

“Aristóteles e a participação no governo no regime da *politeia*”

Mestrando: Clóvis Juarez Kemmerich

Área de Concentração: Direito Processual

Disciplina: DIP 101 – Temas de Filosofia do Direito

Professores: Dr. Luís Fernando Barzotto / Dr. Cláudio Michelin Jr.

Ano/semestre cursado: 2001/2

Área de Conhecimento: 6010105-9 – Filosofia do Direito

Linha de Pesquisa: Constituição e Sociedade

Data de entrega: 31/01/2002

CLÓVIS JUAREZ KEMMERICH

**ARISTÓTELES E A PARTICIPAÇÃO NO GOVERNO NO REGIME DA
*POLITEIA***

Monografia apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como tarefa integrante do Programa de Pós-Graduação em Direito, disciplina de Temas de Filosofia do Direito, sob orientação do Prof. Dr. Luís Fernando Barzotto e do Prof. Dr. Cláudio Michelin Jr.

Sumário

1	Introdução	1
2	O melhor regime	4
3	A conjugação de interesses na <i>politeia</i>	8
4	Justiça e igualdade	14
5	Conclusões	22
6	Vocabulário	23
7	Alfabeto grego	24

1 Introdução

A *Política* (Πολιτικων), de Aristóteles (384-322 a.C.), traz elementos valiosos para se pensar sobre as maneiras pelas quais as sociedades se organizam. Aristóteles investiga o objeto da política e o fim do Estado, apresenta uma tipologia das formas de governo, fala das formas de governo mais adequadas para os diversos tipos de *poleis* (πόλεις, "Cidades-Estados") e prescreve os meios para concretizá-las e mantê-las, tudo sem subestimar os limites da realidade do seu tempo (pois não há ato sem potência, *Metafísica* III.6). O patrimônio que a civilização ocidental herdou dos gregos é imenso, o que explicaria o fato de ele não ter sido, ainda, esgotado. Por outro lado, não se pode esquecer o tamanho da população dos estudiosos em geral e o tempo que já se passou desde os séculos V e IV a.C. Esses fatos poderiam indicar que as distantes reflexões daqueles primeiros pensadores carecem de importância para mundo atual. Embora este trabalho não trate da importância do pensamento grego para mundo contemporâneo, acaba por afirmá-la ao explorar um tema que foi tão importante para os gregos antigos quanto tem sido na filosofia política mais recente: a participação das classes sociais no governo.

O objetivo deste trabalho é examinar três problemas, sendo que os dois primeiros constituem antecedentes lógicos para o terceiro, denominado problema central. A ordem de tratamento e a formulação desses problemas é a seguinte:

- (a) Subproblema secundário: qual é o melhor regime de governo alcançável, segundo Aristóteles?
- (b) Subproblema principal: qual é, segundo Aristóteles, a justa participação do cidadão no regime da *politeia*?
- (c) Problema central: quais são as implicações éticas da idéia de igualdade de participação política entre as *classes* (pobres e ricos), defendida por Aristóteles na *Política* (1318^{a11} a 1318^{b5})?

O desenvolvimento do tema seguirá o seguinte itinerário, com vistas ao seu objetivo:

- (a) explicitar as idéias que se encontram na *Política* sobre: a tipologia das formas de governo, a relatividade da definição da melhor forma de governo e a defesa, para a maioria das *poleis*, do regime denominado *politeia*, ou república;
- (b) examinar a definição, na obra de Aristóteles, do regime da *politeia*, no que se refere ao modo de participação dos cidadãos nessa forma de governo, destacando o texto onde a forma de igualdade participativa se encontra melhor detalhada (P 1318^{a18} a 1318^{b5});
- (c) sustentar a tese de que *a forma de igualdade participativa (detalhada no Livro VI da Política) em que o conjunto dos cidadãos ricos tem a mesma participação no governo que o conjunto dos cidadãos pobres implica uma visão ética essencialmente injusta.*

O marco teórico adotado será, pois, a passagem que vai de 1318^{a18} a 1318^{b5}, no texto do Livro VI da *Política*.

As referências e citações do original grego têm por base a edição crítica de W. D. Ross, publicada por *Oxford University Press*, em 1957. Para as citações da *Política*, em português, será utilizada a tradução de Mário da Gama Kury. Além dessa, outras traduções serão consultadas, para fixar o sentido do texto¹. A tradução representa um problema sério na interpretação dos textos primários, razão pela qual os vocábulos originais serão utilizados largamente, por mínima que seja a suspeita da necessidade dessa providência. Uma lista com os valores do alfabeto grego sucede o texto principal.

A identificação das passagens será sempre feita através da referência à numeração do texto grego da edição de Ross, que corresponde à numeração empregada nas edições mais cuidadosas (paginação de Bekker). As referências à

¹ Traduções consultadas: ARISTÓTELES. *Aristotle in 23 Volumes*, Vol. 21, transl. H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1944; _____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2000; _____. *Política*. Ed. bilingüe e trad. Julian Marias y Maria Araújo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983; _____. *Politica*. Ed. W. D. Ross. London: Oxford University Press, 1957; _____. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. 3 ed. Brasília: UnB, 1997; _____. *Politics*. transl. Benjamin Jowett. Mineola, NY: Dover Publications, 2000.

Política serão abreviadas pela letra "P" e as referências à *Ética a Nicômaco* pelas letras "EN".

2 O melhor regime

Desde os primeiros tempos as tipologias das formas de governo têm sido empregadas com propósitos descritivos e prescritivos. O uso descritivo ocorre quando se procura dar uma classificação para os possíveis modos de constituição (estrutura) das sociedades políticas. O uso prescritivo ocorre quando a tipologia é empregada para distinguir as formas boas das más ou, para usar a terminologia aristotélica, as formas corretas e os seus desvios (P 1279^{a22} e 1289^{a26}).

A tipologia aristotélica vem acompanhada da observação de que o governo pode ser de um, de poucos ou de muitos (descritiva) e de que as formas corretas são as exercidas para o bem comum, enquanto que as formas corrompidas são as exercidas para o bem dos governantes (prescritiva).

Os trechos onde essa tipologia aparece mais claramente são P 1279^{a22-b10} e P 1289^{a26-30}. O trecho 1279^{a22-b10} é bastante claro, dispensando elucidação:

Uma vez que constituição significa o mesmo que governo, e o governo é o poder supremo em uma cidade, e o mando pode estar nas mãos de uma única pessoa, ou de poucas pessoas, ou dá maioria, nos casos em que esta única pessoa, ou as poucas pessoas, ou a maioria, governam tendo em vista o bem comum, estas constituições devem ser forçosamente as corretas; ao contrário, constituem desvios os casos em que o governo é exercido com vistas ao próprio interesse da única pessoa, ou das poucas pessoas, ou da maioria, pois ou se deve dizer que os cidadãos não participam do governo da cidade, ou é necessário que eles realmente participem. Costumamos chamar de reino uma monarquia cujo objetivo é o bem comum; o governo de mais de uma pessoa, mas somente poucas, chamamos de aristocracia, porque governam os melhores homens ou porque estes governam com vistas ao que é melhor para a cidade e seus habitantes; e quando a maioria governa a cidade com vistas ao bem comum, aplica-se ao governo o nome genérico de todas as suas formas, ou seja, governo constitucional [...]. Os desvios das constituições mencionadas são a tirania, correspondendo à monarquia, a oligarquia à aristocracia, e a democracia ao governo constitucional; de fato, tirania é a monarquia governando no interesse do monarca, a oligarquia é o governo no interesse dos ricos, e a democracia é o governo no interesse dos pobres, e nenhuma destas formas governa para o bem de toda a comunidade.

Em resumo, são corretas a monarquia, a aristocracia e a *politeia* (πολιτεία, "república ou Estado") e são desvios, respectivamente, a tirania, a

oligarquia e a democracia. Há também muitas formas mistas intermediárias (P 1317^{a1}).

A classificação de Aristóteles consiste em uma adaptação daquela delineada no diálogo entre o Jovem Sócrates e o Estrangeiro, no *Político*, de Platão (427-347 a.C.). Platão chega ao número de cinco formas de governo, a saber, realza e tirania (formas de monarquia), aristocracia e oligarquia (formas do governo de poucos) e democracia (governo da multidão):

Str. Is not monarchy a recognized form of government?

Y. Soc. Yes.

Str. And, after monarchy, next in order comes the government of the few?

Y. Soc. Of course.

Str. Is not the third form of government the rule of the multitude, which is called by the name of democracy?

Y. Soc. Certainly.

Str. And do not these three expand in a manner into five, producing out of themselves two other names.

Y. Soc. What are they?

Str. There is a criterion of voluntary and involuntary, poverty and riches, law and the absence of law, which men now-a-days apply to them; the two first they subdivide accordingly, and ascribe to monarchy two forms and two corresponding names, royalty and tyranny.

Y. Soc. Very true.

Str. And the government of the few they distinguish by the names of aristocracy and oligarchy.

Y. Soc. Certainly.²

A classificação de Platão, por sua vez, também não é original. Heródoto (490-425 a.C.) narra uma discussão na qual os regimes políticos são classificados em três espécies: democracia, oligarquia e monarquia:

Lastly, to sum up all in a word, whence, I ask, was it that we got the freedom which we enjoy? - did democracy give it us, or oligarchy, or a monarch?³

Essa discussão teria ocorrido na Pérsia, dias antes de Dário tornar-se rei (521 a.C.). Curiosa a observação de Heródoto, de que os gregos não davam credibilidade a essa narrativa. Estariam eles inconformados com a hipótese de haverem os persas elaborado uma classificação das formas de governo antes deles?

As características de cada regime (governo de muitos, de uma minoria ou de um) aparecem claramente no discurso de cada um dos debatedores. Segundo Heródoto, Otanes teria argumentado a favor da democracia:

The rule of the many, on the other hand, has, in the first place, the fairest of names, to wit, isonomy; and further it is free from all those outrages which a king is wont to commit. There, places are given by lot, the magistrate is answerable for what he does, and measures rest with the commonalty. I

² PLATO. *Statesman*. Transl. Benjamin Jowett. Disponível em: <<http://classics.mit.edu/Plato/stateman.html>>. Acesso em 22-2-2001.

³ HERODOTUS. *The history of Herodotus*. Transl. George Rawlinson. London: J.M. Dent & sons, ltd. 1933. p. 82.

vote, therefore, that we do away with monarchy, and raise the people to power. For the people are all in all.⁴

Na mesma ocasião, Megabyzus teria feito a apologia de um regime oligárquico:

Let the enemies of the Persians be ruled by democracies; but let us choose out from the citizens a certain number of the worthiest, and put the government into their hands. For thus both we ourselves shall be among the governors, and power being entrusted to the best men, it is likely that the best counsels will prevail in the state.⁵

O último a falar, e que viria a se tornar o rei Dário I, defendeu a monarquia:

I maintain that monarchy far surpasses the other two. What government can possibly be better than that of the very best man in the whole state?⁶

Seja verídica ou não a narrativa, ela data de 440 a.C., anterior, portanto, ao nascimento de Platão, em 427 a.C. A idéia dos governos de um, de poucos e de muitos já vinha, portanto, de longa data.

A classificação de Aristóteles, por seu duplo aspecto (descritivo e prescritivo), abre caminho para sua investigação da melhor forma de governo.

Poder-se-ia objetar que a definição da melhor forma de governo não é uma preocupação do pensamento aristotélico e que é, até mesmo, incompatível com ele. Se para a definição da melhor constituição se faz necessária uma justa avaliação da situação concreta da *polis* (P 1288^{b21}), então se pode dizer que a filosofia de Aristóteles não se ocupa em dizer qual das formas é, *a priori*, a melhor⁷. Não fosse assim restaria ignorada a riqueza infinita das circunstâncias concretas, o que não seria consistente com um pensamento que tem a *fronesis* (φρόνησις, "prudência") como uma virtude fundamental para a política (P 1289^{a12}). Em resumo, o melhor para uma cidade pode não ser o melhor para outra, pois mesmo o que é virtude pode, dependendo das exigências da situação concreta, constituir-se em vício (EN 1106^{b1}).

O melhor regime é o melhor regime que tenha possibilidade de ser implantado em uma cidade. Fora dos limites do possível, o melhor regime se converte em um erro, em um desvio. Mas isso não quer dizer que para Aristóteles todos os regimes são iguais, que um não é preferível a outro. É claro que a prudência impõe a adequação do regime às características de cada cidade, mas se um bom regime não pode ser implantado é porque a cidade é mal constituída e não

⁴ HERODOTUS, *The history of Herodotus*, p. 80.

⁵ HERODOTUS, *The history of Herodotus*, p. 81.

⁶ HERODOTUS, *The history of Herodotus*, p. 82.

⁷ Ver HELLER. *Aristóteles y el mundo antiguo*. 2 ed. Barcelona: Península, 1998. p. 339.

o regime. Aristóteles não é um relativista quando fala do bem do ser humano ou da *polis*. O bem é objetivo e determinado pelo *telos* (τέλος, "fim"). Ocorre, porém, de algumas pessoas e cidades terem um *telos* que não é o natural dos seres humanos e das cidades e, nesse caso, nada se pode fazer: "*do mesmo modo como, no caso do nosso corpo, as coisas que verdadeiramente são saudáveis o são para os corpos em boas condições, enquanto para os corpos enfermos outras coisas é que são saudáveis*" (EN 1113^{a25}).

Outro fato que deve ser observado é que, ao longo de toda a *Política*, se fala em definir "a melhor forma de governo". São vários os trechos onde essa preocupação aparece de forma literal. Apenas para mencionar alguns: 1267^{b29}, 1278^{a8}, 1290^{a25}, 1296^{b2}, 1297^{b33} e 1323^{a16}. Aristóteles tem, pois, uma idéia de bem e de bom regime e isso não é incompatível com o respeito aos limites do possível no caso concreto. Aliás, até mesmo para encontrar esses limites é preciso saber para que lado ir, isto é, é preciso ter uma idéia do bom regime. A observação feita sobre a educação, em P 1342^{b33}, resume o quanto dito sobre essa questão: "*É claro, portanto, que devemos estabelecer três princípios para a educação: o termo médio, a possibilidade e a conveniência*".

É como *termo médio* que Aristóteles faz a sua apologia da *politeia*, o regime misto de democracia e oligarquia (P 1293^{b33}). A *politeia* é o *termo médio* entre os regimes que existiam concretamente no seu tempo: oligarquia e democracia (P 1296^{a22}, 1291^{b13}). A virtude está no justo meio entre dois vícios (EN 1106^{b14}) e tanto a oligarquia quanto a democracia são regimes corrompidos (P 1279^{b4}). Talvez o regime *ideal* seja algum outro, que não a *politeia* (P 1265^{b29}), mas Aristóteles insiste em que se deve levar em conta a realidade das cidades existentes (P 1288^{b26}). Outros regimes não entram no cálculo prático, pois a prudência determina a observação da situação presente (EN 1142^{a23}) e os demais regimes ou são de outros tempos (P 1252^{b20}) ou são de outros povos (P 1285^{a16}).

A argumentação acima buscou demonstrar que, e em que sentido, Aristóteles sustenta a *politeia* como melhor dos regimes alcançáveis. A próxima seção tratará de descrever o governo misto no regime da *politeia*, especificamente no que se refere aos sujeitos que participam do governo.

3 A conjugação de interesses na *politeia*

Cabe esclarecer melhor as razões pelas quais democracia e oligarquia são considerados regimes corrompidos, pois isso tem relação direta com a forma de participação no governo na *politeia*.

As formas de justiça buscadas pelos defensores da oligarquia e pelos defensores da democracia utilizam, cada uma, um parâmetro de igualdade para sustentar a justiça dos respectivos regimes. Contudo, Aristóteles não considera nenhuma das duas fórmulas completamente justas: elas contam como um critério de igualdade, mas lhes falta uma vinculação com o *telos* da *polis*:

Devemos determinar primeiro quais são, segundo dizem os estudiosos do assunto, as qualidades determinantes da oligarquia e da democracia, e qual é o princípio de justiça sob cada uma destas formas de governo. [...] Com efeito, um dos lados pensa que se as pessoas são desiguais sob alguns aspectos - na riqueza, por exemplo, elas são desiguais em tudo, e o outro lado pensa que, se elas são iguais sob alguns aspectos - na liberdade, por exemplo, elas são iguais em tudo. Mas o mais importante eles não mencionam. Se os homens formassem a comunidade e se juntassem por causa da riqueza, sua participação na cidade deveria ser proporcional a seus bens, e então o argumento dos paladinos da oligarquia pareceria válido. A cidade é formada não somente com vistas a assegurar a vida, mas para assegurar uma vida melhor [...] e seu objetivo não é o mesmo de uma aliança militar para defesa contra ofensas de quem quer que seja, e ela não existe por causa do comércio e relações de negócios [...]. Por outro lado, todos aqueles que têm interesse num bom governo dão a devida consideração à virtude e ao vício em suas cidades. É claro, portanto, que qualquer cidade digna desta designação e que não seja cidade apenas no nome, deve estar atenta às qualidades de seus cidadãos, pois de outra maneira a comunidade se torna uma simples aliança, diferindo apenas na localização se comparadas com as alianças propriamente ditas, pois nestas as cidades participantes são separadas umas das outras. A lei, então, passa a ser um convênio, ou, na frase do sofista Licofron, "uma garantia de justiça recíproca", e já não se destina a fazer com que os cidadãos sejam bons e justos. [...] Estes propósitos são pré-requisitos para a existência de uma cidade, mas isto não obstante, ainda que todas estas condições se apresentem este conjunto de circunstâncias não constitui uma cidade; esta é uma união de famílias e de clãs para viverem melhor, com vistas a uma vida perfeita e independente. [...] Tudo isto é obra da amizade, pois a amizade é a motivação do convívio; logo, já que o objetivo da cidade é a vida melhor, estas instituições são o meio que leva àquele objetivo final. A comunidade política, então, deve existir para a prática de ações nobilitantes, e não somente para a convivência. Portanto, aqueles que mais contribuem para a existência de tal comunidade desempenham nela um papel mais importante que o daqueles cuja liberdade e nobreza de nascimento é a mesma, ou até maior, mas lhes são inferiores em qualidades políticas, ou que o daqueles

cujas riquezas são maiores, mas cujos méritos são menores. Nossa exposição evidencia que todos os adeptos das diferentes formas de governo falam somente de uma parte do princípio da justiça. (Trechos selecionados entre 1280^{a7} e 1281^{a10})

Nesse capítulo, Aristóteles afirma a vinculação entre o princípio mais completo da justiça e o *telos* da *polis*: as noções de justiça baseada na liberdade ou de justiça baseada na riqueza são limitadas, pois o fim da *polis* não se resume à busca de riqueza nem à garantia da liberdade. Quanto à consideração do *telos* da *polis*, necessário lembrar que é justo considerar como iguais os que o são em algum aspecto *relevante* para a regra que se quer aplicar, ou o bem que se pretende distribuir (P 1282^{b40}) – isso é assim porque ninguém é igual a outro alguém em todos os aspectos. Uma combinação dos dois regimes é mais coerente com o *telos* da *polis* e, por isso, mais justa. Aristóteles considera uma questão de justiça que o *telos* do governo seja adequado ao *telos* da *polis* (P 1281^{a1-10}). A noção aristotélica de justiça não é, afinal, tão formal quanto afirma Kelsen⁸. O fim da *polis* não é apenas proteger os bens dos ricos e nem somente garantir a liberdade dos pobres, mas proporcionar a *eudaimonia* (εὐδαιμονία, “boa vida”), ou ao menos a *asfaleia*⁹ (ασφάλεια, “segurança”) para os seus cidadãos.

A *eudaimonia* é *telos*, o fim, que orienta uma série de meios disponíveis:

- (a) é preciso atender às idéias de justiça daqueles que constituem, por natureza, as partes da cidade, para que eles não se sintam injustiçados (P 1303^{b3}), mesmo que na verdade estejam sendo;
- (b) os cidadãos não devem se sentir injustiçados, pois o sentimento da injustiça é a principal causa da *stasis* (P 1301^{a37});
- (c) a *stasis* deve ser evitada por impossibilitar a *eudaimonia* (ou mesmo a *asfaleia*).

É fundamental, neste ponto, o entendimento do significado de *stasis* (στάσις, “revolução”). A *stasis* constitui uma ameaça para a *polis*. Kosta Kalimtzis sustenta essa afirmação corrigindo a tradução corrente de *stasis*¹⁰. Ele observa que os comentadores têm interpretado largamente o termo como “revolução”. Essas interpretações estariam incorretas, por tratarem *stasis* no mesmo sentido da noção

⁸ KELSEN, Hans. *O que é justiça? : a justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 133.

⁹ Para W. Jaeger, quando Aristóteles escreve os livros I, IV, V e VI, da *Política*, já não busca mais a *eudaimonia* ou a constituição perfeita, mas algo muito mais modesto, mas fundamental: a segurança. Ver JAEGER, Werner. *Aristóteles: bases para la história de su desarrollo intelectual*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1984. p. 456.

¹⁰ KALIMTZIS, Kostas. *Aristotle on Political Enmity and Disease. An Inquiry into Stasis*. Albany: State University of New York Press, 2000. p. 8.

moderna de revolução. Mas a noção dos gregos antigos seria diversa: para eles, *stasis* era uma severa ameaça à liberdade política.

Kalimtzis começa mostrando que, no sentido moderno, é possível a referência aos participantes da revolução através do uso de um substantivo (p. ex.: os revolucionários). Isso implicitamente limitaria a revolução a um grupo. Contudo, no uso grego mais freqüente, a forma impessoal seria preferida ("*to be in a state of stasis*"), o que "*conveys the meaning of a conflict that engulfs the entire polis, not just its combatant factioneers.*"¹¹ Em Tucídides, Kalimtzis encontra uma descrição do estágio de *stasis* em que se encontrava Kerkyra: substituição dos valores comuns por valores privados, usos do terror para satisfação pessoal, ganhos injustos e paixões irrestritas. Tucídides mostra a *stasis* como um processo irracional e destrutivo, cujos *fins* são vários e imprevisíveis. Ou seja, a noção moderna de *revolução* não serve para traduzir *stasis*, pois não apresenta a mesma conotação negativa que tinha para Aristóteles e para a cultura grega antiga.

Para resumir o que se afirmou até aqui: as diferentes concepções de justiça, quando contrariadas provocam o sentimento da injustiça, que é principal causa da *stasis*. A *stasis* destrói a própria *polis* (P 1281^{a11}) e, com ela, a *eudaimonia* do *zoon politikon* (P 1253^{a7}). Esse o esquema, portanto, que leva Aristóteles a afirmar que uma igual participação de ricos e pobres¹² no governo é justa para a maioria das cidades.

Mas como se dá essa "igualdade" no pensamento aristotélico? Para Aristóteles, "*todas as formas de constituição fundamentadas numa igualdade ou desigualdade generalizadas são desvios da constituição ideal*" (P 1283^{a26}). Por conseqüência, não basta que cada rico tenha, individualmente, a mesma participação que cada um dos pobres: isso já acontece na democracia, onde todos são igualados com base na liberdade. Quando Aristóteles fala de um regime em que ricos e pobres tenham *igual* participação, refere-se ao *conjunto dos ricos* e ao *conjunto dos pobres*.

Francis Wolff coloca a questão em termos de "repartição do poder", para concluir que não existe repartição justa. A "repartição justa", objeto da justiça distributiva, são os bens e somente estes podem ser repartidos. O poder não é um bem, "*mas um instrumento a serviço da felicidade de todos.*"¹³

¹¹ KALIMTZIS, *Aristotle on Political Enmity and Disease*, p. 7.

¹² A classe média é muito importante para o regime da *politeia*. No raciocínio acima ela não é considerada com a mesma ênfase que as outras duas porque nela já está presente o equilíbrio dos interesses de ricos e pobres. Sobre a importância da classe média, ver MORRALL, John B. *Aristóteles*. Brasília: UnB, 2000. p. 68.

¹³ WOLFF, Francis. *Aristóteles e a política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 122.

Wolff não está errado quando afirma que o poder não é um bem para que possa ser repartido. Nada obstante, falta no seu raciocínio a consideração de uma classe de bens, hoje tratados pelo nome de direitos, dentre os quais a liberdade. A participação no governo constitui um aspecto da liberdade (tema desenvolvido mais adiante). Por essa razão, buscou-se falar até aqui de “participação” e não propriamente de “repartição”

Mas qual é a idéia de Aristóteles sobre como combinar a participação de ricos e pobres (e classe média) sem gerar, em alguma das partes, sentimento de injustiça? Três modos de combinação são descritos no Livro IV (P 1294^{a30}), mas é apenas no Livro VI (1318^{a18-b5}) que a formulação de uma combinação leva em consideração a necessidade de evitar a *stasis*. A descrição do Livro IV nada acrescenta ao conceito de *politeia*. Ressalta, apenas, que a mescla de características democráticas e oligárquicas pode ocorrer de três formas distintas. Já a combinação proposta no Livro VI é um pouco mais detalhada e vai ao cerne da questão da participação no governo:

Os democratas dizem que justo é o que assim parece à maioria, mas segundo os adeptos da oligarquia justo é o que assim parece aos detentores de maiores riquezas, pois eles dizem que a decisão deve caber aos detentores da maior quantidade de riquezas.

Mas ambos os sistemas acarretam desigualdade e injustiça, pois se deve prevalecer a vontade de poucos há uma tirania, já que se um único homem possui mais bens que todos os outros homens ricos juntos, de acordo com o conceito oligárquico de justiça é justo que tal homem governe sozinho; se, ao contrário, a vontade da maioria numérica deve prevalecer, esta maioria cometerá uma injustiça confiscando os bens da minoria rica¹⁴, como já foi dito antes. Portanto, uma forma de igualdade sobre a qual ambas as partes estejam de acordo deve ser buscada à luz dos princípios definidos pelos dois lados. Uns dizem que o que for decidido pela maioria é justo; aceitemos então este princípio, mas não de forma absoluta, e uma vez que o acaso deu origem a duas partes componentes da cidade – ricos e pobres, consideremos soberana qualquer decisão tomada por ambas as classes, ou pela maioria de cada uma delas; se todavia, as duas classes tomarem decisões opostas, deverá prevalecer a decisão da maioria, no sentido do grupo cujas posses para efeito de qualificação sejam maiores. Suponhamos, por exemplo, que há dez homens ricos e vinte pobres, e certa medida é aprovada por seis ricos e rejeitada por quinze pobres, e os quatro ricos restantes se juntam ao partido dos pobres, enquanto os cinco pobres restantes se juntam ao partido dos ricos; neste caso deverá prevalecer a vontade daqueles cujas posses para efeito de qualificação, quando somadas, sejam maiores. Se os totais forem absolutamente iguais, deve-se considerar que há um impasse entre as duas partes, como acontece atualmente quando a assembléia ou os tribunais se dividem em duas metades exatas; neste caso, deve-se decidir por sorteio ou se deve adotar outro expediente semelhante. (P 1318^{a18-b1}).

Para que haja igualdade entre pobres e ricos no governo, de maneira a garantir que uma classe não vá tirar a liberdade da outra (P 1318^{a8}), devem prevalecer as decisões tomadas por ambas as classes (ricos e pobres) e a tomada

¹⁴ Sobre a possibilidade da “tirania da maioria” e os modos minimizá-la, ver TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracy in America*. Transl. George Lawrence. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1990. p. 130-144.

pela maioria de cada uma delas¹⁵. Mas se cada classe tiver decisão oposta à da outra, aplica-se a proporcionalidade com base no critério de qualificação¹⁶. Quanto ao critério de qualificação, duas interpretações são possíveis: (1) mesmo os pobres são qualificados com base em algumas posses (P 1271^{a35}, 1291^{b38}) e nesse caso devem ser somadas as posses dos defensores de cada proposta, ricos e pobres, prevalecendo a proposta cujos defensores em conjunto detenham mais posses; ou (2) os pobres são qualificados apenas em razão de sua liberdade (princípio democrático), enquanto os ricos são qualificados pelas suas posses (princípio oligárquico). Nesse caso, será feita uma *proporção*, de modo que, não importando o número de integrantes ou os bens de cada classe, resulte sempre o equilíbrio na participação política. No exemplo dado, o voto de um rico valeria pelo voto de dois pobres.

A segunda interpretação parece mais correta pois, quando Aristóteles fala “*consideremos soberana qualquer decisão tomada por ambas as classes, ou pela maioria de cada uma delas*”, refere-se a simples maioria dentro de cada classe, não fazendo menção à soma das riquezas dos seus integrantes. Na verdade, não é essencial para este trabalho saber qual das duas interpretações é melhor, basta saber que, na *politeia*, alguns (ricos) poderão ter votos de maior peso que outros (pobres).

O exemplo da *Política*, já adotando a segunda interpretação, pode ser assim demonstrado:

	Ricos	Pobres	valor
Total da classe	10 (valor 20)	20	40
Votos Sim	6 (valor 12)	5	17
Votos Não	4 (valor 8)	15	23

No exemplo, a maioria dos ricos votou Sim (6 x 4) e a maioria dos pobres votou Não (15 x 5). Aristóteles não diz quem venceu. Na interpretação aqui adotada venceria a proposta Não (23 x 17). A idéia é que o *conjunto dos ricos* tenha o mesmo peso decisório que o *conjunto dos pobres*. Assim ambos os grupos de interesses detêm igual participação no governo, evitando que os pobres confiscem os bens dos ricos ou vice-versa. Individualmente, porém, o *cidadão rico* tem mais peso que o *cidadão pobre* (pois em geral os ricos são em menor

¹⁵ Ver CHÂTELET, François. *História das idéias políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. p. 21-22.

¹⁶ H. Rackham faz a seguinte interpretação: “*If the rich citizens are on the average twice as wealthy as the poor (1.11), and therefore a rich man has two votes to a poor man's one, when 6 rich and 5 poor vote one way, and 15 poor and 4 rich the other, the division is 17 to 23, and the view of the latter party, which is carried, represents a larger total of wealth but a larger proportion of poor men.*” Ver ARISTÓTELES. *Aristotle in 23 Volumes*, Vol. 21, transl. H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1944. 1318^{a36} nota 7.

número que os pobres – P 1279^{b35}). Aristóteles percebe que esta pode não ser a solução mais justa, mas é a mais fácil de ser implementada:

Embora seja muito difícil obter o consenso quanto à igualdade e à justiça, é mais fácil chegar a um resultado neste sentido do que persuadir a multidão dos que podem soltar as rédeas de sua ambição a ser comedida; na realidade, os mais fracos buscam sempre a igualdade e a justiça, enquanto os mais fortes não se preocupam com isto de forma alguma. (P 1318^{b1}).

Logo, os motivos manifestos dessa proposta são de ordem prática: é necessário que ricos e pobres aceitem submeter seus interesses às decisões da assembléia e se fossem concedidos direitos iguais a cada cidadão individualmente, não importando se rico ou pobre, os ricos não aceitariam, temendo que os pobres confiscassem os seus bens. Talvez esse temor fosse justificado, pois a esfera pública alcançava setores da vida dos antigos que hoje são considerados essencialmente privados. Essa diferença entre a liberdade dos antigos e a dos modernos foi destacada por Benjamin Constant, no discurso "*De la Liberté chez les Modernes*".

Descrita a idéia de Aristóteles sobre participação igualitária na *politeia*, na próxima seção serão examinadas suas implicações éticas.

4 Justiça e igualdade

Como já foi visto, aparece na *Política* a idéia de que nenhuma classe de cidadãos de uma mesma *polis* deve sobrepor-se à outra e que, para tanto, os cidadãos ricos (acidentalmente os que são minoria) devem ter, quando considerados individualmente, maior participação no governo. A pergunta que se faz, para completar este estudo, é se essa forma de participação é tão justa quanto afirmado por Aristóteles.

O primeiro exame a ser feito é o da coerência da forma de participação que Aristóteles propõe para a *politeia* com o restante de seu pensamento.

Aristóteles dedica o Livro V da *Ética* a Nicômaco à investigação da justiça. Começa apontando a ambigüidade do termo (EN 1129^{a26}): ser justo é ser honesto e ser justo é cumprir a lei. Os atos praticados com algum defeito moral (adultério, intemperança, covardia) são tratados como uma parte do que é injusto no sentido amplo de "contrário à lei" (EN 1130^{a22}), pois "*a lei nos manda praticar todas as virtudes e nos proíbe de praticar qualquer vício*" (EN 1130^{b23}). Mas se a lei prescreve todas as virtudes, a honestidade é, tal qual as outras virtudes, parte dela. É evidente que Aristóteles não está falando da lei escrita, mas de algo muito mais amplo, que é igual à virtude total e a virtude total inclui a justiça no sentido amplo. Além da justiça em sentido amplo, há também a justiça em sentido particular, onde aparecem a justiça distributiva (EN 1131^{a26}) e a comutativa (EN 1131^{b25}).

Note-se que a ambigüidade apontada não conduz, afinal, a coisas essencialmente diferentes. Todos os sentidos em que se considera um ato justo ou injusto podem ser reconduzidos à justiça no sentido amplo. A lei em sentido amplo é igual a virtude completa, que inclui a justiça em sentido amplo. A virtude total (= lei) inclui uma virtude consistente em agir de acordo com todas as virtudes, ou seja, respeitar a lei. Essa virtude é a justiça no sentido amplo. Mas a justiça possui um núcleo que lhe é próprio, que determina a sua natureza, diferente da

remissão à todas as outras formas de virtude. Esse núcleo é revelado quando se fala do homem ganancioso: “*se um homem tira proveito de sua ação graças a um ato injusto, sua ação não é atribuída a nenhuma outra forma de maldade que não a injustiça*” (EN 1130^{a31}). A essência da injustiça seria, assim, receber ou atribuir mais ou menos do que o merecido. Logo, a essência da justiça é a atribuição ou aceitação correspondente ao merecimento. A disposição para receber mais do que a merecida parte é a *pleonexia*¹⁷ (πλεονεξία, “ganância”). Essa noção essencial de justiça servirá para, mais adiante, verificar se a forma de participação que Aristóteles propõe para a *politeia* é realmente justa. Antes disso, faz-se necessário aprofundar um pouco as noções de justiça distributiva e justiça comutativa.

Sobre as distribuições, elas devem ser feitas “*de acordo com o mérito de cada um*” (EN 1131^{a26}). A justiça distributiva é uma espécie de termo proporcional e “*a proporção é uma igualdade de razões*” (EN 1131^{a3}). Aristóteles observa, ainda, que nem todos especificam a mesma espécie de mérito: “*os democratas o identificam com a condição de homem livre, os partidários da oligarquia com a riqueza (ou nobreza de nascimento), e os partidários da aristocracia com a excelência*” (EN 1131^{a27}). Aristóteles, como já foi afirmado no título anterior, considera incompleta a noção de justiça que se ampara apenas nesses méritos, pois é necessário que se considere o mérito de contribuir para o *telos* da *polis*.

Quando a justiça está em restabelecer uma igualdade violada, em uma transação entre pessoas, Aristóteles a chama de corretiva, ou comutativa.

Agora, que tipo de justiça está envolvida quando se trata de participação política? Não se fala da mera distribuição de cargos ou honrarias, mas da participação nas escolhas políticas que vão determinar o destino da *polis*. O cidadão antigo que escolhia o destino da *polis* escolhia o seu próprio destino e, nesse sentido, era livre (P 1317b). Benjamin Constant ressalta bem esse aspecto da participação política antiga:

Conclui-se do que acabo de expor que não podemos mais desfrutar da liberdade dos antigos, a qual se compunha da participação ativa e constante do poder coletivo. A participação que, na antiguidade, cada um tinha na soberania nacional não era, como em nossos dias, uma suposição abstrata. A vontade de cada um tinha uma influência real; o exercício dessa vontade era um prazer forte e repetido. Em consequência, os antigos estavam dispostos a fazer muitos sacrifícios pela conservação de seus direitos políticos e de sua parte na administração do Estado. Cada um, sentindo com orgulho o que valia seu voto, experimentava uma enorme compensação na consciência de sua importância social.¹⁸

¹⁷ Sobre *pleonexia*, ver MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991. p. 126.

¹⁸ CONSTANT, Benjamin. Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos. *Revista Filosofia Política*, n.2, p. 9-25, 1985. p. 15.

O exercício da participação é o exercício da própria liberdade. Não poder decidir, ou ter um poder decisório menor do que o dos outros, implica em ser, em algum grau, escravo. Mas Aristóteles considera injusto que a maioria decida, pois essa forma de participação não recompensaria outros méritos, como a riqueza e a excelência. É preciso dizer que essa conclusão é inconciliável com a própria noção aristotélica de justiça. Se por um lado a justiça consiste em tratar os iguais da mesma maneira e os desiguais na proporção do seu mérito, é preciso também considerar o princípio da *relevância* do mérito para a regra ou distribuição a ser aplicada. Não existe igualdade absoluta. A justiça prática terá de limitar-se, sempre, a *critérios* de igualdade. Em P 1282^{b40}, Aristóteles dá o exemplo da arte do flautista: quem deve receber as melhores flautas, o rico, o nobre ou o melhor flautista? Conclui que, embora a riqueza e a nobreza sejam méritos, nenhuma relevância têm para a música, razão pela qual as melhores flautas devem ir para o melhor flautista.

A pergunta óbvia é se o mérito dos ricos não seria relevante para o *telos* da *polis*? A resposta, para Aristóteles, parece ser sim. A riqueza era tida como mérito relacionado com os objetivos da *polis*. Os ricos pagavam os impostos e possuíam os armamentos que protegiam a *polis*. Somente na medida em que os pobres também passaram a oferecer sua contribuição é que conquistaram alguma igualdade. Como diz Blackburn:

Por volta de 650 a.C., ocorreu uma grande mudança nas táticas militares gregas, a falange de infantaria encouraçada em vestes de ferro se revelou invencível contra carros e cavalaria, ao menos em terreno íngreme. Os números voltaram a ser importantes no campo de batalha. As épocas mais democráticas de Atenas e Esparta se baseavam nesse desenvolvimento e mais tarde, em Atenas, também na participação de massa na guerra naval. Os soldados-agricultores e os remadores recrutados entre as classes pobres urbanas de Atenas forneceram a base de seu Estado democrático.¹⁹

O mesmo autor prossegue mais adiante:

Na Grécia Antiga e início da Roma Republicana, uma classe camponesa independente emergiu e persistiu em razão de sua cidadania e participação na vida civil, ela mesma o reflexo de seu papel vital na vida militar. As falanges da infantaria de Atenas e de outros Estados gregos e os remadores da marinha ateniense eram recrutados do campesinato e entre os pobres urbanos; isto lhes conferia um status crucial nas assembleias democráticas, onde eles poderiam limitar os níveis dos impostos e dos aluguéis e proteger suas terras e ofício da usurpação dos ricos. **Seu status civil refletia sua contribuição à defesa e ao progresso do Estado, que lhes assegurava então liberdades econômicas.**²⁰ (Grifo nosso).

Se Aristóteles considera a riqueza um tipo de mérito relevante para a regra de participação no governo (*status* civil) e se a sua idéia de justiça recomenda que aquilo que for relevante deve servir de critério para distribuição de

¹⁹ BLACKBURN, Richard James. *O vampiro da razão: um ensaio de filosofia da história*. Trad. Raul Ficker. São Paulo: UNESP, 1992. p. 140.

²⁰ BLACKBURN, *O vampiro da razão*, p. 295.

bens ou aplicação de uma regra (princípio da relevância), onde está, então, a inconsistência de seu pensamento? A inconsistência está na afirmação da relevância do mérito riqueza quando o desenvolvimento de sua idéia de justiça leva a outra conclusão. Isso é o que se tentará demonstrar a seguir. Antes, porém, é preciso dizer que Aristóteles não defende de forma explícita que a regra de participação deva levar em conta o mérito riqueza. Ele apenas afirma que cada parte da *polis* (ricos e pobres) deve ter igual participação no governo. Mas se os próximos argumentos conseguirem demonstrar a irrelevância do mérito riqueza para a regra de participação, então estará demonstrada a contrariedade à idéia aristotélica de justiça.

Na forma de igualdade teorizada por Aristóteles, os ricos acabam por desfrutar de maior liberdade que os pobres. Mas a riqueza não é o tipo de mérito que possui relevância para o exercício da liberdade. Como demonstrar essa afirmação? O caso é de conflito entre a *idéia* aristotélica de justiça e o *critério* de justiça empregado na forma de participação proposta para a *politeia*:

A *idéia* de justiça determina tratamento igual para os iguais. Os iguais formam um grupo cuja característica é aquilo que possuem em comum e que os outros grupos não possuem. Existem inúmeros critérios de igualdade, o que faz com que os grupos tenham de ser sobrepostos: cada grupo existe apenas em função de uma determinada distribuição ou aplicação de uma regra qualquer. E o grupo mesmo é definido em razão do caractere relevante para essa distribuição ou regra. A proporcionalidade obedece ao mesmo conceito de justiça: quem tem um pouco mais está em um grupo sobreposto, o grupo dos que têm um pouco mais. Como se percebe, a idéia aristotélica de justiça tem seu núcleo no tratamento igual aos iguais.

O *critério* de justiça representa os valores que são considerados na aplicação da idéia de justiça. Como diz Aristóteles (EN 1131^{a27}), todos concordam em uma distribuição proporcional ao mérito (idéia de justiça), mas discordam sobre qual o mérito a ser considerado (critério de justiça). É preciso que exista uma tal relação entre o critério de justiça e a distribuição ou regra a ser aplicada que torne um indispensável para o outro. Como Agnes Heller demonstra de maneira convincente, a insuficiência da igualdade diante da lei ocorre quando algum elemento relevante está ausente do critério legal:

O famoso aperçu de Anatole France, sobre aquela igualdade da sociedade burguesa, que proíbe ricos e pobres de dormir sob a ponte, aponta a injustiça criada pela latente desigualdade de oportunidades de vida, mesmo

se a igualdade de um tipo de liberdade (igualdade diante da lei) é, de fato, garantida.²¹

Qual deveria ser, considerando a essência do pensamento de Aristóteles, o critério de justiça para aplicação de uma regra de participação na vida política?

Sintetizado ao máximo, o núcleo do pensamento de Aristóteles parece ser o seguinte:

- (a) O mundo está organizado teleologicamente. Cada coisa participa da organização, porque tem um *telos*, fim que traz em si e para o qual possui potencialidade.
- (b) O *telos* de cada coisa é o seu bem. O bem do ser humano livre (portanto o seu *telos*) é a *eudaimonia* (prosperidade ou felicidade). O *telos* da *polis* é o mesmo do ser humano livre.
- (c) O que for conforme o *telos* é virtuoso, o que não for é viciado.
- (d) A *eudaimonia* é deduzida da natureza humana e consiste em viver em atividade, com virtude, conforme a razão, cheio de amigos, participando da comunidade e se ocupando da filosofia contemplativa.

É evidente que Aristóteles deveria eleger, como critério de justiça para a participação política, o que fosse mais relevante para o *telos* da *polis*. E qual é a relação entre "participação política" e "telos da *polis*"? O melhor para o *telos* são as escolhas na direção da *eudaimonia*, não importando por quem feitas. Mas a própria *eudaimonia* já inclui a *prática* da virtude, que se manifesta principalmente na vida pública do grego antigo, em outras palavras, na participação política.

Por isso Aristóteles tem um projeto aristocrático-democrático nos Livros VII e VIII da *Política*, onde descreve a sua cidade ideal²². Sua cidade ideal é aristocrática quando o critério para participação é a excelência na virtude²³, mas é democrática por traçar um projeto de educação na virtude para todos. Desse modo, no projeto da cidade ideal, todos os cidadãos podem participar do governo e alcançar a *eudaimonia*, porque "uma cidade não deve ser qualificada de feliz com referência apenas a uma de suas classes, e sim a todos os cidadãos" (P 1329^{a22}). Se o *telos* da *polis* é o mesmo do ser humano livre, então deveriam coincidir os

²¹ HELLER, Agnes. *Além da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. p. 171.

²² Ver MILLER, Fred D. *Aristotle's Political Theory*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries>>. Acesso em: 15 ago. 2001.

²³ Ver VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 269.

agentes das escolhas, *cada* cidadão faz as suas escolhas, para si e para a *polis*, e com isso pratica a virtude. Se o cidadão rico tiver, individualmente, maior participação do que o pobre, acontece uma cisão entre os agentes das escolhas. É como se o ser humano livre e a *polis* passassem a ter *tele* (τελε, "fins") diversos, o que não é possível para Aristóteles. Essa, poder-se-ia dizer, é uma incompatibilidade entre a *idéia* aristotélica de justiça e o *critério* de justiça proposto para a participação política na *politeia*. Mas existe ainda outra inconsistência, que se procurará demonstrar a seguir.

Para os gregos, ser livre (ἐλεύθερος) era simplesmente não ser escravo (δοῦλος). Não havia a percepção de que um cidadão pode ser escravo, em algum grau, se não tiver a mesma participação no governo que cada um dos outros cidadãos. Os democratas gregos ainda não contavam com essa exata noção, o que aspiravam era fundamentalmente a igualdade (τὸ ἴσον). Rousseau (1712-1778), nesse sentido, foi quem apontou o caminho para a igualdade na liberdade, ao fundamentar o Estado no princípio da vontade livre. Diversamente, para Aristóteles o fundamento da *polis* não é a vontade livre, mas possibilitar a *eudaimonia*. Por falta da noção presente em Rousseau é que ocorre uma inconsistência em seu pensamento: se todo o cidadão deve ser livre (P 1255^{b16}), como pode ser ao mesmo tempo escravo?

Os argumentos acima procuram demonstrar que a forma de participação que Aristóteles propõe para a *politeia* não é consistente com a parte do seu pensamento que afirma a liberdade do cidadão (P 1255^{b16}). Mas o que se poderia dizer desse critério de justiça nos dias de hoje?

Rousseau definiu a liberdade como a obediência à lei a si mesmo prescrita²⁴ (autonomia). A explicação filosófica da autonomia viria com a obra de Kant (1724-1804): a moralidade se fundamenta em uma lei que os seres humanos impõem a si próprios, e que, por isso mesmo, já fornece um motivo para a obediência²⁵. Ora, se só existe dever porque o ser humano é livre e impõe-se tal dever, resta claro que os seres humanos possuem, quanto a sua liberdade, uma igualdade radical, mais que igualdade, pois não permite sequer comparação: todos são autônomos. Parece claro, diante da filosofia de Kant, que a forma de participação que Aristóteles propõe para a *politeia* é injusta, por negar a igualdade.

Sendo assim, essa conclusão remete ao exame das constituições atuais: é comum, nos sistemas eleitorais dos países mais democráticos, a existência de

²⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Os pensadores). v. I, p. 78.

²⁵ Ver SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. São Leopoldo: UNISINOS, 2001. p. 527.

órgãos legislativos com representantes das unidades regionais que os integram. Usualmente cada unidade político-geográfica tem direito a apenas um voto ou ao mesmo número de votos que as demais unidades²⁶. Esse sistema representativo é mais justo do que a forma de participação teorizada para a *politeia*?

Esse sistema, tal qual o proposto por Aristóteles, implica em que cidadãos de um mesmo país tenham pesos diferentes nas decisões políticas. John Rawls desenvolve uma teoria da justiça a partir da concepção kantiana de pessoa (pessoa moral livre e igual) e a aplica aos sistemas eleitorais descritos acima:

Todos os adultos mentalmente sadios, com algumas exceções geralmente reconhecidas, têm o direito de participar dos assuntos políticos, e na medida do possível honra-se o preceito um-eleitor-um-voto.²⁷ [...] Três pontos acerca da liberdade igual, definida pelo princípio de participação, exigem discussão: seu significado, sua extensão e as medidas que reforçam seu valor. Começando pela questão do significado, **o preceito um-eleitor-um-voto, quando obedecido estritamente, implica que cada voto tem aproximadamente o mesmo peso na determinação do resultado de eleições. E isso por sua vez exige, na hipótese de que um único membro represente cada região eleitoral, que os membros do legislativo (cada um com direito a um voto) representem o mesmo número de eleitores.** Parto também do pressuposto de que o preceito exige que os distritos legislativos sejam demarcados obedecendo a certos padrões gerais, especificados previamente pela constituição e aplicados, na medida do possível, por meio de um procedimento imparcial. Essas salvaguardas são necessárias para evitar uma divisão arbitrária e injusta do território eleitoral, uma vez que o peso do voto pode ser afetado tanto por atos de divisão arbitrária e injusta quanto pela existência de distritos de tamanho desproporcional. Os procedimentos e padrões exigidos devem ser adotados a partir do ponto de vista da convenção constituinte, na qual ninguém tem o conhecimento do que provavelmente possa vir a influenciar a demarcação de distritos eleitorais. Os partidos políticos não podem ajustar fronteiras em benefício próprio, à luz de estatísticas eleitorais; os distritos são definidos por meio de critérios já estabelecidos na ausência desse tipo de informação. Naturalmente, pode ser necessário introduzir certos elementos aleatórios, já que os critérios para delimitar distritos eleitorais são sem dúvida um tanto arbitrários. Talvez não haja outra maneira justa de lidar com essas contingências.²⁸ (Grifo nosso).

Rawls desenvolve a sua noção de *pessoa* no exame dos sistemas eleitorais baseados em regiões políticas, para concluir que, se os membros do corpo legislativo não representarem um mesmo número de eleitores, não haverá legitimidade na representação. A mesma conclusão se aplica à forma participativa do regime da *politeia*.

Uma conclusão diversa poderia ser encontrada a partir da diferença fundamental existente entre (a) estabelecer distinções em razão da região político-geográfica e (b) estabelecê-las em razão da riqueza ou pobreza dos cidadãos. As regiões político-geográficas na maioria das vezes constituem núcleos políticos, ou

²⁶ A representação no Senado Brasileiro segue esse critério: CF/88, art. 46, § 1º.

²⁷ Rawls faz alusão à doutrina de John Cartwright (1740-1824): “*One man shall have one vote*”.

²⁸ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 242-245.

seja, reúnem pessoas que compartilham de uma mesma subordem jurídica (Estado, estado-membro, município). Já os ricos e pobres de Atenas participavam da ordem jurídica de uma mesma *polis*. Ocorre que para Aristóteles, e isso é perceptível em toda a *Política*, existiriam na verdade dois Estados em um só: o dos ricos e o dos pobres, sempre a conspirar um contra o outro. Daí decorre o seu erro fundamental: tratar de maneira diferente, quanto ao direito de participação, pessoas que compartilham do mesmo resultado das decisões políticas.

Um último esclarecimento deve ser feito: todas as considerações acima se referem à participação no governo, mas no sentido de soberania popular e não propriamente de preenchimento de cargos²⁹. A ocupação dos cargos, na democracia antiga, ocorria usualmente por sorteio e não através da escolha dos mais aptos. Como afirma Bertrand Russel (1872-1970):

The Greek conception of democracy was in many ways more extreme than ours; for instance, Aristotle says that to elect magistrates is oligarchic, while it is democratic to appoint them by lot. In extreme democracies, the assembly of the citizens was above the law, and decided each question independently. The Athenian law-courts were composed of a large number of citizens chosen by lot, unaided by any jurist; they were, of course, liable to be swayed by eloquence or party passion. When democracy is criticized, it must be understood that this sort of thing is meant.³⁰

Com essas observações sobre o exercício das magistraturas, torna-se perfeitamente compreensível que Aristóteles tenha considerado o regime democrático um desvio.

²⁹ Sobre a ocupação dos cargos mais elevados, ver MORRALL, John B. *Aristóteles*. Brasília: UnB, 2000. p. 72.

³⁰ RUSSEL, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London: Routledge, 2000 (1st edn 1946). p. 201. No mesmo sentido WOLFF, *Aristóteles e a política*, p. 131.

5 Conclusões

Este trabalho teve como principal objetivo examinar as implicações éticas da forma de igualdade participativa (detalhada no Livro VI da *Política*) em que o conjunto dos cidadãos ricos tem a mesma participação no governo que o conjunto dos cidadãos pobres.

Foi concluído a esse respeito:

Aristóteles busca o justo meio entre os regimes existentes (desvios de regime corretos) na maioria das cidade (oligarquia e democracia) e o encontra na *politeia*.

A teoria de Aristóteles é que, as diferentes concepções de justiça, quando contrariadas provocam o sentimento da injustiça, que é a principal causa da *stasis*. A *stasis* destrói a própria *polis* e, com ela, a *eudaimonia* do *zoon politikon*. A *politeia* é o regime que contenta as idéias de justiça das duas partes que o acaso colocou em todas as cidades (ricos e pobres). Para esse fim, o conjunto dos ricos deve ter a mesma participação no governo que o conjunto dos pobres.

Quando grupos diferentes têm igual participação no governo, os integrantes de um dos grupo acabam tendo participação individual menor que a dos integrantes do outro grupo.

Essa forma de igualdade é essencialmente injusta, conforme se pode concluir a partir da própria idéia aristotélica de justiça. Primeiro, porque desatende o princípio da relevância do critério de igualdade. Segundo, porque torna uma parte dos cidadãos, em certo sentido, escravos, e isso contradiz noções fundamentais que Aristóteles emprega na *Política*.

Além de colidir com os demais fundamentos do próprio pensamento aristotélico, a desigualdade participativa, resultante da igualdade entre os blocos políticos, não se sustenta frente as noções modernas de soberania popular e de pessoa moral livre e igual.

6 Vocabulário

Transl.	Grego	Português
asfaleia	ασφάλεια	segurança
basileia	βασίλεια	monarquia
demokratia	δημοκρατία	democracia
doulos	δούλος	escravo
eleutheros	ἐλεύθερος	livre
eudaimonia	εὐδαιμονία	boa vida
fronesis	φρόνησις	prudência
oligarkhia	ὀλιγαρχία	oligarquia
pleonexia	πλεονεξία	ganância
poleis	πόλεις	Cidades-Estados
polis	πόλις	Cidade-Estado
politeia	πολιτεία	república
politikon	πολιτικῶν	política
stasis	στάσις	revolução
tele	τελε	fins
telos	τέλος	fim
to ison	τό ἴσον	igual em si mesmo

7 Alfabeto grego

Maiúscula	Minúscula	Valor
A	α	a
B	β	b
Γ	γ	g
Δ	δ	d
E	ε	e
Z	ζ	dz
H	η	e
Θ	θ	th
I	ι	i
K	κ	k
Λ	λ	l
M	μ	m
N	ν	n
Ξ	ξ	x
O	ο	ó
Π	π	p
P	ρ	r
Σ	σ ς	s
T	τ	t
Υ	υ	y
Φ	φ	f
X	χ	kh
Ψ	ψ	ps
Ω	ω	ô

Estatísticas (tudo incluído)

Caracteres:	55300
Páginas:	28
Palavras:	9082