009, p. 433), ela “nem inveja os ricos nem despreza os pobres; está apta a obedecer, mas também a comandar. Tem o suficiente para viver bem e ser bem educada a respeitar e a impor as leis de sua *polis*, mas não o excedente que a leva a crer que não precisa de ninguém”.

A *politia* é uma forma de governo boa originada da mistura de duas formas não virtuosas, a oligarquia e a democracia²⁸. Ao contrário da aparência inicial, partindo do fato de que a oligarquia é o governo dos ricos, que em geral são poucos, e a democracia o governo dos pobres, que em geral são muitos, a diferença entre as espécies de constituições é qualitativa, não quantitativa²⁹. Assim, a união dos ricos e dos pobres na *politia* remedia o antagonismo ou a oposição (*enantia*) (ARAÚJO, 2013, p. 9) entre os grupos sociais e assegura a “paz social” (*Pol.* III.9, 1280a1-6)³⁰.

²⁸*Pol.* IV.8, 1293b31-34: “Debrucemo-nos então sobre o regime constitucional. O caráter deste regime surge-nos mais evidente a partir do momento em que se define o que seja a oligarquia e a democracia, dado que, como já foi dito, o regime constitucional é uma mistura de oligarquia com democracia.” Trata-se de forma de governo sem nome específico, designada pelo nome (*politeia*) comum a todas as constituições. Wolff (1999, p. 110, nota 3) chama simplesmente por “governo constitucional” ou “regime popular constitucional”.

²⁹Trata-se de distinção referente mais ao caráter de natureza moral do que social, segundo ROMILLY, 1987.

³⁰Cf. BOBBIO, 1988, p. 60-61. Ver ainda *Pol.* IV.4, 1290a41 *et seq.*: “Nesse sentido, mais vale dizer, então, que existe democracia sempre que os cidadãos livres detêm a supremacia assim como existe uma oligarquia no caso de serem os ricos que detêm o poder. O que na verdade sucede é que os pobres são em maior número, enquanto os ricos são em número escasso: com efeito, se os cidadãos livres são muitos, são poucos os que possuem riqueza. Assim, se as magistraturas fossem repartida de acordo com a estatura (como dizem alguns que sucede na Etiópia) ou conforme a beleza, estaríamos em presença de uma oligarquia, porque na verdade é ínfima a

Como nota Bobbio, esta “é uma fórmula vazia, uma ideia abstrata que não corresponde, concretamente, a qualquer regime histórico do presente ou do passado” (BOBBIO, 1988, p. 60). Na realidade, verificam-se regimes que combinam de maneiras variadas diversos elementos oligárquicos e democráticos (LAURENTI, 1992, p. 95-96; MAGALHÃES GOMES, 2009, p. 435-436; BOBBIO, 1988, p. 61): aplica prescrições legislativas ora de natureza oligárquica, ora democrática, conciliando procedimentos incompatíveis³¹; adota o termo médio entre os dispositivos constitucionais de cada uma³²; une a melhor parte da prescrição de uma constituição com a melhor parte da outra³³.

Desses mecanismos de união resultam os seguintes regimes de *politia* (MAGALHÃES GOMES, 2009, p. 434-435): 1) os elementos são bem harmonizados, alcança equilíbrio³⁴; 2) elementos oligárquicos e democráticos, mas tende à oligarquia (oligarquia moderada ou aristocracia oligárquica) (*Pol. IV.9, 1294b1 et seq*); 3) elementos oligárquicos e democráticos, tende à democracia (*Pol. IV.8, 1293b31-37*).

quantidade dos cidadãos belos e altos. O certo é que nenhum desses aspectos é suficiente para definir esses regimes. Porém, uma vez que tanto a democracia como a oligarquia constituem uma totalidade de partes, sejamos permitido precisar ainda o seguinte: da mesma forma que não basta um reduzido número de cidadãos livres para constituir uma democracia, ainda que exercessem o poder sobre uma maioria de cidadãos não-livres, tal como sucedeu em Apolónia do mar Jónio e em Tera (de facto, em cada uma destas cidades as honrarias eram atribuídas aos bem nascidos e aos que descendiam dos primeiros colonos, um pequeno grupo de entre massa) também não é pelo facto de os ricos se imporem pelo seu grande número que se constitui uma oligarquia, tal como aconteceu outrora em Colofon (onde, de facto, a maioria dos cidadãos possuía uma considerável riqueza antes de instalar a guerra contra os Lídios). Bem pelo contrário: há democracia sempre que as magistraturas forem dominadas por uma maioria de cidadãos livre e pobres: há oligarquia sempre que as magistraturas forem dominadas por uma minoria de cidadãos ricos e bem nascidos.”

³¹*Pol. IV.9, 1294a36–1294b2*: “A primeira consistiria em tomarmos, à vez, o que é determinado pelas disposições legais de cada regime. Tomemos como exemplo a prática da justiça. Nas oligarquias aplica-se uma multa aos ricos quando se recusam a administrar a justiça. Já nas democracias, pelo contrário, concede-se aos pobres uma importância para administrar a justiça e os ricos, se o não fizerem, não são obrigados a pagar multa. Desta forma, o estabelecimento do termo médio e comum destes regimes passaria pela adoção de ambas soluções. Essa combinação seria própria de um regime constitucional, tanto mais que este se apresenta como mistura dos dois regimes apontados”.

³²*Pol. IV.9, 1294b2-5*: “Outro modo seria tomar o termo médio daquilo que um e outro regime determinam. Por exemplo: enquanto nas democracias a participação nas assembleias não depende de qualquer estimativa do património (ou se depende, o nível exigido é muito pequeno), já nas oligarquias essa participação depende de um património elevado. Uma solução comum poderia passar por não se adoptar, nem uma, nem outra estimativa, mas fixar um montante intermédio entre ambas.”

³³*Pol. IV.9, 1294b6-12*: “Um terceiro modo é uma combinação de ambos os regimes, umas extraídas da lei oligárquica, e outras da democrática. Refiro, por exemplo, o caso das magistraturas: o sorteio para ocupação dos cargos públicos parece mais conforme ao espírito democrático, enquanto a eleição parece ser mais adequada ao espírito oligárquico. O mesmo pode ser dito em relação ao facto de não ser exigida qualquer estimativa patrimonial nas democracias, e à exigência desse requisito nas oligarquias. Assim, será próprio de uma aristocracia ou regime constitucional extrair um procedimento de cada um dos regimes considerado, a saber: tomar da oligarquia o acesso às magistraturas por eleição, e combina-lo com a disposição democrática de não se exigir qualquer estimativa patrimonial para esse acesso.”

³⁴*Pol. IV.9, 1294b15-18*: “A norma de uma boa mistura de democracia e oligarquia seria a possibilidade de chamar a um mesmo regime democracia e oligarquia. É evidente que aqueles que o chamam assim já pressupõem que os dois regimes estejam bem misturados. Nós, por outro lado, pensamos o mesmo acerca do justo meio, mediante o qual é possível discernir cada um dos extremos em questão.”

A *politia* harmoniza liberdade e riqueza. É raro encontrar um *demós* que age puramente segundo a virtude, ou mesmo um grupo restrito de cidadãos virtuosos, como os modelos puros preconizam. Mas são comuns versões não íntegras, como a democracia e a oligarquia, o que justifica a existência de uma forma de governo que misture elementos de ambas (LAURENTI, 1992, p. 78). A república é, então, um meio-termo entre a oligarquia e a democracia, em outras palavras, é uma democracia temperada com oligarquia. O poder é exercido na prática por uma multidão e não por uma minoria, mas essa multidão não é formada pelos pobres e sim por cidadãos com bens suficientes para satisfazerem as suas carências, servirem no exército e se destacarem na virtude guerreira. Concordamos com Reale no sentido de que a *politia*, ao conjugar qualidades e defeitos das duas formas degeneradas, acaba por ficar em posição um tanto anômala, pois resta situada em plano diverso das demais constituições retas e imperfeitas (REALE, 1977, p. 124-125).

2. AS FORMAS DE GOVERNO NA HISTÓRIA POLÍTICA DA CONSTITUIÇÃO DOS ATENIENSES E ABORDAGEM INVESTIGATIVA DA CIÊNCIA POLÍTICA

A natureza peculiar da *politia* leva-nos a repensar as classificações estruturantes inicialmente promovidas por Aristóteles. Com efeito, a enorme variabilidade no interior das formas políticas parece indicar a impossibilidade do tipo puro, enunciado em fórmulas como monarquia, aristocracia e democracia. De todo modo, antes de alguma conclusão peremptória, vale destacar como os tipos diversos elencados pelo filósofo são, antes de tudo, exemplos históricos e, em sua maioria, não são mais encontrados no tempo presente.

Por óbvio, vale ressaltar como a noção grega de *politeia* não é adstrita ao exame contemporâneo das instituições políticas ainda vigentes. Isso é ainda mais significativo por ser o mecanismo consuetudinário a fonte mais importante de produção normativa e, pelo caráter inerente ao próprio costume, marcado por difícil delimitação temporal. Assim, a constituição engloba um plexo de disposições legais, costumeiras, morais, religiosas, axiológicas e, ainda que obliquamente, de elementos culturais estruturantes da vida e da mundivisão do homem grego. Para evidenciarmos isso, parece válido examinarmos as bases investigativas da *Constituição de Atenas*.

Aristóteles defende a importância de conhecer as leis e as instituições das cidades, seja no auxílio do legislador, seja no apoio ao orador, sendo útil, para esse fim, os livros de viagens (*Rhet.* I.4, 1360a30-35). Por isso, a *Athenaion Politeia* permite-nos um complemento ímpar às reflexões desenvolvidas na *Política*, embora provavelmente tenha servido aos seus

próprios trabalhos preparatórios. Recuperado somente no fim do século XIX, esse escrito é o único remanescente do projeto de reunião das constituições das *poleis* helênicas mencionado por Aristóteles nas linhas derradeira da *Ética a Nicômaco* (EN X.9, 1181a-b)³⁵.

A partir dos poucos fragmentos do início preservados em obras de outros autores da Antiguidade, é possível constatar que a abordagem teria se iniciado nos primórdios da história de Atenas. É relatado que “los atenienses, desde el comienzo, disfrutaron de la realeza” (AP frag. 1), e que “fue [Teseo] el primero que se inclinó al pueblo [...] y suprimió la monarquía” (AP frag. 4). Mas a parcela conservada do texto começa dedicando-se aos primeiros grandes legisladores populares, Drácon e, principalmente, Sólon.

É narrado como a constituição de Atenas, antes de Drácon, tinha a seguinte composição:

As magistraturas eram estabelecidas de acordo com a nobreza de nascimento e com a riqueza. Os mandatos começaram por ser vitalícios, passando, depois, a períodos de dez anos. Os magistrados mais importantes e mais antigos eram o rei, o polemenco e o arcante. Destas magistraturas, a mais antiga era a do rei, que era já tradicional; a esta juntou-se, em seguida, a do polemenco, pois que alguns dos reis não eram vocacionados para assuntos de guerra. Foi também por este motivo que os Atenienses, forçados pela necessidade, mandaram chamar Íon. Por último, instituiu-se a magistratura do arcante. (AP III.2)

As atribuições dos arcontes foram sendo ampliadas à medida que crescia a *polis* e, logo, faziam-se mais complexas as demandas administrativas, ao ponto de tornar-se a principal magistratura (AP III.3). Apesar disso, compartilhava o peso na vida política ateniense com o Conselho do Areópago, que, integrado por antigos arcontes, eleitos segundo sua categoria social e riquezas, “tinha a função de salvaguardar as leis e de administrar a maioria e os mais importantes dos assuntos da pólis, sendo soberano na aplicação de castigos e de multas a todos os infractores” (AP III.6).

Posteriormente, Drácon dispôs leis que alteraram a organização da constituição, como a ampliação da cidadania aos hoplitas, a fixação de um mínimo de riqueza para exercer funções magistraturais e a criação do Conselho dos Quatrocentos e Um, composto por cidadãos escolhidos por sorteio (AP IV.1-3). O Conselho do Areópago teve as atribuições reforçadas, atuando como “guardião das leis” e vigiando “os magistrados [para que] cumprissem as suas funções dentro da legalidade”, podendo, inclusive, os injuriados realizar denúncias (AP IV.4-5).

³⁵Segundo Diógenes Laércio (V.1.27), 158 constituições foram compiladas. Cf. AUBONNET, 1960, p. LXXXII *et seq.* Huxley (1974, p. 271-272) chamou esse esforço de “o maior empreendimento antiquário antes do período alexandrino”. Cf. SANTOS, 2015.

No entanto, logo a constituição degenerou-se. Antes da ascensão de Sólon, passou a vigorar um estado social injusto no qual “aconteceu andarem em conflito os nobres com a gente do povo”, pois “os pobres eram servos dos ricos” e “a terra toda encontrava-se na mão de um punhado de pessoas” (AP II.1-2). Em síntese, “Para a massa dos pobres, o fardo mais penoso e mais insuportável da constituição era aquela escravatura. Não obstante isso, havia também outros focos de descontentamento, pois acontecia que eles, por assim dizer, não tomavam parte em coisa alguma” (AP, II.3). Uma vez que “a maioria das pessoas era escrava de um pequeno número, o povo sublevou-se contra os poderosos”, em uma revolta violenta e longa. Com o intuito de pôr fim ao conflito, Sólon foi eleito como “árbitro e arcante, confiando-lhe a direcção da cidade” (AP V.1-2). Assim, tornou-se “o primeiro campeão do povo” (AP II.2).

Introduziu, então, reformas nas instituições e nas leis atenienses, afastando muitas antigas disposições de Drácon (AP VII.1). Entre elas, destacam-se o cancelamento das dívidas, a proibição de fianças pessoais, a distribuição da população em quatro classes conforme a riqueza, a repartição das magistraturas e demais funções públicas segundo essas classes e a criação de um Conselho dos Quatrocentos (AP VI-VIII). Salienta Aristóteles os elementos mais democráticos da reforma constitucional de Sólon, que não deixam de ter certos problemas:

Na constituição de Sólon, há três elementos que parecem ser os mais democráticos: em primeiro lugar e o mais importante, a proibição de fazer empréstimos sob garantia da liberdade pessoal; em seguida, a concessão do direito, a quem o deseje, de exigir justiça em favor das partes lesadas; em terceiro, medida com a qual se diz que a massa do povo saiu, em especial, fortalecida, o direito de apelar ao tribunal popular: na verdade, quando o povo é senhor do voto, torna-se senhor do governo. 2. Para mais, devido ao facto de as leis não estarem escritas de forma simples e clara, mas antes à maneira daquela sobre as heranças e as filhas herdeiras, surgiam necessariamente muitas disputas, cabendo ao tribunal popular decidir sobre todos os assuntos, tanto públicos como privados. E assim, algumas pessoas são de opinião que ele fez intencionalmente as leis de forma obscura, com o intuito de que o povo se tornasse senhor das decisões. Não parece esse o motivo, mas antes a impossibilidade de atingir a perfeição em termos gerais. Na verdade, não é correcto julgar a intenção daquele a partir da realidade actual, mas sim do conjunto da sua constituição. (AP IX.1-2)³⁶

A posição de Aristóteles acerca de Sólon, seguindo a maior parte da tradição, é preponderantemente positiva. Há um tom claramente favorável quando reconhece que ele assentou oposição a todos os grupos e, “quando lhe era possível fazer-se tirano aliando-se à parte que desejasse, ele preferiu tornar-se; odioso a ambos, contanto que assegurasse a

³⁶Mais adiante, complementa: “Portanto, entre as leis de Sólon, parecem ser estes os traços democráticos; mas, antes de implementar a legislação, procedeu à abolição das dívidas e, em seguida, ao aumento das medidas, dos pesos e ainda da cunhagem” (AP X.1).

salvação da pátria e para ela criasse as melhores leis” (AP XI.2). Ou, ainda, que, seguro de suas inovações e desejando evitar modificações, deixou Atenas, “em seu entender, o correcto não seria ficar na cidade para interpretar as leis, mas antes que cada um seguisse as determinações escritas” (AP XI.1). Enfim, Sólon “libertou o povo tanto no presente como para o futuro” (AP VI.1) e “vinculou a vigência das leis por cem anos” (AP VII.2)³⁷.

Depois de Sólon, o ressentimento continuou permeando os cidadãos, uns em razão da redução das dívidas, outros desgostosos com as mudanças, e terceiros por mútua rivalidade. Formaram-se grupos diversos, intencionando uma constituição moderada (Mégacles), a oligarquia (Licurgo) ou o aprofundamento da democracia (Pisístrato) (AP XIII.3-5). O maior poder passara às mãos do arconte e, por isso, exurgiram frequentes lutas por essa magistratura (AP XIII.2). Nesse contexto, Pisístrato tomou o poder e passou a reger “os interesses comuns mais à maneira de um cidadão que de um tirano” (AP XIV.3). Governou com moderação (AP XVI.1-2), sem molestar a multidão, procurando paz e tranquilidade: “Por isso, muitas vezes se ouvia dizer que a tirania de Pisístrato fora uma nova idade de Cronos. Ora aconteceu que, depois de os seus filhos lhe sucederem, o poder se tornou bastante mais duro” (AP XVI.7).

Por um lado, as leis de Atenas referentes aos tiranos eram, em um primeiro momento, brandas. Cita o texto uma delas: “São estas as regulamentações ancestrais dos Atenienses: quem se sublevar a fim de se tornar tirano ou apoiar o estabelecimento da tirania, será punido com atimia, ele e a sua família” (AP XVI.10). Por outro, os atenienses não suportavam os abusos, a arbitrariedade e a violência. Os conflitos sucederam a morte de Pisístrato e a derrocada de seus filhos até a ascensão de Clístenes.

Gozando do apoio popular, Clístenes promove novas reformas constitucionais: ampliou o Conselho para quinhentos membros; redistribuiu a população entre mais tribos, “com o intento de os misturar, a fim de que um maior número acesse aos direitos civis”; dividiu a *polis* por *demoi*, parcelas territoriais, e “tornou demotas os que habitavam no mesmo demo [...], por isso que, ainda agora, os Atenienses se nomeiam pelo demo” (AP XXI.1-4). Com essas medidas, “a constituição se tornou muito mais democrática que no tempo de Sólon” (AP XXII.1). A cidade progrediu cada vez mais em direção à democracia (AP XXIII.1), mas no transcurso do tempo novas modificações ocorreram pela ação de grupos e figuras políticas de destaque, oscilando tendências tirânicas, aristocráticas, oligárquicas e

³⁷Heródoto, ao contrário de Aristóteles, não enxerga em Sólon o fundador da democracia. Para ele, a democracia ateniense remonta a Clístenes, no fim do século VI a.C. (*História* VI, 131, 1). Sólon era um sábio, poeta, autor de um código de leis, mas não um reformador constitucional ou o pai da democracia (*História* I, 30, 2; II, 177, 2; V, 113, 2). Cf. WEIL, 1965, p. 166.

democráticas. Nesse contexto, cumpre lembrar o nome de Péricles, considerado um dos grandes líderes do auge da democracia ateniense, não obstante o texto aristotélico não lhe dedique muitas palavras.

O crescimento da influência dos lacedemônios na guerra desequilibrou as forças em combate e, assim, os atenienses “viram-se forçados a derrubar a democracia e a estabelecer o governo dos Quatrocentos” (AP XXIX.1). Entre cinco mil cidadãos, foram escolhidos cem homens para elaborar uma nova constituição (AP XXX.1 et seq), adotando um modelo oligárquico (AP XXXII.2). No entanto, esse estado de coisas durou pouco tempo, pois o governo dos Quatrocentos em conselho concentrou as decisões, gerando ampla insatisfação. Por isso, “o povo retirou-lhes rapidamente o governo” (AP XXXIV.1).

O fim da Guerra do Peloponeso levou a novas alterações. Em meio às disputas entre aqueles afeitos à democracia e aqueles desejosos da oligarquia, assumiram o poder os Trinta (AP XXXIV.3). Conquanto inicialmente demonstrassem moderação, logo fizeram-se “senhores da cidade” e “deixaram de lado as regulamentações relativas à constituição”, sequer respeitando os cidadãos, muitos dos quais foram assassinados (AP XXXV.1-4). Novamente os atenienses não suportarão a situação e tentarão novas transformações na constituição.

Adiante, Aristóteles sintetiza a histórica constitucional ateniense enumerando onze mudanças de governo, assim descritas:

Em todo o caso, estes acontecimentos ocorreram em data posterior. Naquela altura, porém, o povo tomou o governo da situação e estabeleceu a constituição que ainda agora está em vigor, durante o arcontado de Pitodoro. E parecia justo que o povo reclamasse o poder, já que havia regressado pelos seus próprios meios. Esta constituiu a décima primeira reforma da constituição. Com efeito, a primeira mudança da constituição original o correu com o estabelecimento de Íon e seus acompanhantes. Foi então que, pela primeira vez, as quatro tribos se associaram e se estabeleceram os chefes de cada uma das tribos. A segunda alteração ficou a dever-se a Teseu e foi a primeira, depois daquela, a ter o aspecto de verdadeira constituição, desviando-se um pouco da realeza. A seguir a esta, veio a de Drácon, na qual as leis se redigiram, pela primeira vez. A terceira apareceu a seguir às dissensões civis, com Sólon, que marcou os inícios da democracia. A quarta foi a tirania de Pisítrato. A quinta veio a seguir ao derrube da tirania e consistiu na constituição de Clístenes, que era mais democrática que a de Sólon. A sexta é posterior às Guerras Médicas, quando o conselho do Areópago detinha a supremacia política. A sétima veio a seguir a esta; foi preparada por Aristides e concretizada por Efiltes, ao retirar poder ao Areópago. Foi neste período que a cidade cometeu mais erros, devido à influência dos demagogos e à supremacia marítima. A oitava consistiu no governo dos Quatrocentos e com a nona, a seguir a esta, veio novamente a democracia. A décima foi a tirania dos Trinta e dos Dez. A décima primeira apareceu com o regresso dos exilados de File e do Pireu; foi a partir dela que se atingiu a fórmula actual, depois de continuamente se haverem atribuído novas liberalidades ao povo. Na verdade, o povo fez-se a si mesmo senhor de tudo, passando a administrar todos os assuntos, através dos decretos e tribunais onde é o soberano. Com efeito, mesmo as funções judiciais do conselho passaram para as mãos do povo. Esta parece ter sido uma decisão acertada, pois um pequeno número

é mais facilmente corrompido pelo dinheiro e pelas benesses do que a multidão. (AP XLI.1-2)

Essa última passagem, em tom de recapitulação, pode ser interpretada como demonstrativa da existência de “um encadeamento cronológico nos fatos narrados”. O eixo da leitura é a democracia, percebida no seio de uma *politeia* dinâmica, ascendendo por força da atuação subsequente de diversos legisladores e caminhando até o seu declínio, trajeto intercalado por períodos de interrupção da estrutura democrática. A parte final da obra, na continuação da última passagem citada, uma vez concluído o quadro histórico, avança para descrever a *politeia* dos atenienses no presente. Essas duas partes da composição “engendram a lógica pela qual o estado atual do regime é resultado de sua própria história constitucional, isto é, a democracia do presente é fruto do passado democrático” (CORREA, 2012, p. 46). Não obstante, Aristóteles frequentemente considera como forma final de um ser aquela atingida ao tempo em que escreve, vide AP XLII *et seq.* No caso, a tendência é que, salvo algum acidente, provavelmente a democracia persistirá, ainda mais considerando que as *poleis* daquela época, por serem cada vez maiores, teriam dificuldade de afastarem-se dessa forma política (*Pol.* III.15, 1286b20-22. Cf. DAY; CHAMBERS, 1967, p. 52-53). Mas, simultaneamente, Aristóteles afirma que toda constituição, em geral, pode nascer uma da outra, embora deixe entender que houve uma época na qual a evolução política seguia uma ordem (*Pol.* V.12, 1316a1 *et seq.*). Na *Constituição dos Atenienses* percebe-se justamente a intercalação de períodos democráticos com períodos oligárquicos e tirânicos (WEIL, 1965, p. 174-175). Ou seja, a taxonomia das formas de governo permite entrever que a justiça e o bem político podem ser obtidos, ao menos em alguma medida, por meio de diferentes sistemas de governo, e não somente por um único tipo (OLIVEIRA, 2019, p. 46).

Importa assinalar, outrossim, a existência de um método investigativo particular.

2.1. A INVESTIGAÇÃO DA CIÊNCIA POLÍTICA, A EMPIRIA E A HISTÓRIA

A conexão entre a Ética e a Política aristotélicas se faz presente mesmo antes das simetrias e distinções entre *oikos* e *polis* (NEWMAN, 1887, p. 3)³⁸. Já reside na dualidade entre o bem humano e o bem político, que é, na verdade, uma complementaridade, pois, como visto, o fim do homem somente pode ser efetivamente realizado com a concretização do fim da cidade. Assim, a Política é o termo e a realização da Ética, que a exige, fazendo delas, na tese de Trépanier, uma única ciência do humano (TRÉPANIÉ, 1963, p. 258; 266; 275; 279).

³⁸ Ver SCHOFIELD, 2009.

Ainda que recusemos a proposta do referido autor, é necessário assentir para o fato de que, no início da *Ética a Nicômaco*, a ciência política é apresentada como aquela que reúne todas as demais ciências práticas (*EN* I.1, 1094b4-11), aspecto também endossado na *Retórica* (*Rhet.* I.2, 1356a26). Esse prestígio da Política não suplanta a “filosofia primeira”, descrita como a mais soberana das ciências (*Met.* I.2, 982b4-10). Ao contrário desta, os princípios éticos primeiros e os princípios políticos são conhecidos e obtidos a partir da particularidade da experiência. Para a *Ética*, por exemplo, a virtude decorre do hábito (*EN* II.1, 1103a14-25), enquanto para ambas o conhecimento exige a observação (vide *EN* V e *Pol.* III). Eis aqui, subjacente, a distinção entre a ciência teórica e prática (no âmbito do objeto, do objetivo, da faculdade empregada e do método): no concernente à ciência teórica, analisa-se; na ciência prática, busca-se trazer o objeto ao ser: partindo de um fim, investiga-se quais os meios para atingi-lo, disponíveis ao próprio investigador. O objeto das ciências práticas, como a ciência política, “é mais variável e menos universal, e a faculdade que nela opera, embora científica em sua natureza, amadurece apenas com a ajuda da Experiência e correta habituação” (NEWMAN, 1887, p. 5-6; 9-11, tradução nossa). Assim, a Política goza de um terreno tão amplo que seus “limites confundem-se com os limites do humano, e um valor tão eminente, que de certo modo engloba todos os outros valores.” (WOLFF, 1999, p. 14) Ela é etapa da “filosofia das coisas humanas” (*EN* X.9, 1181b15).

Por óbvio que, do ponto de vista imediato, o objeto de investigação da ciência política é a *polis*. Por ser uma entidade natural, a cidade tem uma fisiologia, uma estrutura natural própria, que precisa ser observada para ser conhecida (NEWMAN, 1887, p. 39). Decompô-la para examinar seus elementos, eis a iniciativa de Aristóteles (*Pol.* I.1, 1252a17-20), que acompanhamos acima. Esquecemos de realçar como tal abordagem é afim às investigações da biologia. Iniciando com as partes, ou seja, das particularidades, é possível alcançar o todo, no qual se pode compreender o sentido do desenvolvimento (*Pol.* I.1, 1252a24-25): esse “método *analítico* (das partes até o todo) é pela mesma razão um método *genético* (que segue a ordem de desenvolvimento ‘histórico’): o fim chega no fim, mas dá sentido ao que precede, que são suas partes constitutivas” (WOLFF, 1999, p. 48-49). Ocorre que o fim de todas as coisas é a atualização da sua própria potência, a realização do seu *telos* (*Pol.* VII.14, 1333a29-30; *De gen. an.* II.3, 736b4). No caso, Aristóteles identifica o fim da *polis* com o fim da existência social e com o fim da ação humana (NEWMAN, 1887, p. 59-62). A definição de algo pressupõe considerá-lo como uma operação viva: afirma-se as causas que o fizeram ser o que é, ou seja, significa conhecer, sobretudo, o seu fim. Ora, o fim rege a forma, a causa eficiente

e a matéria, pois é somente em vista do fim que o ente encontra sua existência completa (*Met.* I.7, 1072b1 *et seq.*). Portanto, para compreender o que é a *polis*, devemos conhecer o seu bem, para, na sequência, determinar como realizá-lo. O fim é o bem específico de uma coisa concreta, não uma ideia universal e extrínseca, e somente pode ser apurada por meio de um estudo da coisa concreta. O fim/bem é um parâmetro para corrigir as variações verificadas na realidade concreta. Por exemplo, é medida dos direitos, pois dele decorre o justo, e até do tamanho adequado da organização político-social (NEWMAN, 1887, p. 44; 48; 50; 55; 63). Enfim, como acima dito, a Política tem diante de si um campo vasto, teórico e prático. Os princípios que ela enuncia fazem dela verdadeira ciência das condições que ampliam as possibilidades de legitimidade e eficácia da ação política. Por isso a busca pela melhor constituição (*ariste politeia*) tem o seu lugar (AUBENQUE, 1965, p. 113-114).

Com efeito, a reflexão política é sempre descritiva e normativa. Wolff aponta que os três princípios do pensamento político clássico, já presentes em Aristóteles, podem ser sintetizados como “pensar o que é a vida política, o que ela poderia ser e o que ela deveria ser” (WOLFF, 1999, p. 8-9). A passagem do primeiro ao último se faz em uma ordem necessária, quer dizer, não é possível encontrar a melhor constituição “sem ter previamente recensado, organizado e classificado todos os regimes possíveis. Não há prescrição sem descrição” (*Ibidem*, p. 22). O trabalho em equipe, frequente no Liceu, tinha exatamente o objetivo de atender a esse ponto exordial, recolhendo, metodicamente, costumes, decretos, leis, constituições, estudo comparativo, a ciência da época, enfim, identificar as constantes do fazer político, ou, mais especificamente, os universais em meio ao particular (AUBONNET, 1960, p. LXXIII-LXXVI. Cf. *EN* VI.10, 1043b5). Esse *modus operandi* decorre dos fundamentos da epistemologia aristotélica. Calcada na pluralidade de matérias ou objetos, demanda procedimentos ou métodos de pesquisa correspondentes a essa diversidade. Aristóteles recusa “a pretensão de uma ciência universal fundada em um modelo metodológico único” (OLIVEIRA, 2011, p. 162-164. Cf. *EN* I.1, 1094b23-27; *Pol.* VII.7, 1328a19-21).

Entre os muitos caminhos, surge a exploração de tipo arqueológico, congênere às investigações biológicas dos organismos, envolvendo tanto a reverência à sabedoria tradicional encarnada nas opiniões dos homens experientes (*EN* VI.11, 1143b11-14) quanto os mitos, que, apesar de destronados pela razão, encarnavam ainda, em alguma medida, o verdadeiro (*Met.* I.2, 982b18-19)³⁹. Por isso, em várias descrições da Atenas democrática na

³⁹Ver HUXLEY, 1974, p. 272; 284-285.

Política e na *Constituição dos Atenienses*, parece haver um esforço de conciliação entre interpretações distintas propagadas por fontes alinhadas a correntes divergentes, favoráveis à democracia ou à oligarquia. Embora prefira fazer as escolhas necessárias para atender a essa finalidade conferindo indícios persistentes em instituições ainda vigentes em seu tempo, Aristóteles nem sempre tem diante de si essa possibilidade, razão pela qual, em muitos casos, a conciliação não é totalmente bem-sucedida, deixando contradições pelo caminho (MATHIEU, 1915, p. 10; 114-117).

Como observa Finley (1989, p. 48), Aristóteles, juntamente com seus discípulos, realizou “uma incansável coleta e dados e buscou informações políticas no passado e no presente, no exterior e em sua própria terra”. Por isso, pôde ter uma visão ampliada sobre o objeto de estudo, a composição da constituição dos atenienses. Nesse arcabouço compilado, estava incluída as diversas leituras que a tradição e os discursos políticos antagônicos faziam da história da *polis*, entre as quais, a invocação de uma “constituição ancestral” de Atenas. No entanto, alerta Finley, o Estagirita não trouxe esses elementos arcaicos, alguns dos quais porventura legendários, com o intuito de reforçar a autoridade da narrativa. A história constitucional ateniense acima examinada e, em especial, os exemplos históricos apresentados na *Política*, não podem ser confundidos “nem com historiografia nem com argumento político baseado no passado e na tradição”:

Os paradigmas serviam para exemplificar princípios que eram elaborados por meios racionais (e também revelam que Aristóteles, diferentemente de Platão, sempre teve em mente, como objetivo, tanto o possível quanto o ideal). Agora, qualquer pretensão de que a historiografia é uma *episteme*, uma disciplina, nunca foi repudiada de modo mais peremptório do que no famoso nono capítulo da *Poética* [...]. (*Ibidem*, p. 49)⁴⁰

É certo que os fatos históricos não têm a generalidade dos argumentos filosóficos. A abordagem adequada é a da investigação empírica, a *istoria* (*Ibidem*, p. 158). Para Weil, na *Poética* IX, 1451b5, ao considerar a história menos filosófica que a poesia, Aristóteles ataca a história apenas por circunstância, não dizendo que ela não é em absoluto filosófica ou interessante (como verifica, por força de inversão, a afirmação de XXI, 1459a17 *et seq*)

⁴⁰Para Aristóteles, somente era possível o conhecimento (*episteme*) das coisas gerais, fixas e necessárias. Assim, a história, ou, mais especificamente, a historiografia, era considerada inferior, pois referente às coisas particulares e contingenciais, descrevendo aquilo que move e aparece, ou seja, coleção de fatos particulares dos quais não é possível fazer um juízo que se aproxime do universal. Com efeito, na obra *Problemas*, de duvidosa autoria aristotélica, afirma-se que a vida humana segue um trajeto circular, tal como a ordem natural e seu ritmo cíclico. Pelo ciclo da vida, a natureza garantia a imortalidade. Em um cosmos no qual tudo era imortal, foi a mortalidade que se tornou a marca da existência humana. Resta ao homem, para alcançar a imortalidade, manter-se vivo na memória das gerações por meio de ações extraordinárias. Cf. *Poet.* VIII, 1451a11 *et seq* e *Prob.* XVII.2, 915a, de autenticidade questionada. Ver também CATROGA, 2006; ARENDT, 1961, p. 42.

(WEIL, 1965, p. 162). De modo algum significa desconsiderar a importância do estudo histórico. O cuidado em reunir dados sobre os mais variados aspectos do passado e seus esforços vigorosos para discernir seqüências racionais das *metabolai* (mudanças constitucionais) no desenvolvimento das cidades prova que Aristóteles levou a sério a história (HUXLEY, 1974, p. 278-279). Do mesmo modo a sua *História dos Animais*. Como conclui Huxley:

Aristóteles, o historiador, reuniu dados tão minuciosamente quanto Aristóteles, o biólogo. Ele classificou com o rigor sistemático de um filósofo e lógico. Ele os interpretou, nas *Constituições* e na *Política*, com a visão humana de um helênico orgulhoso do passado de seu povo. Aristóteles pode não ter sido um grande historiador, mas ele foi um investigador profundo, perspicaz e amplamente erudito da antiguidade. Afirmar que ele não era um historiador em absoluto e, claramente, equivocado. (HUXLEY, 1972, p. 169, tradução nossa)

Os fatos, enquanto tais, gozam de interesse e valor intrínseco. Porém, não basta simplesmente recolhê-los. Eles tornam-se mais significativos se ordenados para permitir encontrar explicações por meio das causas (*Ibidem*, p. 159. Cf. *HA* I.6, 491a7-14). Para Day e Chambers, uma vez que as *poleis* existem por natureza, e todo ente natural pressupõe quatro causas (apresentadas no livro II da *Física*), também assim é possível conduzir a investigação política: a causa material seriam as partes da cidade; a causa formal, a constituição; a causa eficiente, o legislador (ou, por ele, as leis, ou nele, a arte de legislar), enfim, aquilo que distribua as partes e trace os contornos da *polis* (*Pol.* VII.4, 1325b40-1326a5); e a causa final, o bem político, o bem-viver, a criação da vida ética para os cidadãos. Obviamente, a classificação das espécies de animais é diversa da classificação das constituições, pois nesta última é necessário lidar com escolhas políticas boas e ruins, menos previsíveis do que ações e reações. No entanto, como as *poleis* são formações naturais, as suas partes também podem ser identificadas e classificadas (DAY; CHAMBERS, 1967, p. 54 *et seq*; 58). Etapa nuclear da *Política* é, precisamente, uma taxonomia das constituições (*taxis* = ordem). Primeiro, os fatos coletados são organizados cronologicamente, segundo um labor descritivo, e, depois, são identificadas transformações significativas na *politeia*, em especial, as eventuais passagens de um regime a outro, segundo um labor comparativo e reflexivo. Assim procede na *Constituição dos Atenienses* até o capítulo XLI, como vimos. As transformações deixam entrever percursos muito diversos em direção ao *telos* da *polis*, em outra distinção em face da investigação biológica, pois o desenvolvimento dos animais é regular (como os insetos, em *De gen. an.* II.1, 733b13-16). Não há determinismo teleológico no campo político (HUXLEY, 1972, p. 160-162).

Assim, a “filosofia política de Aristóteles nasce de sua informação histórica ou, ao menos, a obedece e se conforma a ela”. Ambas as dimensões andam lado a lado (WEIL, 1965, p. 161, tradução nossa). A história, por ocupar-se do particular, não goza da universalidade da reflexão filosófica, não é uma ciência teórica. Mas não é negligenciada. Aristóteles precisa dela, pois está em busca dos princípios, e não parte deles; “ele avança dos fatos para a teoria e do visto ao não visto; [...] fatos, percepção, observação detalhada são os tijolos do seu universo, e eles possuem um valor intrínseco” (HUXLEY, 1972, p. 167, tradução nossa). A empiria (*empeiria*) é não apenas a base de largada da investigação e a baliza para os modos de abordagem do pesquisador, mas também responsável por impedir a teoria (*theoria*) de cair na abstração, quer dizer, torna-a apta à aplicação: no caso da Ética e da Política, trata-se justamente de encontrar os princípios para orientar a ação humana (*praxis*) (AUBENQUE, 1965, p. 103. Cf. *EN* II.2, 1103b26-30; X.9, 1180a20-1081a12).

Em síntese, Aristóteles parece aceitar o melhor da experiência política grega, registrada seja nas instituições, seja nas opiniões, como um “minério bruto da verdade”, que precisa ser lapidado, mas capaz de fornecer um valor permanente. Com efeito, o mundo da existência concreta não era, para ele, um mundo de meras “cópias” ou de uma realidade derivada, da qual se deveria escapar em direção ao mundo da realidade completa. Esse mundo é real, é nele que a existência real é atingida e, por isso, ele deve ser conhecido, as leis de suas incessantes mudanças devem ser buscadas. Para tanto, a matéria é a fonte não apenas dos elementos acidentais de uma coisa, mas também por onde é possível conhecer a essência dela, uma vez que ajuda a constituir a sua forma específica, implicando seu desenvolvimento e transformação. Eis a importância de estudar as diferentes *poleis*, inclusive os tipos políticos defeituosos (NEWMAN, 1887, p. 56-58).

A leitura realizada até agora, com destaque para a *Política* e para a *Constituição dos Atenienses*, bem como as ponderações de diversos intérpretes sobre o modo de investigação aristotélico, fornece-nos indícios sobre o papel da experiência e da história para a teoria das formas de governo. As perguntas ora colocadas são: qual é a relação entre a *politeia*, enquanto constituição mista, e a sua formação histórica, como apreendida no recolhimento da experiência? Em vista das múltiplas degenerações e mistura, é possível falar em uma constituição perfeita?

3. ENTRE A PERFEIÇÃO E A EXPERIÊNCIA

Urge complementarmos nosso itinerário com a apreciação concisa de outras obras de Aristóteles na qual ele também aborda as formas de governo, embora não gozem do mesmo grau de detalhamento e ostentem pequenas diferenças. É o caso da *Retórica*. Ali, as formas de governo são apresentadas segundo uma quadripartição composta por democracia, oligarquia, aristocracia e monarquia. No texto, o filósofo afirma que o critério definidor da aristocracia é a educação estabelecida pela lei, pois são aqueles que têm sido leais às instituições da cidade que exercem as magistraturas. Ademais, a marca da tirania, na qual o governante não está submetido à lei e governa por decretos, é o poder não estar limitado por nada⁴¹. Na *Ética a Eudemo*, por sua vez, consta a mesma classificação da *Política*. As formas corrompidas são a tirania, a oligarquia e a democracia. Quanto às formas virtuosas, há uma analogia entre elas e as relações de poder no lar: o governo das crianças pelo pai é real, monárquica; o vínculo entre esposos é aristocrática; a dos irmãos é republicana⁴². Esta mesma analogia é desenvolvida na *Ética a Nicômaco*. Antes, Aristóteles destaca a existência de três tipos de constituições e um correspondente número de formas desviadas, pervertidas, as mesmas da obra supracitada. A diferença relevante aqui é a denominação da terceira forma positiva de timocracia, visivelmente ainda sob a influência de Platão. A degeneração da timocracia, governo que tem por critério de participação a propriedade, leva à democracia, a menos pior das formas más, na qual todos os qualificados pela propriedade são considerados iguais⁴³.

⁴¹*Rhet.* I.8, 1365b31 *et seq.*: “A democracy is a form of government under which the citizens distribute the offices of state among themselves by lot, whereas under oligarchy there is a property qualification, under aristocracy one of education. By education I mean that education which is laid down by the law; for it is those who have been loyal to the national institutions that hold office under an aristocracy. These are bound to be looked upon as the best men, and it is from this fact that this form of government has derived its name. Monarchy, as the word implies, is the constitution in which is limited by prescribed conditions, and tyranny, which is not limited by anything.”

⁴²*EE* VII.9, 1241b27 *et seq.*: “All constitutions are found together in the household, both the true and the corrupt forms, for the same thing is true in constitutions as of harmonies. The government of the children by the father is royal, the relation of husband and wife is aristocratic, the relation of brothers that of a commonwealth; the corruptions of these three are tyranny, oligarchy, and democracy.”

⁴³*EN* VIII.10, 1160a31-b20: “There are three kinds of constitution, and an equal number of deviation-forms--perversions, as it were, of them. The constitutions are monarchy, aristocracy, and thirdly that which is based on a property qualification, which it seems appropriate to call timocratic, though most people are wont to call it polity. The best of these is monarchy, the worst timocracy. The deviation from monarchy is tyranny; for both are forms of one-man rule, but there is the greatest difference between them; the tyrant looks to his own advantage, the king to that of his subjects. For a man is not a king unless he is sufficient to himself and excels his subjects in all good things; and such a man needs nothing further; therefore he will not look to his own interests but to those of his subjects; for a king who is not like that would be a mere titular king. Now tyranny is the very contrary of this; the tyrant pursues his own good. And it is clearer in the case of tyranny that it is the worst deviation-form; but it is the contrary of the best that is worst. Monarchy passes over into tyranny; for tyranny is the evil form of one-man rule and the bad king becomes a tyrant. Aristocracy passes over into oligarchy by the badness of the rulers, who distribute contrary to equity what belongs to the city--all or most of the good things to themselves, and office always to the same people, paying most regard to wealth; thus the rulers are few and are bad men instead of the most worthy. Timocracy passes over into democracy; for these are coterminous, since it is the

De todo modo, na *Política*, a diferenciação entre as formas boas e as formas más tem por critério não o consenso ou a força, a legalidade ou a ilegalidade, mas o interesse comum e o interesse privado como objetivos dos governantes, assim como – e principalmente – a virtude, posto que a *eudaimonia* somente pode ser atingida coletivamente (BOBBIO, 1988, p. 58). De fato, as formas negativas são desvios das formas positivas, que deixam o interesse geral pelo interesse particular, sacrificando a estabilidade: “A tirania é o governo de um só com vista ao interesse pessoal; a oligarquia é a busca dos interesses dos ricos; a democracia visa o interesse dos pobres. Nenhum desses regimes visa o interesse da comunidade” (*Pol.* III.7, 1279b6-10)⁴⁴. Além do critério de classificação entre formas retas e desviadas, está subjacente ainda a divisão entre formas puras e formas impuras, isto é, mistas. Na prática, conforme os diversos exemplos arrolados, são a maioria – ou mesmo todas – entre as manifestações das *poleis* no mundo grego. Apesar de regidas segundo um princípio central, outros princípios matizadores costumam ser combinados para atender a finalidades específicas de cada *polis* concreta, na medida em que necessários à estabilidade.

Ora, quando examinamos as formas de governo na *Política*, encerramos constatando a *politia* como expressão clara dessa visão de constituição mista, no caso, marcada pela mediania característica da Ética⁴⁵. O equilíbrio constitucional proporcionado pela mistura, tal como reconhecida ali e em outros momentos pelo Estagirita, não é um fim em si, mas condição para a permanência das instituições fundamentais. Para que uma cidade possa viabilizar o desenvolvimento das potencialidades humanas, é necessário ter estabilidade, isto é, uma estrutura capaz de proteger a si mesma da dissolução (BODÉÛS, 1991, p. 237). Não é possível conceber um ambiente político sempre volúvel às ambições por poder, riqueza e proeminência social. Na insegurança não pode o homem alcançar a *eudaimonia*, tornar em ato as potencialidades, principalmente no sentido de cultivo da inteligência (*EN X.7*, 1177a11-b26. Cf. SALGADO, 1995, p. 29-30). Para a vida boa, há uma organização correspondente e esta, inevitavelmente, levará em conta elementos político-sociais diversos. A mistura constitucional é, portanto, a realidade da experiência política e, por conseguinte, deve ser

ideal even of timocracy to be the rule of the majority, and all who have the property qualification count as equal. Democracy is the least bad of the deviations; for its in its case the form of a constitution is but a slight deviation.”

⁴⁴Ou ainda, o fim da democracia é a liberdade; da oligarquia, a riqueza; da aristocracia, a manutenção da educação e das instituições nacionais; da tirania, a proteção do tirano (*Rhet.* I.8, 1366a5-6).

⁴⁵*Pol.* IV.10, 1295a35-41: “O juízo sobre estas questões funda-se nos mesmos princípios fundamentais. Dado que na Ética dissemos, com razão, que a vida feliz é aquela que não é impedida de proceder de acordo com a virtude, e que a virtude reside no justo meio, forçoso é concluir que a melhor vida é aquela que consiste no justo meio, isto é, o meio ao alcance da maioria. Esta mesma norma constitui o critério que permite aferir do caráter virtuoso ou perverso não só de uma cidade, como também de um regime, pois que um regime é, por assim dizer, a vida da cidade”.

chave de leitura para a sua compreensão, seja no passado, seja no presente. E quanto ao futuro?

3.1. A IRREDUTIBILIDADE DA DIVERSIDADE DO SER: A CONSTITUIÇÃO PERFEITA E A HISTÓRIA

Como pudemos observar em nosso percurso, os livros III, IV e VI da *Política* são dedicados ao exame dos sistemas políticos tradicionais. O objetivo não é identificar um novo modo de organizar a vida cívica, mas examinar constituições típicas do mundo grego, julgando as melhores e as piores e, entre as melhores, a melhor. Por isso, Kraut entende que a conclusão de Aristóteles em III.17, 1287b36 *et seq* sobre a superioridade da monarquia e a aristocracia não deve ser compreendida nos limites da análise comparativa desenvolvida no corpo da obra. Em outros termos, elas não são as melhores em absoluto, mas as melhores considerando o quadro geral da realidade presente, na qual as pessoas não passaram pelos processos educacionais e as estruturas de poder não foram organizadas segundo os melhores preceitos políticos concebíveis (KRAUT, 2002, p. 330-361. Cf. *Pol.* IV.11, 1296b2-11). O mesmo vale para os eventuais elogios à *politia*.

Ainda assim, diante das irredutíveis particularidades das constituições empiricamente verificáveis, tão minuciosamente averiguadas, não deixa de surpreender-nos os livros VII e VIII da *Política*, ao delinearem regras de uma comunidade política perfeita. Trata-se de outra forma de governo, concebível por todo aquele que conhece os princípios do agir político como a melhor em todos os lugares, independentemente das peculiaridades locais, mas de acordo com a natureza. Aliás, ela seria capaz de melhor realizar o *telos* de todas as *poleis*, tendo em mira a *eudaimonia*. Assim como em relação às formas puras, o Estagirita está ciente de não haver notícia da existência de nenhuma *polis* que tenha atingido tal configuração e de que ela dificilmente será concretizada em plenitude algum dia. Apesar disso, insiste em apresentar uma constituição arquitetada em termos perfeitamente adequados para a melhor vida:

É evidente que o melhor regime será forçosamente aquele cuja ordenação possibilite a qualquer cidadão realizar as melhores acções e viver feliz. Apesar de tudo, discute-se, mesmo entre os que reconhecem que a vida virtuosa é a preferível entre todas, se a vida política e prática é preferível à vida liberta de todas as coisas exteriores, como sucede com a vida contemplativa que alguns defendem como a única vida filosófica. A vida política e a vida filosófica: eis as duas formas de vida humana que parecem preferir os homens mais ambiciosos de virtude, tanto do passado como do presente. (*Pol.* VII.2, 1324a23-32)

Não nos deteremos na análise da *polis* ideal, mas cumpre introduzir brevemente os seus caracteres basilares (REALE, 1977, p. 127-128). Para Aristóteles, a população deve ser nem muito nem pouco numerosa para ser governável e garantir a sua autossuficiência, além de permitir a todos se conhecerem (*Pol.* VII.4, 1326a5-b25); o território também deve ter um tamanho que lhe proporcione suprir as necessidades da vida, sem produzir o supérfluo, e estar situado em posição de difícil ataque por inimigos e fácil defesa, em terra e mar (*Pol.* VII.5-6, 1326b26-1327b15); os cidadãos devem gozar das qualidades dos povos nórdicos e orientais (*Pol.* VII.7, 1327b20-1328a20). Ademais, a *polis* deve atender ao ideal de distribuição das funções segundo as capacidades naturais de cada um, integrando camponeses, artesãos, comerciantes, guerreiros, juízes e sacerdotes, mas exercidas as tarefas manuais por escravos, enquanto o cidadão ocupa-se da guerra, do governo e do culto, atividades associadas à virtude (*Pol.* VII.8, 1328a21 *et seq.*). Tendo em conta que a virtude é imprescindível para a *eudaimonia*, os cidadãos devem ser educados para as práticas virtuosas e para a razão, desde cedo e igualmente, de modo a se tornarem magistrados competentes para a administração da cidade⁴⁶.

Ora, Aristóteles ponderara, antes, a necessidade de se pensar qual é “o melhor regime e o melhor género de vida para a maioria das cidades e dos homens”, considerando a impossibilidade concreta de “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”, ou seja, “um género de vida que possa ser comunitariamente partilhado pela maioria dos homens, e um regime que possa ser adoptado pela maior parte das cidades” (*Pol.* IV.11, 1295a25-31). Portanto, sabe das dificuldades concretas para implementar o melhor em absoluto e, em vista dos propósitos da Política enquanto ciência prática, apresenta indicações desde logo acessíveis para todos, conforme as organizações verificadas no mundo grego. Porém, Aristóteles tem por premissa que cada um deve preferir o que é mais elevado (*Pol.* VII.14, 1333a29–30). Por isso, mesmo antes dos livros finais, já anunciara que a proposta da investigação em curso era “considerar qual a forma de comunidade política, i. e., a forma que é melhor para os que são capazes de viver do modo mais conforme possível ao que desejam”, e “não só as que vigoram actualmente em certas cidades”, mesmo se gozam de “reputação de bem governadas” (*Pol.* II.1, 1260b25–29). Naquela ocasião não foram fornecidas respostas a esse problema. Apenas rejeitou as formulações ideais de seus antecessores no livro II. Será nos livros VII e VIII que

⁴⁶ Ver REALE, 1977, p. 129; BODÉÜS, 2007, p. 106-107 e *Pol.* VII.14, 1333a26 *et seq.*

tentará descrever as condições para a “a cidade que se proponha estar constituída da melhor maneira possível” (*Pol.* VII 4, 1325b35-37) (DESLAURIERS; DESTRÉE, 2013, p. 4). Para Kraut, a diferença entre as concepções de melhor constituição do livro III e dos livros VII e VIII reside nos objetivos práticos diversos. O primeiro é um exame dos méritos dos sistemas políticos tradicionais, não uma proposta de transformação da vida cívica. Com efeito, existem divergências interiores às sociedades sobre o conceito correto de bem-viver, de modo que somente nos é autorizado esperar que o governo seja regido por aqueles com capacidades intelectuais e emocionais desenvolvidas, ou seja, uma monarquia, uma aristocracia e, em menor escala, uma *politia*. Os livros finais, por sua vez, serão o momento em que Aristóteles considerar-se-á livre para ir além das limitações das constituições tradicionais e, assim, esboçar uma *polis* na qual todos os cidadãos, e não apenas alguns poucos, têm uma compreensão integral do bem-viver humano e os recursos necessários para a concretizar essa concepção de *eudaimonia* (KRAUT, 2002, p. 420).

Como visto anteriormente, o homem tem capacidades potenciais que somente podem ser plenamente atualizadas na *polis*, ao mesmo tempo que a *polis* apenas é verdadeira enquanto comunidade de homens de capacidades desenvolvidas (ALLAN, 1965, p. 84). O objetivo da melhor constituição é, então, uma vida eudaimônica, na qual a potencialidade da virtude no homem torne-se atual (MILLER JR., 2009, p. 549)⁴⁷. Por isso, vale atentar-nos para a hipótese desse fim ser alcançado, parcial ou totalmente. Por um lado, como vimos, em meio à taxonomia das constituições, Aristóteles deixa margem para a concepção de uma *politeia* assemelhada a uma monarquia ou a uma aristocracia na qual a condução do governo ficaria a cargo de um ou alguns que se destacariam em virtude (*Pol.* III, 17, 1287b41 *et seq*) (DAVIS, 1996, p. 58). Por outro, reconhece que, mesmo se todos os cidadãos pudessem e efetivamente conquistem a virtude, como no desenho perfeito dos livros VII e VIII, seria lógico imaginar que um ou alguns inevitavelmente seriam ainda mais formidáveis (*Pol.* VII.14, 1332b16). De todo modo, tal superioridade é meramente hipotética, pois, na verdade, tais cidadãos consistiriam em verdadeiros deuses (*Pol.* VII.14, 1332b17-18; *EN* X.7-8, 1177a11-1179a31). O resultado, na leitura de Kraut, seria uma constituição ainda mais perfeita do que o desenho constitucional traçado no final da *Política*. Podemos concluir ser esta última, então, factível, possível e, por isso, razoavelmente desejável, enquanto aquela outra

⁴⁷ Cf. *Pol.* VII.1, 1323b21-1324a2; 2, 1324a24-5; 13, 1332a4-9; *EN* I.7, 1098a16-18; 10, 1101a14-21; *EE* II.1, 1219a38-b3.

uma conjectura ético-política que, conquanto concebível, não deve ser levada a sério, como quer Kraut? (KRAUT, 2002, p. 421-422).

É preciso, antes, compreender o sentido desse ideal desdobrado por Aristóteles nos livros VII e VIII, ainda mais considerando o desabono lançado contra as formulações ideais de seus predecessores no livro II. Miller Jr. nos auxilia com o seguinte esclarecimento:

“Ideal” é uma tradução aproximada da palavra grega de Aristóteles *euchê*, literalmente “oração”. Sua cidade-estado ideal existe “de acordo com a oração” e é aquilo “pelo que oraríamos”. Ocorreria “se não houvesse obstáculos externos” (IV.1 1288b23-4). Possuiria os recursos e localização mais favoráveis, e uma população com tamanho, aptidão natural e estrutura de classe apropriado (IV.11 1295a29, VII.4 1325b36, 5 327a4, 10 1329b25– 6, 11 1330a37). [...] Portanto, a teorização ideal é mais fácil do que a legislação real porque pode assumir condições trazidas pela sorte (VII.12 1331b21). Aristóteles compara a cidade-estado ideal com as ilhas místicas dos abençoados (VII.15 1334a31). Está além do alcance das cidades-estados comuns (IV.11 1295a29–31). Entretanto, “devemos assumir condições ideais, mas nada que seja impossível” (II.6 1265a18, cf. VII.4 1325b39). Portanto, o estado ideal de Aristóteles não é uma utopia no sentido literal de “nenhum-lugar” (*ou-topia*) (MILLER JR., 2009, p. 540, tradução nossa).

O ideal aristotélico difere do ideal platônico, o que nos leva a enfrentar, mesmo brevemente, a crítica do Estagirita à teoria das ideias de Platão⁴⁸. Por ser tema que ultrapassaria os propósitos do presente trabalho⁴⁹, contentemo-nos a observar que, na visão aristotélica, o universal “não existe fora dos indivíduos, dos seres particulares; não é uma substância, uma realidade existente em ato; não existe mais do que em potência, virtualmente, como uma possibilidade ambígua [...]. O gênero não se atualiza mais do que nesta ou naquela” (MOREAU, 1972, p. 30, tradução nossa)⁵⁰. Ora, Platão e os Acadêmicos, condicionados pela posição assentada por Parmênides, não teriam visto que a multiplicidade é originariamente inerente ao próprio ser (DONINI, 1995, p. 67. Cf. *Met.* XIV.2). Com efeito, o ser tem muitos sentidos ou se diz de vários modos (*Phys.* I.2, 185a21; *Met.* I.9, 992b19; IV.2 1003a; VI.2, 1026a33-34; XIV.2, 1089a7; *EE* I.8, 1217b25-26), não somente como a relação de identidade entre o ser e sua essência, mas também como a síntese entre o ser e seus acidentes. Isso nos impele a renunciar a toda pretensão de univocidade (*Met.* V.7, 1017a 7; AUBENQUE, 1962, p. 142). Ao mesmo tempo, para cada ser há “uma justa dimensão, por

⁴⁸São muitas as passagens que assinalam objeções de Aristóteles a Platão. Algumas das mais importantes são: *EN* I.6, 1096a12-17; *Met.* I.9; XIII.4 *et seq.*; *De gen. et corr.* II.9, 335b10 *et seq.* Em *Met.* IX, 1059b2-3: “Now evidently the Forms do not exist.”

⁴⁹Nesse sentido, seria necessário examinar a discussão desenvolvida por Aristóteles na *Metafísica* e supostamente estendida em um escrito cuja real composição é duvidosa, intitulado *Das ideias (Peri Ideôn)*. Para conhecer a linhas gerais recuperáveis do mencionado texto, bem como amplo comentário, ver FINE, 1993. Ver, ainda, CHERNISS, 1944.

⁵⁰Ver, também, MOREAU, 1972, p. 26 e 29, cf. *Met.* I.9.

baixo ou por cima da qual seria não seria mais ele mesmo nem poderia cumprir mais sua função” (MOREAU, 1972, p. 231, tradução nossa. Cf. *EN IX.10*, 1170b29-32; *Pol. IV.4*, 1326a5 *et seq.*).

Essa premissa parece contrastar com o fato de que as verdades científicas são universais, porquanto fundadas na razão, e, também por isso, necessárias. No entanto, é preciso entender o que é esse universal. É certo que o universal mostra a causa, torna clara a explanação, faz o efeito necessário, contudo, nunca é visível em si mesmo (*Anal. post. I.31*, 88a5). É da repetição dos casos singulares que o universal pode ser inferido, por meio da indução. A partir dela os casos singulares são elevados ao universal (*Top. I.12*, 105a13-14), ou seja, pressupõe-se a percepção sensível, embora não se reduza a ela: “a indução, ao aclarar o universal das observações particulares, nos orienta para o necessário; nos mostra a causa, mas não a capta” (MOREAU, 1972, p. 39-40). Em vista da pluralidade do ser, Aristóteles recusa uma ciência universal, porquanto nega a ideia de bem aos moldes de Platão, pois também o bem – porquanto próprio, adequado a cada ser – se diz em muitos sentidos (*EN I.4*, 1096a23-34; *EE I.8*, 1217b25-1218a1; *Met. I.9*, 992b18-24). Logo, não seria possível afirmar a existência de uma ciência do ser ou do bem que proponha a univocidade e a homogeneidade do seu objeto, capaz de explicar todas as coisas a partir de um mesmo princípio (BERTI, 1965, p. 49 *et seq.*). Já havíamos chegado a essa conclusão quanto à ciência política.

Aristóteles estava, portanto, inserido em um contexto de tradição política de composições ideais, assim como de experiências práticas de estabelecimento de novas cidades no mundo colonial helênico, por vezes sob aconselhamento de filósofos ou líderes atentos às questões de desenho constitucional (KRAUT, 2002, p. 194-195). Essa tensão, embora acidental, manifesta-se, no interior da *Política*, na forma de *politeia* ideal e estudo empírico das constituições, dois tipos de elaborações que não estão separadas: se por meio destas enxergamos os princípios políticos em potência, nos livros finais podemos imaginar a atualização da potência, a realização do *telos*: o ideal é enteléquia (*entelekheia*) (BLUHM, 1962, p. 744; 750. Cf. *Pol. IV.11*, 1296b2-11).

Considerando isso, surgem diferentes interpretações sobre o papel desempenhado pela *politeia* perfeita no pensamento aristotélico. Para alguns, como Ober, a melhor constituição é possível não apenas em concepção, mas de fato. Portanto, é uma tarefa concretizável, inclusive, desde logo, a partir dos recursos humanos e materiais já disponíveis (OBER, 1998, p. 339). Outros são mais céticos e pessimistas. Para Kraut, a constituição ideal não é voltada, direta e praticamente, a impulsionar a reforma das constituições vigentes. Aristóteles não faz nenhum esforço para transformar as cidades de seu tempo. No entanto, esse ideal permite

enxergar “o quanto estamos perdendo em nossas comunidades políticas reais”, razão pela qual “não devemos aceitar complacentemente o como ele é”. Essa insatisfação talvez nunca seja revertida. Por isso, nosso dever é tentar fazer o melhor uso possível dela (KRAUT, 2002, p. 471-473, tradução nossa).

No entanto, Kraut parece se contradizer, pois recorda, concomitantemente, que Aristóteles afirma estar assumindo “uma série de condições ideais mas exequíveis” (*Pol.* VII.4, 1325b39). Isso quer dizer que, embora a concretização sujeite-se à boa fortuna (*Pol.* VII.12, 1331b21-23; 13, 1332a30-311) e os recursos e esforços humanos necessários não estejam disponíveis no momento, são possíveis. Assim, é factível ao menos alterar as circunstâncias no presente para que a distância não seja mais tão grande. Em outros termos, o papel mínimo desempenhado por esse esboço é guiar reformas da comunidade vigente, aperfeiçoando-a e elidindo a degeneração (*Ibidem*, p. 192-193).

Essa interpretação é afim à de Miller Jr. O autor credita à *polis* perfeita a função de ideal regulativo para os sistemas políticos existentes, que deveriam buscar aproximarem-se dele o máximo possível (*De caelo* II.12 292b17–19) (MILLER JR., 2009, p. 543)⁵¹. Eis a referência do livro IV:

É evidente que, quando se trata do regime político, é a uma ciência que compete examinar o que constitui a melhor forma de regime e que qualidades este deveria possuir caso não existirem constrangimentos exterior; compete a essa ciência examinar que forma de regime seria mais adequada a um certo tipo de cidadãos; é que sendo, efectivamente, muitos os incapazes de atingir de igual forma o melhor tipo de regime, o bom legislador e o verdadeiro político não devem negligenciar nem a forma absolutamente perfeita de regime, nem a forma melhor tendo em conta as circunstâncias; nem um terceiro regime que se estabelece segundo um pressuposto, uma vez que essa ciência pode também examinar qual o princípio a partir do qual um regime se formou, e de que modo poderemos conservar o mais tempo possível: a título de exemplo, refiro-me ao caso daquela cidade que, além de não ser governada pela melhor constituição, se encontre despojada dos meios necessários para o fazer, e não disponha, tão pouco, da melhor constituição possível, dadas as circunstâncias, mas de uma muito pior.

Para além de tudo isto, 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 vista a um regime, e por mais belos que sejam os seus argumentos, fracassam em termos de utilidade prática. (*Pol.* IV, 1, 1288b19-34)

Claramente é possível enxergar três atribuições da ciência política: formular 1) uma teoria da melhor constituição, em um cenário ideal; 2) uma teoria da melhor constituição para comunidades reais com limitações de recursos e de seus cidadãos; 3) uma teoria da política

⁵¹Cf. *De caelo* II.12 292b17–19: “For while it is clearly best for any being to attain the real end, yet, if that cannot be, the nearer it is to the best the better will be its state.”. Ver também *De gen. et corr.* II.10, 336b25–34. Acompanhando o princípio da aproximação, Miller Jr. aponta o princípio da convergência causal, expresso em *Top.* III.5 119a17–18.

ordinária, destinada ao aprimoramento de constituições dotadas de configurações muito problemáticas (MILLER JR., 2009, p. 540-542). Nesse esquema complexo de execução investigativa, Aristóteles confere à constituição ideal o papel crítico de servir como um padrão de julgamento para as *politeiai* existentes e de reforma (ROWE, 1977, p. 161. Cf. *Pol.* VII.8, 1328a 36-41). Portanto, a constituição ideal permite julgar e medir o atualizado (BARKER, 1977, p. lii).

A constituição do livro VII está apoiada em um saber de tipo sociológico, na condição de *theoria*, sem se confundir com um saber transcendente, embora todo conhecimento atinja uma certa generalidade (AUBENQUE, 1965, p. 102). Com efeito, “não se há que buscar na reflexão teórica o mesmo rigor exigido para os dados gerados através dos sentidos” (*Pol.* VII, 1328a19-20). Por isso, o ideal somente faz sentido, para Aristóteles, dentro de um contexto de desenvolvimento histórico: “as ideias da melhor ordem realmente atingida, da melhor ordem para a maioria dos estados, e a melhor ordem em absoluto tendem a fundir-se” (BLUHM, 1962, p. 750, tradução nossa). Quer dizer, a teoria da melhor constituição é complexa e multifacetada, não existindo uma resposta única e homogênea (OLIVEIRA, 2019, p. 41-42). E a própria *Política* é claramente um compósito, não uma composição (BARKER, 1931, p. 167).

Como evidenciamos, a tradição de estudos aristotélicos distingue na *Política* duas preocupações teóricas distintas, independentes e mesmo discordantes: uma teoria da *polis* ideal e uma teoria das *poleis* reais (BLUHM, 1962, p. 743). A culpa seria dessa composição heterogênea da obra, que forneceria material para idealistas, ao estilo platônico, e realistas, preocupados com as ações adequadas para conservar as instituições existentes (AUBENQUE, 1965, p. 100-101). Mas, no fundo, a contradição é apenas aparente. Essas dimensões são complementares e conectadas com os propósitos da *Política*:

Ora, a filosofia política de Aristóteles é ora “especulativa”, ora “positiva”, do mesmo modo que ela está animada por uma dupla preocupação, descritiva e prescritiva. E, uma vez que podemos combinar as duas intenções e os dois procedimentos, são *quatro os projetos da filosofia política que podem ser discernidos na Política de Aristóteles*: pois podemos nos interrogar sobre os fundamentos da política com finalidades descritivas (perguntar-nos, por exemplo, o que é a cidade em sua essência); ou prescritivas (perguntar-nos, por exemplo, o que é, em termos absolutos, a cidade ideal); podemos também nos ater positivamente aos dados da experiência política com finalidades descritivas (perguntar-nos, por exemplo, quais são os tipos de regimes políticos), ou prescritivas (perguntar-nos, por exemplo, o que é preciso ser feito para preservar contra a reína cada regime existente) (WOLFF, 1999, p. 23).

A questão imanente é menos o embate entre ideal e real do que a observância de um pressuposto central pela ciência política, que já anunciamos: Aristóteles acredita que a constituição deve ser adequada ao caráter dos cidadãos. Isso fica explícito na comparação entre a ciência política e o treinador de um atleta, cuja conclusão é a necessidade de visualizar as condições ideais, mas, simultaneamente, atentar-se para as circunstâncias concretas menos ideais (DESLAURIERS; DESTRÉE, 2013, p. 5):

No que se refere a todas as artes e ciências que não se formam de acordo com um aspecto parcial mas visam um género determinado, só a uma compete examinar aquilo que é adequado a cada género.

Por exemplo, a que corpo convém mais determinado exercício e qual é o melhor exercício (na verdade, o melhor exercício é o que for mais adequado ao corpo mais favorecido em beleza pela natureza e dotado de atributos físicos); e quais são os exercícios que convêm à maioria, como se fosse um só (uma vez que essa é também a tarefa da ginástica). E mesmo que alguém não deseje, nem a capacidade, nem o conhecimento do que diz respeito à competição física, ao menos que o trabalho do treinador e do mestre de ginástica seja o de proporcionar o nível pretendido de aptidão.

O que acima referimos vale de igual modo para a medicina, a construção naval, a confecção de roupa, e, enfim, para todas as artes. (*Pol.* IV.1, 1288b7–18).

Refletir sistematicamente sobre a vida política, indo para além das primeiras impressões, exige-nos a exploração ampla do espectro de possibilidades. E elas são muitas. Logo, muitas são também as respostas. Não adianta satisfazer-se apenas com o que é tolerável, identificado imerso aos elementos constitucionais positivos e negativos apurados no presente. Distingões em bom e mau, ruim e pior, são meramente relativas e, por si, insuficientes: somente podem ser validadas ao se reportarem ao que é o melhor (*Ibidem*, p. 194). O melhor e o pior não podem emanar exclusivamente da história porque nada assegura que, no transcurso do tempo, uma constituição melhor surja. A empiria permite-nos entrever apenas o melhor e o pior em perspectiva relativa, não absoluta. E mesmo essa qualificação relativa depende de um critério teórico anterior a servir de medida, pois a mera comparação entre dois termos produz resultados com grau de relatividade ainda acentuado, arriscando a não gozar de qualquer valor científico pela excessiva particularidade e quase total ausência de generalidade necessária a todo conhecimento. Descrever a melhor constituição, portanto, auxilia o investigador a não se satisfazer nem com a mera particularidade, nem sugerir reformas isoladas. Estimula-o a construir um todo mais ou menos consistente e coerente, no qual as diferentes partes atuem em conjunto e em harmonia em prol do bem comum (NEWMAN, 1887, p. 87).

O conhecimento é desenvolvido a partir da pressão dos problemas, conforme as coisas se manifestam, impondo-se como contraditórias, colocando as questões, no desenrolar das

investigações, de modo que as coisas vão, então, se desvelando como elas são (AUBENQUE, 1962, p. 83). Assim, podemos admitir um avanço progressivo das artes e das ciências, bem como da filosofia. A novidade de Aristóteles é, segundo Aubenque (*Ibidem*, p. 75), reconhecer que esse crescimento de conhecimentos, decorrente do depósito de experiências do passado, é algo apreensível, mesmo em meio a tantos dados fragmentados. A história, então, é, no mínimo, invocada como uma preocupação suplementar de verdade, logo, dotada de um valor positivo (*Ibidem*, p. 71; *Met.* XII.8, 1074a 38-b 14)⁵².

É indispensável recordar que *istoria* é não apenas o relato ou narração dos fatos passados, mas também investigação preliminar, “a primeira e fundamental etapa de qualquer ciência [...], o conhecimento dos fatos particulares a partir do qual se constitui a ciência propriamente dita” (PUENTE, 2001, p. 334; *Hist. an.* 491a12). Esse sentido de história é correlato a empiria (*empeiria*). Como etapa inicial e necessária de todo conhecimento (das artes ou das ciências), *istoria*

indica precisamente a articulação da multiplicidade sensorial por meio de relações de inerência entre os predicados encontrados e o sujeito em questão. Sem os princípios da astronomia, por exemplo, não poderia haver a ciência astronômica propriamente dita, e esses princípios da astronomia, bem como os de qualquer outra arte ou ciência, só podem ser conhecidos por meio da experiência (*empeiria*) (cf. *An. pr.* 46 a17-32). Após ter apreendido os atributos de cada ente particular, aí então podemos explicitar o modo como eles se articulam em relação a esse ente. A demonstração só será possível quando já tivermos explicitado a relação de inerência que preside o vínculo entre os predicados observados e o sujeito no qual se encontram, e essa relação é explicitada pela experiência. E esse conhecimento obtido pela experiência Aristóteles denomina *istoria* [...]. (PUENTE, 2001, p. 335, cf. *An. pr.* 46a 24-27).

A experiência é fixa, uma só, enquanto os estados perceptivos e as lembranças são múltiplos e móveis (*An. post.* II.19, 100a4-6; *Met.* I.1, 980b29). A experiência unifica e estabiliza a multiplicidade sensorial e mnemônica. Mas ela não é o universal propriamente dito:

O conhecimento obtido pela experiência, portanto, só pode referir-se ao passado, pois ele é como que a formação de uma imagem genérica que unifica e estabiliza a pluralidade de lembranças evocadas acerca de uma mesma coisa. [...] Logo, percebe-se que os dois sentidos fundamentais implícitos no termo *istoria* não estão totalmente dissociados, como em uma análise superficial poderíamos ser levados a crer, pois a investigação preliminar só pode ser a explicitação dos nexos de inerência *de eventos passados*, ou seja um conhecimento do tipo “toda vez que A ocorreu, produziu-se B” [...]. Ora, é precisamente isto que diz Aristóteles ao confrontar a história com a poesia trágica: que a história não é científica porque se refere apenas aos acontecimentos passados e às coisas particulares. A poesia, ao contrário, refere-

⁵²Mais, à p. 76: “Rien n'est donc perdu dans l'histoire de la philosophie, puisque tout contribue à son achèvement. Le penseur le plus obscur prend une valeur rétrospective, si ses efforts modestes ont préparé la venue d'un philosophe plus grand.” (Cf. *Met.* II.1, 993b 15 *et seq*)

se ao possível e ao universal e, por essa razão, pode ser considerada mais importante e mais filosófica do que a história. Se levarmos em conta a hierarquia das formas de conhecimento enumeradas pelo Estagirita, esse raciocínio torna-se bastante compreensível, porquanto a arte, tal como a ciência, pressupõe a elaboração de um juízo universal, capaz de englobar não apenas os nexos de inerência necessários relativos a uma única coisa e referentes ao presente e ao futuro. A bem da verdade, o universal não está circunscrito a nenhum tempo, pois ele é sempre (cf. *An. post.* 87 b31-33). Todavia, a arte difere da ciência, embora ambas sejam expressões do conhecimento universal, uma no âmbito do contingente, a outra no do necessário, porque ela se refere ao particular, enquanto a ciência não. (PUENTE, 2001, p. 336-337).

Portanto, a apreensão da experiência sedimentada no passado, no sentido de história, é momento preambular e inderrogável do percurso do conhecimento em geral, na medida em que “estabelece uma primeira unidade dos processos sensitivos e mnemônicos”, conquanto não possa “efetivamente unificá-los em um juízo unitário e universal”. Não é muito diferente do papel da história enquanto narrativa: embora a experiência seja determinadora de mera unidade de tempo como critério, produtora de simples narrativas casuais e cronológicas dos fatos, despidas de verossimilhança ou necessidade, ela é também, enquanto história, uma fase exordial da arte responsável pela criação de narrativas verossímeis ou mesmo necessárias, no concernente a eventos do passado.

Poderíamos resumir então, do ponto de vista da temporalidade, a passagem da experiência para a arte e para a ciência como passagem do conhecimento particular, ou seja, do “indivíduo”, que é circunscrito local e temporalmente, para o conhecimento do universal, que é, ao menos em si mesmo, independente do local e do tempo [...]. Em suma: é o conhecimento histórico, a investigação preliminar, que é o princípio e o fundamento tanto da arte como da ciência. E, conquanto essas formas de conhecer sejam universais e independentes das circunstâncias temporais de outra espécie ao se fundamentarem no *logos*, os homens que as exercem, contudo, são seres eminentemente temporais, razão pela qual toda e qualquer atividade política necessita ser exercida por homens experientes, e por isso, no âmbito ético-políticos, as palavras e opiniões dos homens experientes, isto é, dos velhos ou sábios, devem ser consideradas como se pudessem ser demonstradas, pois eles, segundo Aristóteles, adquiriram da experiência como que “olhos” que lhes permitem “ver” corretamente tudo aquilo que diz respeito às ações humanas (cf. *EN* 1143 b13-14). (PUENTE, 2001, p. 337-338).

A compreensão histórica é retrospectiva, na medida em que o todo é logicamente anterior às partes, as quais lhe são cronologicamente posteriores. Partindo do presente para o passado, podemos acessar o material e, então, trabalhar sobre ele, tentando construir algo, em vista de necessidades presentes (AUBENQUE, 1962, p. 77-78). Como, então, a compreensão histórica é compatível com a concepção de uma constituição perfeita?

Para solucionar esse problema que anunciamos desde o início, precisamos agora retomar a Ética aristotélica, em sua conexão com a Política, mais especificamente quanto à

dimensão temporal da ação. Novamente recorrendo a Puente, deparamo-nos com a ação virtuosa definida como tal quando realizada no momento oportuno (*kairos*), o que significa que, sobre a maioria das ações, não se pode afirmar a virtuosidade em sentido absoluto, ou seja, é necessário analisá-las em sua facticidade constitutiva. Desse modo, “o meio (*mésos*), enquanto ponto de virtude ou excelência (*areté*), é exatamente a ação desempenhada segundo as circunstâncias propícias, que são aquelas afastadas do excesso e da falta, verificadas como tais nas situações concretas”, o que faz do agir virtuoso um “momento decisivo e irrepetível” (PUENTE, 2001, p. 320-321; *EN* II.6, 1106b 21-34). Logo, assim também a ação política.

Em Aristóteles, o tempo tem duas faces: destruidor da natureza, e auxiliar da ação humana. Ainda que não criador, autoriza o progresso das técnicas e das ciências (AUBENQUE, 1962, p. 73; *EN* I.7, 1098a24). De fato, a jornada de aprendizagem do filósofo é abreviada pelas experiências passadas. Se a dialética é modo de realização da pesquisa, a história é o seu lugar. De toda maneira, a história não revela uma via real para a solução dos problemas a serem enfrentados (*Ibidem*, p. 92). O que ela pode oferecer são lições passíveis de serem extraídas, ao menos daquilo que não deve ser feito. Em outros termos, considerando a variabilidade das circunstâncias concretas diante do agir, o homem pode aprender avaliar essas situações para realização uma ação boa, entre outras formas, vislumbrando acertos e erros no passado, através de exemplos históricos. É precisamente por meio deles, segundo uma abordagem dialética, que Aristóteles expõe os princípios das formas de governo e, em suma, da boa política, o que ninguém, até então, havia procurado fazer, tão sistematicamente, para fundamentar o conhecimento sobre a política (BODÉÛS, 2007, p. 96).

Esses princípios políticos são relativamente simples, muitos dos quais aplicáveis em alguma medida a todos os regimes concretos: “a necessidade absoluta de governar segundo a lei, a de evitar conferir a qualquer um demasiado poder político, a de manter o regime em um justo meio, ao abrigo das tentações extremistas e, por fim, a de educar os cidadãos em função da natureza do regime” (*Ibidem*, p. 97). É a partir deles, dosados com aspectos onipresentes (clima, relevo etc.), que a constituição perfeita é concebida. Aristóteles sabe do caráter irreal do desenho, bem como da dificuldade de implementação, mas não recusa a empreitada, atribuindo-lhe valor a ponto de figurar em um tratado sobre a política:

Se é concebido para ser instituído algum dia em todos os lugares, o projeto de um regime político perfeito participa de um sonho utópico, que é denunciado, em Aristóteles, por todas as reflexões de que falamos até agora. Por outro lado, a possibilidade de que esse projeto seja realizável em algum lugar, em uma única ocasião favorável, sem ser nula, é a seus olhos muito baixa, pois ela exige a reunião

de múltiplas condições excepcionais [...]. Por que então sonhar com o que é praticamente impossível?

Poder-se-ia responder: porque é impossível não sonhar! Mas, em Aristóteles, a exigência de colocar sob os olhos o que seria um regime político perfeito não é uma concessão à necessidade impenitente de fugir do real, nem a lembrança de uma inclinação idealista que ele um dia teria conjurado. Essa exigência de ver a simples perfeição é, pelo contrário, a condição sem a qual não podem ser medidas as múltiplas imperfeições do real, que a política procura remediar segundo seus meios e segundo as circunstâncias. O homem político, desse ponto de vista, é como o homem de bem; ele pode formar o desejo de estar na situação ideal, na qual a perfeição sem reservas está ao seu alcance, mas o que ele deve procurar é o melhor possível na sua situação (ver, a esse respeito, *Ét. Nic.*, V, cap. 2, 1129 b 4-6).

O projeto do filósofo não é o de instruir sobre os dispositivos que devem ser aplicados imperativamente por todos os responsáveis políticos aos quais ele se dirige, mas sobre os que deveriam ser aplicados por eles, se eles pudessem pretender usufruir de um regime que respondesse a todos os seus desejos. Como eles não podem fazer isso perfeitamente, a única coisa que lhes cabe fazer é perseguir a perfeição nos limites do possível, sob todos aspectos adequados à sua situação. (*Ibidem*, p. 101-102).

A observação de Bodéüs é esclarecedora: a constituição perfeita é um instrumento fundamental para medir a pluralidade da realidade concreta. Simultaneamente, é um convite aos homens para buscarem a perfeição segundo as características de que gozam e os contextos nos quais estão inseridos. A vida é sempre muito rica, a variabilidade é incontável. Por isso, “a melhor política, que nunca é a melhor sem restrições do ponto de vista do bem absoluto, se define sempre em função das circunstâncias” (*Ibidem*, p. 104). O desenho constitucional perfeito não é mais do que o traçar dos meios para que possam ser perseguidas as melhores condições para que os cidadãos possam desenvolver, coletivamente, as suas potencialidades, isto é, a sua própria perfeição, a *eudaimonia*. E isso significa agir para obter a melhor ordenação dos órgãos constitutivos da cidade (*Ibidem*, p. 106). Eis a definição de política:

A política é, portanto, muitas vezes, a arte do possível e deve sê-lo a um duplo título, por um lado, recusando como impossível a mesma perfeição em todos os lugares e, por outro lado, exigindo em todos os lugares que sejam atingidos os limites possíveis da perfectibilidade. [...]

Com isso se percebe que não há, em Aristóteles, duas perspectivas políticas diferentes. Uma delas, idealistas, para circunstâncias utópicas. E a outra, realista, para todas as outras circunstâncias. E sim apenas uma única perspectiva: a que conduz da realidade diversa e frequentemente injusta, por meio de um progressivo aperfeiçoamento, para a justiça sem reservas e para a perfeição, perspectiva na qual a moral não é um princípio, uma obrigação que se impõe a partir do exterior, mas um fim, uma excelência à qual a política aspira por si mesma, de dentro. (*Ibidem*, p. 119).

Nesses termos, nosso autor engaja-se em uma batalha em favor da pluralidade atestada pela experiência (DONINI, 1995, p. 75). A concepção da perfeição é uma etapa lógica no

processo de conhecimento da ciência político porque necessária ao homem político. A ele cabe pensar sobre a melhor constituição e, também, aprimorar a sua comunidade em vista daquela, segundo a ação política desempenhada na qualidade de cidadão e, eventualmente, de legislador.

3.2. A CONSTITUIÇÃO MISTA, O LEGISLADOR E A LEI

A crítica de Aristóteles a diversas elucubrações sobre constituições ideais no livro II, cujo foco é a república platônica, não implica condenação ao ideal imanente (REALE, 1977, p. 131)⁵³. Para Jaeger, a originalidade da *Política* é precisamente o modo pelo qual Aristóteles “assume a noção de Platão de um estado ideal e a apoia com ampla fundamentação empírica resultando numa ciência descritiva das constituições” (JAEGER, 1948, p. 264, tradução nossa). Mas não só. Aponta que os aspectos da constituição perfeita são uma preocupação de todo legislador. Ocorre que, para além das idealizações, ele deve manter em mira as condições históricas, sociais, econômicas e de diversas outras naturezas, ciente das limitações de seus poderes de transformação da realidade. O objetivo é assegurar a excelência dos cidadãos (BODÉÛS, 1991, p. 247-248).

A comunidade tem um papel fundamental na formação de seus membros, entre outros instrumentos, por meio das leis, impelindo-os a realizar condutas que podem, em alguma medida, com o hábito, torná-los virtuosos (BODÉÛS, 1993, p. 38-39). Por um lado, a tarefa do legislador não se confunde com a pretensão de reeducar os cidadãos, ensinando-lhes, coercitivamente, a concepção correta de felicidade. Isso seria um esforço vão (KRAUT, 2002, p. 195). Por outro, o legislador é sim “o educador por excelência”, que deve saber o que constitui a felicidade de seres humanos e quais os arranjos constitucionais adequados para a *polis* promover essa felicidade (BODÉÛS, 1993, p. 45). É a *paideia* pela lei, que educa, estimula virtudes (JAEGER, 2010, *passim*)⁵⁴. Promover a virtude requer uma boa constituição, com boas leis, distribuição justa das funções públicas. Em vista disso, o legislador pode ser convocado a combinar elementos de diferentes poderes (DESLAURIERS; DESTRÉE, 2013, p. 6). A *polis* é um organismo vivo, não criação integral pelas mãos do homem: “está em parte, embora somente em parte, além de seu controle” (NEWMAN, 2013, p. 24, tradução nossa). A possibilidade ou mesmo a necessidade de aprimoramento ativo da constituição não retira o caráter natural da comunidade política (tal como o homem em seu

⁵³Em especial, ver o exame e a crítica à *República* de Platão em *Pol.* II.1-5, 1260a25-1264b25.

⁵⁴Cf. SANTOS, 2015a, p. 57-58. Ver, também, *EN* V.1, 1129b1-1130a13. Sobre a relação legislador, educação, natureza humana e transformação, conferir *Phys.* II.8, 199a15-16; *Met.* VII.7, 1032a32-b10; *EN* II.1, 1103a17-25; *Pol.* VII.14, 1332a39-b11; 17, 1336b40-1337a3.

processo ético-formativo). Essa é justamente a tarefa do legislador, inerente ao governar (REEVE, 2009, p. 513-514; 517)⁵⁵.

Por isso, exige-se do bom legislador a prudência⁵⁶, saber agir adequadamente, consoante as circunstâncias, o que requer a ciência política. Com efeito, o legislador frequentemente tem de lidar com condições diversas que não podem ser por ele alteradas. A ciência política tem por meta, então, evidenciar como bem lidar com esses desafios e como fazer o melhor mesmo diante de circunstâncias adversas (NEWMAN, 1887, p. 24)⁵⁷. E a construção desse saber demanda o recurso à experiência do passado e a prospecção racional da perfeição em vista do futuro, como executado pelo próprio Aristóteles com sua obra.

Essa operação deve manter-se ciente de que a excelência da cidade não é obra do acaso, advém do conhecimento e da escolha intencional (*Pol.* VII.13, 1332a31). Ao mesmo tempo, deve admitir que, embora improvável a concretização de um modelo perfeito, um tal empreendimento intelectual ao menos contribui para identificar os princípios para uma boa política. Esses princípios, como examinamos, tendem a indicar a opção realizável a partir do equilíbrio, pela via média. Mas esta, para ser desvelada, depende do esforço articulado de empiria e teoria (VILATTE, 1995, p. 285). Eis um exemplo. Aristóteles observa que, às vezes, certas leis contradizem os princípios constitucionais originais de uma *polis*. É o caso de Cartago, onde há leis que se chocam com os preceitos aristocráticos nucleares de sua estrutura. A conclusão do filósofo é que isso seria “um erro do legislador”⁵⁸. Ora, tais desvios não são oriundos das degenerações naturais daquela *politeia*, mas fruto da imprudência reprovável do homem político. A partir desse exemplo, Aristóteles reconhece a necessidade de coerência da legislação em todos os seus aspectos, algo crítico para a viabilidade de qualquer forma de governo (BODÉÛS, 1991, p. 240-243).

De outra sorte é o caso apontado por Romilly (1959, p. 97), que atenta para o fato de que o retrato aristotélico da constituição de Esparta contém elementos monárquicos, aristocráticos e democráticos (*Pol.* II.6, 1265b30-40; V.7, 1306b34 *et seq.*; V.11, 1313a25-34). Seria novamente questão de negligência? Não. O próprio modo de investigação de Aristóteles é o responsável, pois considera diferentes pontos de vista conforme a necessidade da

⁵⁵Cf. *Pol.* 1253a30-31; II.8, 1268b25-1269a28; II.11, 1273b28-34; II.12, 1274b15-26; III.11, 1282b10-13; VII.4, 1325b40-1326a5.

⁵⁶Ver AUBENQUE, 2008 e COELHO, 2012.

⁵⁷Cf. OLIVEIRA, 2011, p. 162-166; TRÉPANIÉ, 1963, p. 255-256.

⁵⁸*Pol.* II.11, 1273a2-6: “A maior parte dos desvios que podem ser criticados neste regime, são comuns aos regimes já mencionados. Em relação aos desvios do princípio fundante da aristocracia e do regime constitucional, uns conduzem mais à democracia, outros à oligarquia”.

perquirição. Com efeito, a minúcia do pesquisador deve acompanhar a complexidade da realidade, para enxergar o ser como ele verdadeiramente é:

É provável que alguém prefira o regime de Esparta ou até outro mais aristocrático. Alguns afirmam que o melhor regime é constituído por uma mistura de todos e por isso louvam o dos Espartanos que, segundo eles, se compõe de oligarquia, monarquia e democracia; a realeza, dizem, representa a monarquia; a autoridade dos Anciãos, a oligarquia, e a democracia está na autoridade dos éforos, porque estes provêm do povo. Outros dizem que o eforado não passa de uma tirania, sendo que a democracia está presente nas refeições públicas e no resto da vida quotidiana. (*Pol.* II.6, 1265b32 *et seq.*)

Ora, a constituição dos lacedemônios abarca tudo isso: é mista. Assim como ela, todas as constituições concretas gozam de certa combinação de elementos políticos clássicos. Como já mencionado, as formas de governo são dinâmicas e podem assumir configurações numerosas, acarretando o surgimento de plúrimos regimes⁵⁹. O carácter fundamental de uma constituição não é noção estática, mas dinâmica, é enteléquia, um fim a atingir (VILATTE, 1995, p. 280). Logo, vários são os graus de realização possível desse fim.

Nessa esteira, podemos dizer que a constituição mista, enquanto a melhor forma adotável por toda comunidade, à luz de suas próprias peculiaridades, é a grande conclusão da taxonomia política de Aristóteles. A despeito da concepção perfeita outrora esboçada e inclusive porque tem efetiva expectativa de concretização, é ela que pode atender aos princípios indicativos do que uma forma de governo deve acatar para ser boa, adequada e, quiçá, a melhor:

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 vista 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 que é simplesmente possível, e ainda aquele que é de mais fácil aplicação e mais comum a todas as cidades. A verdade é que grande parte dos autores procuraram apenas a forma mais excelente e que requer abundância de recursos; outros propõem uma forma comum para todas as cidades, menosprezando os regimes já estabelecidos, e exaltando, por exemplo, a constituição espartana ou outra qualquer. O que verdadeiramente interessa, pelo contrário, é introduzir uma ordenação política cujas disposições persuadam facilmente os cidadãos e facilmente sejam adoptadas; pois não é, de modo algum, menos trabalhoso o acto de reformar um regime do que o acto de o instituir desde o início, da mesma forma não é menos trabalhoso o acto de aprender desde o início. É por isso que, além de outros aspectos referidos, o político deve ser capaz de auxiliar os regimes já estabelecidos, como já tivemos oportunidade de referir.

⁵⁹ *Pol.* IV.1, 1289a8-11: “Com efeito, há quem pense que apenas existe 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 regime e de quantas maneiras se compõem.”

Tal tarefa revela-se impossível, contudo, se desconhecemos quantas formas de regime existem. Com efeito, há quem pense que apenas existe 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 regime e de quantas maneiras se compõem. (*Pol.* IV.1, 1288b30-1289a11)

Ora, a monarquia não pode ser reconhecida como a melhor forma de governo entre as constituições retas porque, apesar de boa, não é própria a uma sociedade livre e igual como as dos gregos de seu tempo (BERTI, 1979, p. 309). A aristocracia, por sua vez, promove a união da riqueza, da liberdade e da virtude, de modo a ser desejável (ARAÚJO, 2013, p. 11), mas é, por si, inadequada, como atestado por muitos exemplos históricos. Não é possível endossar uma república democrática, na qual todos ou a maioria julga e comanda, porque pessoas diferentes estão abertas a desenvolverem virtudes distintas. Também não cabe pleitear uma república de intelectuais, pois a condução da cidade requer algo diferente do conhecimento “teorético” (BODÉÛS, 2007, p. 108-109). É a *politia* que resta como a forma de governo mais avançada franqueável para a maioria das *poleis* (ROSS, 1995, p. 270):

A preferência de Aristóteles pela “politeia” é claramente delineada pela definição que ele dá desta como síntese e, em seguida, de meio termo, entre oligarquia e democracia. Tal doutrina, com efeito, é perfeitamente conforme ao critério da virtude como meio termo entre duas vias opostas enunciado na *Ética*. Ainda, ele declara explicitamente que a melhor constituição em absoluto é aquela na qual a massa dos cidadãos não é nem rica demais nem pobre demais, ou seja, é constituída pela classe média: esta é por ele chamada “constituição média” e coincide claramente com a politeia. (BERTI, 1979, p. 310, tradução nossa).

De todo modo, Aristóteles não descarta as formas puras. Uma vez que a história é impassível de universalidade e os exemplos particulares arrolados não esgotam a multiplicidade da experiência, os tipos primários, embora não verificáveis na prática, permitem a leitura da multiplicidade irreduzível dos fatos políticos. Nesse sentido, são dotados de universalidade. Nem é necessário lembrar, quanto a isso, o mérito da *politeia* perfeita.

Nossas conclusões podem ser assim sintetizadas: 1) a investigação empírica permite entrever os princípios políticos fundamentais, imanentes às constituições particulares identificadas no passado e no presente, decorrentes da variabilidade inarredável do humano; 2) ao mesmo tempo, a partir desses princípios políticos, há a formulação de uma constituição perfeita, cuja função é, simultaneamente, de aferição crítica das *politeiai* existentes e estímulo aos homens para sua transformação, recordando-os de que sempre podem melhorar a condição vigente, ou seja, atualizar as suas potencialidades; 3) não obstante, é evidente que os homens e as comunidades concretas possuem limitações para superar o seu estado atual, o que

exige averiguar as circunstâncias e as peculiaridades da *polis* em questão, mas à luz do modelo perfeito, para então discernir a ação modificadora possível em direção ao melhor; 4) todas essas etapas culminam em constituições mistas, quando examinadas a partir dos tipos puros legados pela tradição política grega, pois combinam elementos muitos diversos com o intuito de assegurar estabilidade e atualização das virtudes; 5) por fim, essas três dimensões manifestam o tríplice propósito da ciência política, oscilando sempre entre os polos da descrição e da prescrição, indissociáveis, porquanto necessários ao bom agir humano.

Nesse empreendimento, a *politia* e a constituição perfeita exurgem, cada qual ao seu modo, como o reconhecimento expresso da composição mista como o possível na realidade humana. É justamente nesses termos que Aristóteles abre novas perspectivas para o debate sobre a constituição mista e a melhor forma de governo na Antiguidade: oferecendo uma política nos limites do possível. Se o passado é marcado pela necessidade (as coisas foram como foram), o futuro está aberto à possibilidade (ainda não é necessário). O possível é liberdade (PUENTE, 2001, p. 326-327). Portanto, a política nos limites do possível é a política da liberdade, como “a prática da *polis* que se tornou consciente de si própria”, “o livre pensamento de uma vida livre” (WOLFF, 1999, p. 7).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento aristotélico é marcado por fundamentos teóricos que, tomando forma de sistema, resulta um desafio, não apenas por um grau de complexidade a que nos desacostumamos desde o declínio dos grandes sistemas, mas por exigir o mergulho no quadro cultural helênico⁶⁰. Nosso itinerário, notadamente ético-político, encerra-se com a constatação da conclusão de Aristóteles acerca da melhor constituição.

A rejeição da teoria das ideias platônica não significa a total desconsideração da relevância da formulação de modelos nas reflexões sobre o melhor. Ter em vista tipos puros, embora jamais concretizados em plenitude, auxilia a compreensão das manifestações políticas da realidade concreta, vide o contraste das diferenças e das semelhanças entre as instituições das distintas constituições. A abstração imanente ao pensar grego tem na tipologia política a canalização de particularidades do empírico, elevado ao posto de teoria. Ainda que Aristóteles não se desfaça dos marcos teóricos vigentes, pois não há propriamente desejo de afastamento

⁶⁰Para uma síntese das rejeições clássicas e contemporâneas à *Política* de Aristóteles, bem como o interesse e a relevância de lê-la hoje, ver DESLAURIERS; DESTRÉE, 2013, p. 1-3.

total da tradição, atribui às formas puras um novo papel: servir de parâmetros viabilizadores da compreensão humana em meio à pluralidade das relações políticas empíricas.

É nesse mesmo sentido que deve ser tomado o esboço de constituição perfeita conduzido pelo Estagirita. O homem pode extrair da realidade política os princípios que lhe regem e que, uma vez conhecidos, são instrumentos válidos para auxiliar o agir humano. A partir deles, é possível delinear uma constituição perfeita que, observando-os, proporcione uma composição jurídico-institucional apta a fomentar o desenvolvimento pleno das potencialidades humanas. Mesmo não se concretizando, tal *politeia* é um mecanismo teórico importante para medir a empiria, para estimular os cidadãos a aprimorarem as suas *poleis*.

Aristóteles alerta que o *telos* da comunidade humana somente pode ser atingido com o atendimento das peculiaridades fáticas de cada organização político-social, como ocorre com o próprio homem. No quadro global da *Política*, conhecer os tipos puros e um modelo perfeito construído a partir dos princípios identificados por meio da investigação histórica, é etapa fundamental, mas não suficiente. São universalidades cujo sentido reside na sua origem e no seu destino na própria realidade humana, ou seja, são edificados teoricamente a partir da experiência e, então, arrancam-se dela para servir de orientação ao agir humano.

De posse desses resultados, ergue-se a conclusão de que, faticamente, todas as manifestações políticas estão longe tanto das formas puras quanto do modelo perfeito. São sempre, em alguma medida, misturas de elementos políticos diversos e, entre elas, as melhores, porquanto estáveis, são aquelas que buscaram acolher as especificidades concretas de seus cidadãos, de seus costumes, de sua geografia e de muitos outros aspectos. A constituição mista é a constante da vida das *poleis*.

A *politia*, catalogada ao lado das formas puras, é um esforço da pluralidade constitucional amalgamada onipresente. Regida pelo princípio do *mésos*, deixa entrever que a perfeição deve ser descoberta em cada experiência concreta, tendo como ponto de equilíbrio a mediania, a rejeição dos excessos e a recusa da falta. Interpretada à luz dos tipos puros e do modelo perfeito, a *politia* exsurge como reconhecimento da inderrogabilidade da empiria e da força da investigação histórica⁶¹.

⁶¹Não é tão explícito esse movimento. Quando a leitura resta balizada exclusivamente pela *Política*, as menções aos tipos puros e à constituição perfeita, parecem figurar um tanto incongruentes. Somente quando adicionamos à interpretação do pensamento aristotélico perspectivas desenvolvidas por algumas das teorias constitucionais posteriores, é que podemos enxergar o sutil deslocamento que nosso autor começa a fazer, do mundo abstrato da razão para o mundo humano. Políbio elaborará a sua obra partindo integralmente da história, com o que recusa Platão expressamente, mas será Marco Túlio Cícero quem ultimarará na Antiguidade esse processo de modificação do pensamento político, acreditando encontrar um aparente equilíbrio entre teoria e prática.

No esforço de conhecer a política, Aristóteles não descarta do passado, ao passo que não se deixa dobrar pela sedução da contemplação. Quer disponibilizar um suporte para a atuação, em teoria e prática, para o cidadão recordar o caminho para o melhor. No âmbito da perfeição, aparecem a perfeição absoluta e a perfeição particular dos diferentes homens, ou a perfeição concebível pela razão, como plena harmonia com a natureza total, e a perfeição humanamente concretizável, conforme as peculiaridades de sua segunda natureza. A justa medida é o agir, ético e político, nos limites do possível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLAN, Donald J. **Individual and State in the Ethics and Politics**. In: STARK, Rudolf; ALLAN, Donald J.; AUBENQUE, Pierre et al. La «Politique» d'Aristote. Genève: Fondation Hardt, 1965.
- ARAÚJO, Cícero Romão Resende de. **A forma da República**: da constituição mista ao Estado. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- ARENDT, Hannah. **Past and Future: Six Exercises in Political Thought**. New York: The Viking Press, 1961.
- ARISTÓTELES. **Constitución de los atenienses**. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1984.
- Constituição dos Atenienses**. Trad. Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2003.
- Metafísica. Ética a Nicômaco. Poética**. Trad. Vicente Cocco et al. São Paulo: Abril, 1984.
- Política**. António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Ed. Bilingue. Lisboa: Vega, 1998.
- The Complete Works of Aristotle**: The revised Oxford translation. Princeton: Princeton University Press, 1984, 2v.
- AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. Trad. Marisa Lopes. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2008.
- Le problème de l'être chez Aristote**. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- Théorie et pratique politiques chez Aristote**. In: STARK, Rudolf; ALLAN, Donald J.; AUBENQUE, Pierre et al. La «Politique» d'Aristote. Genève: Fondation Hardt, 1965.
- AUBONNET, Jean. Introduction. In: ARISTOTE. **Politique**. Trad. Jean Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1960, v. I.
- BARKER, Ernest. Introduction. In: **The Politics of Aristotle**. Transl. Ernest Barker. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- The life of Aristotle and the composition and structure of the Politics**. The Classical Review, v. 45, issue 05, p. 162-172, nov. 1931.
- BARNES, Jonathan. **Aristotle**: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2000.

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

Del sapere in Aristotele. Padova: CEDAM, 1965.

Profilo di Aristotele. Roma: Edizioni Studium, 1979.

BLUHM, William T. **The place of the “polity” in Aristotle’s theory of the ideal state**. *The Journal of Politics*, v. 24, n. 4, p. 743-753, nov. 1962.

BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo**. Trad. Sérgio Bath. 5. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

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

L’attitude paradoxale d’Aristote envers la tyrannie. *Tijdschrift voor Filosofie*, 61ste Jaarg., n. 3, p. 547-562, 1999.

Law and Regime in Aristotle. In: LORD, Carnes; O’CONNOR, David K. (eds.). *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1991.

The Political Dimensions of Aristotle’s Ethics. Trad. Jan Edward Garrett. Albany: State University of New York Press, 1993.

CATROGA, Fernando. **Ainda será a História Mestra da Vida?** *Estudos Íbero-Americanos*, PUCRS, Porto Alegre, n. 2, p. 7-34, 2006.

CHERNISS, Harold. **Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy**. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944.

COELHO, Nuno M. M. S. **Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles**. São Paulo: Rideel, 2012.

CORREA, Denis Renan. **A memória cultural de Sólon de Atenas na aristotélica “Constituição dos Atenienses”**. 100f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

DAVIS, Michael. **The Politics of Philosophy: a commentary on Aristotle’s Politics**. Lanham: Rowan & Littlefield, 1996.

DAY, James; CHAMBERS, Mortimer. **Aristotle’s History of Athenian Democracy**. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1967.

DESLAURIERS, Marguerite. **Political unity and inequality**. In: DESLAURIERS, Marguerite; DESTRÉE, Pierre (eds.). *The Cambridge Companion to Aristotle’s Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

DESLAURIERS, Marguerite; DESTRÉE, Pierre. Introduction. In: DESLAURIERS, Marguerite; DESTRÉE, Pierre (eds.). **The Cambridge Companion to Aristotle’s Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mario da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

DONINI, Pierluigi. **La metafisica di Aristotele: introduzione alla lettura**. Roma: Carocci, 1995.

FINE, Gail. **On ideas: Aristotle’s criticism of Plato’s theory of forms**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

FINLEY, Moses I. **Uso e abuso da história**. Trad. Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

HERÓDOTO. **Historia**. Libros I-II. Trad. Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1977.

Historia. Libros III-IV. Trad. Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1979.

Historia. Libros V-VI. Trad. Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1981.

HUXLEY, George. **Aristotle as antiquary**. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, v. 14, n. 3, p. 271-286, 1974.

On Aristotle's historical methods. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, v. 13, n. 2, p. 157-169, 1972.

JAEGER, Werner. **Aristotle: fundamentals of the history of his development**. Trad. Richard Robinson. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1948.

Paideia: a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

KRAUT, Richard. **Aristotle: Political Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LAURENTI, Renato. **Introduzione alla Politica di Aristotele**. Napoli: L'Officina Tipografica, 1992.

LIMA VAZ, Henrique C. **Escritos de Filosofia II: ética e cultura**. São Paulo: Loyola, 1988.

Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.

LINTOTT, Andrew. **Aristotle and democracy**. *The Classical Quarterly*, new series, v. 42, n. 1, p. 114-128, 1992.

MAGALHÃES GOMES, Marcella Furtado de. **O homem, a cidade e a lei: a dialética da virtude e do direito em Aristóteles**. 436f. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) - Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

MATHIEU, Georges. **Aristote: Constitution d'Athènes**. Essai sur la méthode suivie par Aristote dans la discussion des textes. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1915.

MILLER JR., Fred D. **Aristotle on the ideal constitution**. In: ANAGNOSTOPOULOS, Georgios (ed.). *A Companion to Aristotle*. Malden: Blackwell, 2009.

The rule of reason. In: DESLAURIERS, Marguerite; DESTRÉE, Pierre (eds.). *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

MOREAU, Joseph. **Aristoteles y su escuela**. Trad. Marino Ayerra. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1972.

NEWMAN, W. L. **The Politics of Aristotle**. Oxford: Clarendon Press, 1887, v. I.

OBER, Josiah. **Political Dissent in Democratic Athens: intellectual critics of popular rule**. Princeton: Princeton University Press, 1998.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. **The Aristotelian theory of regimes and the problem of kingship in Politics III**. *Trans/form/ação*, Marília, v. 42, n. 2, p. 31-58, abr./jun. 2019.

Para além da cidade: uma reflexão acerca das relações entre política, excelência e racionalidade em Aristóteles. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, p. 157-181, 2011.

PHILIPPE, Marie-Dominique. **Introdução à filosofia de Aristóteles**. Trad. Gabriel Higon. São Paulo: Paulus, 2002.

PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Diálogos**. O banquete. Fédon. Sofista. Político. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os pensadores).

PUENTE, Fernando Rey. **Os sentidos do tempo em Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2001.

REALE, Giovanni. **Introduzione a Aristotele**. 2. ed. Roma; Bari: Laterza, 1977.

REEVE, C. D. C. **The naturalness of the polis in Aristotle**. In: ANAGNOSTOPOULOS, Georgios (ed.). *A Companion to Aristotle*. Malden: Blackwell, 2009.

RICHTER, Melvin. **Aristotle and the classical Greek concept of despotism**. *History of European Ideas*, v. 12, n. 2, p. 175-187, 1990.

RICKEN, Friedo. **O bem-viver em comunidade: a vida boa segundo Platão e Aristóteles**. Trad. Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Loyola, 2008.

ROMILLY, Jacqueline de. **La notion de “classes moyennes” dans l’Athènes du Ve s. av. J. C.** *Revue des Études Grecques*, v. 100, n. 475-476, p. 1-17, jan./jun.1987.

Le classement des constitutions d’Hérodote à Aristote. *Revue des Études Grecques*, v. 72, n. 339-343, p. 81-99, jan./dez. 1959.

ROSS, David. *Aristotle*. 6. ed. London; New York: Routledge, 1995.

ROWE, C. J. **Aims and methods in Aristotle’s Politics**. *The Classical Quarterly, New Series*, v. 27, n. 1, p. 159-172, 1977.

SALDANHA, Nelson. **As formas de governo e o ponto de vista histórico**. Belo Horizonte: Revista Brasileira de Estudos Políticos; Universidade de Minas Gerais, 1960.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na igualdade e na liberdade**. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995.

O espírito do Ocidente, ou a razão como medida. Cadernos de Pós-Graduação em Direito: Estudos e documentos de trabalho. Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, n. 9, 2012.

SANTOS, Alexandra. **Aristóteles e o desenvolvimento da filologia grega e da história literária**. *Boletim de Estudos Clássicos, Coimbra*, v. 60, p. 19-32, 2015.

SANTOS, Igor Moraes. **O homem e a cidade na Grécia Antiga: relações entre o cidadão e a polis nas instituições políticas e no pensamento helênico clássico**. 86f. Monografia (Graduação em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015a.

SCHOFIELD, Malcolm. **A ética política de Aristóteles**. In: KRAUT, Richard et al. *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Trad. Alfredo Storck et al. Porto Alegre: Artmed, 2009.

STRAUSS, Barry S. **On Aristotle’s Critique of Athenian Democracy**. In: LORD, Carnes; O’CONNOR, David K. (eds.). *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*. Berkeley;

Los Angeles; London: University of California Press, 1991.

TAYLOR, C. C. W. **Politics**. In: BARNES, Jonathan (ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

TRÉPANIÈRE, Emmanuel. **La 'Politique' comme philosophie morale chez Aristote**. *Dialogue*, v. 2, n. 3, p. 251-279, dez. 1963.

VANDER WAERDT, P. A. **Kingship and philosophy in Aristotle's best regime**. *Phronesis*, v. 30, n. 3, p. 249-273, 1985.

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

VILATTE, Sylvie. **Espace et temps**: La cité aristotélicienne de la Politique. Besançon: Annales Littéraires de l'Université de Besançon; Paris: Les Belles Lettres, 1995.

WEIL, Raymond. **Philosophie et histoire**: la vision de l'histoire chez Aristote. In: STARK, Rudolf; ALLAN, Donald J.; AUBENQUE, Pierre et al. *La «Politique» d'Aristote*. Genève: Fondation Hardt, 1965.

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

ZELLER, Eduard. **Aristotle and the earlier Peripatetics**. Trad. B. F. C. Costelloe e J. H. Muirhead. London: Longman's, Green, and Co., 1897, v. II.

THE MIXED CONSTITUTION IN ARISTOTLE: THE FORMS OF GOVERNMENT, THE HISTORY AND THE PERFECTION WITHIN THE LIMITS OF THE POSSIBLE

Igor Santos

How to cite this article: SANTOS, Igor. A constituição mista em Aristóteles: as formas de governo, a história e a perfeição nos limites do possível. **Revista de Ciências do Estado**. Belo Horizonte: v. 5, n. 1, e20066. ISSN: 2525-8036.

Abstract: This work aims to highlight Aristotle's reflections on the forms of government, in particular, the political and legal elements admitted as positive and negative, as identified in different historical *poleis*. When examining some of the main Aristotelian texts, especially *Politics*, it is observed that the philosopher concludes that the best constitution is that which, according to the people in question, allows the full development of human capacities. However, Aristotle does not entirely exclude the concept of a perfect constitution, although he follows an explicitly different perspective from Plato. Perfection is always understood within the limits of what is possible, as an instrument for measuring empirical variability and as a mechanism of impulse for human beings to always seek to improve their political organizations to achieve their *eudaimonia*.

Keywords: Aristotle; mixed constitution; forms of government.