
A JUSTIÇA E O MELHOR REGIME POLÍTICO EM PLATÃO E ARISTÓTELES

ANDRÉ MENEZES ROCHA

Resumo.

Nosso propósito é interrogar de que maneira Platão e Aristóteles fundamentam a análise dos regimes e a distinção do melhor regime na ideia de justiça. Como veremos, a justiça é entendida por ambos tanto como ordem da natureza como virtude no ânimo e precisamente por ser tanto virtude no ânimo dos cidadãos como ordenação interna do cosmos é que a Justiça permite avaliar a natureza da Cidade.

Palavras-Chave. Filosofia política grega, justiça, constituição, regime, Cidade.

Abstract.

Our purpose is to interrogate how Plato and Aristotle underpins the analysis of the regimes and the distinction of the best regime on the idea of Justice. As we shall see, justice is understood both as order of nature and as virtue in mind. Precisely because it is virtue in mind and system of cosmos, Justice is what allows Plato and Aristotle to assess the nature of the City.

Keywords. Greek political philosophy, justice, constitution, regime, City.

A República de Platão.

Platão inaugurou a tradição da filosofia política que avalia os tipos de Cidade de acordo com a realização ou não da justiça natural. A política consignada na *República* pressupõe a ontologia de Platão e demonstra-se com a dialética. Se acompanharmos os estudos de Victor Goldschmidt, com efeito, verificaremos que o tema da justiça é precisamente o que vincula o livro I, um diálogo aporético, aos livros seguintes em que os diálogos são acabados precisamente por construir um percurso dialético ascensional da imagem à ideia da essência da justiça que permitirá avaliar os gêneros de Cidade e decidir qual é a melhor.

No livro II, o diálogo realiza-se distinguindo as imagens da justiça a partir de práticas individuais e chega-se à imagem da justiça como concórdia na divisão do trabalho. No livro III, elabora-se uma primeira definição que apreende a justiça no indivíduo como uma virtude e na Cidade como concórdia entre os indivíduos. Nos livros IV e V, chega-se à apreensão da essência da justiça na Cidade, como concórdia entre as virtudes das três classes sociais: a sabedoria dos sábios, a coragem dos guardiões e a temperança dos comerciantes. Chega-se também à apreensão destas três virtudes no ânimo de cada cidadão, mas não se chega ainda à contemplação de suas causas ou origens.

Existe uma justiça no Estado, existe uma no indivíduo. Existe uma sabedoria, uma coragem, uma temperança para as classes sociais; existem todas estas virtudes na alma única do indivíduo. Nós definimos as quatro virtudes, medianamente, sem recorrer a uma outra exigência além daquela da perfeição do Estado. Isto bastava totalmente para compreender a harmonização das classes que é da ordem do devir. Isto não basta mais para ver, em todo rigor, a justiça no indivíduo nem, aliás, as outras virtudes. (...) Há uma justiça autêntica e uma justiça derivada. Descrevemos a última, mas precisamos ainda compreender como ela deriva e *procede* da justiça verdadeira. A República tem somente um tema: a Justiça. Mas a justiça pode estar presente na Cidade e no indivíduo. Para compreender estes dois aspectos é preciso remontar à frente. É preciso subir até o Bem.¹

¹ GOLDSCHMIDT, Victor. *Diálogos de Platão. Estrutura e método dialético.*

No fim do livro IV, com efeito, o percurso dialético desvenda o conhecimento das formas de Cidade e enumera cinco: uma pura e boa, as outras quatro impuras. Em todas elas, porém, encontram-se as três classes, assim como em todas as almas encontram-se as três partes. As diferenças explicam-se pelas proporções entre as três partes e as três classes. A conservação da medida entre as três classes na forma de Cidade pura, com efeito, nada mais é do que a conservação das leis essenciais da Cidade, isto é, conservação da essência da Cidade em si.

Pode bem ser, disse eu, que haja tantas formas de alma quantas são as formas de governo. Quantas há? Cinco formas de governo, disse eu, e cinco formas de alma. Dize-me, quais são elas? Disse. Vou dizer, falei. Essa forma de governo de que tratamos é uma, mas poderíamos dar-lhe dois nomes... Se entre os governantes há um que se distingue dos outros, o nome seria monarquia; se muitos, aristocracia. É verdade, disse. Pois bem! Disse eu. É que, tivesse ela um único chefe ou muitos, eles não mudariam em nada as leis essenciais da cidade se adotassem a educação e instrução que expusemos.²

Platão retoma a questão da forma do governo puro e da alma virtuosa no início do livro V, mas interrompe com uma digressão sobre as classes sociais que se explica pela estrutura dialética do texto, pois a digressão conduz à questão da educação [*paideia*] dos cidadãos e a partir dela o percurso de ascensão passará a questão das ciências e, em especial, à ciência do Bem em si que permitirá conhecer a Justiça em si e retomar a questão da *forma* do melhor regime já num percurso descendente no livro VIII.

Nos livros VI e VII, o diálogo promove a ascensão dialética à ciência do Bem em si, ciência que também no diálogo *O político* é a ciência por excelência dos governantes na medida em que por ela os governantes intuem as formas ou essências imutáveis de que é

Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo, Edições Loyola, 2002. Páginas 274 e 275.

2 **PLATÃO**. *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo, Martins Fontes, 2006. Página 173. Livro IV, §19, 445 d e 445 e.

derivado todo o mundo do devir, incluindo as formas das Cidades. A Justiça em si é conhecida a partir da ciência do Bem que se realiza com a dialética, mas inclui a geometria, a aritmética, a harmonia e a cosmologia, na medida em que é a ciência da proporção entre os seres, da medida [*metro*] e da ordem [*taxis*] que regem o mundo do devir originado do mundo das essências imutáveis. Seja na alma humana, seja na Cidade, a justiça realiza-se na medida em que as três partes da alma e as três classes da Cidade põe-se de acordo com a ordem da natureza regida pelas essências imutáveis e, em última análise, pela essência do Bem, ao passo que a injustiça se realiza, tanto na alma humana como nas classes da Cidade, como *hybris*, desproporção, desacordo, falta de medida.

Com estas bases ontológicas, Platão pode realizar, nos livros VIII e IX, o percurso descendente para avaliar as formas de Cidade no devir por seu acordo ou desacordo com a essência do Bem e da Justiça. Neste percurso descendente, Platão retoma inicia por retomar o tema das formas de regimes [*politheia*] de que trato no fim do livro IV.

Apesar, porém, do brilho que o Bem proporciona e do poder que ele delegou, as leis do devir resistirão e terminarão por prevalecer. Desse modo, o melhor Estado degenera lentamente até converter-se em seu oposto, o regime tirânico. O laço social se desfaz e as classes, há pouco unidas, se revoltam umas contra as outras. A alma do bom governante em que reina a harmonia vê nascer em si mesma a discórdia e termina por acolher a multiplicidade dos vícios tirânicos. A divisão das constituições imperfeitas procede por via genética, à medida que se distancia do Estado perfeito, separa-se da força eficaz e unificadora do Bem e, na medida em que desce rumo a regimes cada vez menos perfeitos, chega ao fundo mais abissal das cavernas.³

Às leis essenciais da Cidade, conhecidas pelas matemáticas e pela dialética, opõem-se agora as leis do devir. No livro VIII, Platão realiza o percurso descendente explicando, a partir do regime ideal

3 **GOLDSCHMIDT, Victor**. *Diálogos de Platão. Estrutura e método dialético*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo, Edições Loyola, 2002. Página 281.

aristocrático, a timocracia⁴, a oligarquia⁵, a democracia⁶, a tirania⁷, isto é, as quatro formas de regime impuras. As leis do devir que explicam a degeneração dos regimes encontram-se nos costumes das Cidades e dos indivíduos: a *hybris* ou desmesura das paixões, nos indivíduos, e das operações das classes sociais, nas Cidades, conduzem ao distanciamento das leis essenciais da Cidade, isto é, ao distanciamento em relação à Justiça e ao Bem.

O livro X, na interpretação de Goldschmidt, conclui o percurso descendente na medida em que deixa de tratar da gênese da injustiça na Cidade e passa a ocupar-se apenas com a gênese da injustiça no indivíduo e estabelece a diferença entre o cidadão sábio que pratica as virtudes e o tirano que pratica o vício seja qual for a Cidade em que se encontrar. O livro X retoma não apenas as questões levantadas pelo livro I da *República*, mas também retoma a distinção conquistada pela dialética do diálogo *O Político*.

Pelos estudos de Goldschmidt, podemos verificar de que maneira o discurso de Platão elabora fundamentos filosóficos para a política, isto é, institui-se como discurso de *filosofia política*. Trata-se de um discurso dialético que oferece a ciência do Bem aos seus leitores, cidadãos gregos ou futuros políticos, por um percurso ascendente e descendente que vai das imagens e opiniões sobre a justiça, passando pela harmonia e pela geometria, ao conhecimento teórico da essência imutável da Justiça e da essência do Bem em si.

A filosofia política de Platão, tanto na dialética de *O Político* como na dialética de *A República*, opõe-se, sobretudo, à política dos sofistas, que julgavam ser a justiça uma mera convenção [*nomos*] entre os homens e defendiam suas teses com a arte discursiva da persuasão retórica.

Como veremos, Aristóteles pensa como Platão que a justiça é o fundamento para a distinção entre as formas boas e más de constituição [*politheia*], mas além de não redigir seus livros sobre a

4 PLATÃO. *Idem*. Página 308. Livro VIII, §1. 545b.

5 PLATÃO. *Idem*. Página 312. Livro VIII, §6. 550e. Página 316.

6 PLATÃO. *Idem*. Página 323. Livro VIII, §10. 555b. Página 323.

7 PLATÃO. *Idem*. Página 332. Livro VIII, §14. 562a. Página 333.

forma de diálogos, Aristóteles expõe suas teses sobre a justiça na ética e na política com a arte discursiva da retórica.

A Política de Aristóteles.

Para a leitura dos livros da *Política* de Aristóteles, seguiremos as indicações de Francis Wolff que adverte ser vã a tentativa de procurar uma linha dedutiva rígida entre os oito livros da *Política*, não apenas por ser o discurso retórico e os silogismos entimemas entremeados entre exemplos e exposições de opiniões diversas, mas também porque a história filológica dos manuscritos mostra que a organização dos capítulos na forma dos livros que conhecemos não foi obra de Aristóteles e nem dos seus discípulos no Liceu.

Wolff propõe uma leitura dos capítulos por suas intenções descritivas ou prescritivas e retoma princípios que Bobbio estabelecera algumas décadas antes, para o estudo da história das teorias das formas de governo.

Antes de dar início à exposição e ao comentário de algumas das teorias mais conhecidas sobre as formas de governo, cabe tecer certas considerações genéricas sobre o tema. A primeira delas é a de que, de modo geral, todas as teorias sobre as formas de governo apresentam dois aspectos: um descritivo e outro prescritivo⁸.

Além da divisão em questões descritivas e questões prescritivas, Wolff distingue ainda dois grandes tipos de procedimento: o especulativo e o positivo.

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 de filosofia política que podem ser discernidos na *Política* de Aristóteles⁹.

8 BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo na história do pensamento político*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília, Editora da UNB, 1980. Página 27.

9 WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. Tradução de Thereza Cristina Ferreira Strummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo, Discurso Editorial, Página 23.

Em seguida Wolff propõe a seguinte divisão para os livros: (a) os livros I e III têm intenção descritiva e realizam-se pelo procedimento especulativo; (b) os livros II, VII e VIII realizam-se também pelo procedimento especulativo, mas têm intenção prescritiva; (c) o livro IV tem intenção descritiva, mas realiza-se pelo procedimento positivo; (d) os livros V e VI também se realizam pelo procedimento positivo, mas têm intenção prescritiva.

Nosso percurso investigativo aqui se realizará da seguinte maneira: investigaremos de que maneira o procedimento especulativo nos livros I, III, VII e VIII encontra na justiça o princípio para o conhecimento dos diferentes regimes e para a indicação prescritiva do melhor regime.

No livro I da *Política*, Aristóteles afirma que há igualdade natural entre os homens livres, mas *desigualdade natural* entre homens livres e escravos, homens livres e mulheres, homens livres e crianças. Com base nesta distinção entre igualdade natural e desigualdade natural, Aristóteles fundamenta a diferença entre o poder despótico e o poder político: o poder despótico é legítimo no governo da casa, ou seja, no âmbito privado da *família*, pois por natureza é justo que o homem mande nos escravos; mas o poder despótico é ilegítimo no governo da *Cidade*, ou seja, no âmbito público, pois é injusto por natureza que um homem livre mande em outro homem livre. Como os homens livres são iguais por natureza, o justo é que governem em *igualdade* a Cidade. No livro III, que inicia a investigação dos regimes ou constituições [*politheia*], Aristóteles afirma explicitamente:

Consequentemente, também a respeito do poder político, quando o governo é constituído segundo o princípio da igualdade e da equivalência entre os cidadãos, estes pleiteiam o exercício alternado das funções governamentais. (...) É óbvio, então, que as constituições cujo objetivo é o bem comum são corretamente estruturadas em conformidade com os princípios essenciais da justiça, enquanto as que visam apenas ao bem dos próprios governantes são todas defeituosas e constituem desvios das constituições corretas; de fato, elas passam a ser despóticas, enquanto a cidade deve ser uma comu-

nidade de homens livres.¹⁰

O bem público da Cidade é o bem comum de todos os homens que são iguais por natureza, mas não se confunde com o poder despótico de um deles em particular. Assim como a justiça distributiva, a justiça participativa trata da igualdade proporcional entre os cidadãos na sua relação com um bem: no caso da justiça distributiva, relação de cada cidadão com os bens econômicos que são divisíveis e podem ser distribuídos; no caso da justiça participativa, relação de cada cidadão com o bem público ou político, que é indivisível, não pode ser distribuído, mas todos podem fruir deste bem político por *participação*.

A participação no bem comum, portanto, define a justiça participativa e ela também é tanto natural como convencional. Por um lado, a finalidade de toda Cidade é a vida boa dos cidadãos, ou seja, promover a finalidade ética de cada indivíduo da espécie humana: a vida boa, ou seja, racional, virtuosa e feliz¹¹. Por outro lado, cada Cidade estabelece para si os critérios da cidadania e da participação. Com efeito, Aristóteles argumentara no livro II, o critério da cidadania não se define pelo *nascimento*, seja pela família ou pela terra em que se nasce, não se define, em suma, pela natureza: define-se por instituição política, ou seja, pelo direito de participar do governo da Cidade. “Portanto, o que constitui propriamente o cidadão, sua qualidade verdadeiramente característica, é o direito de votar nas assembleias e de participar no exercício do poder público de sua pátria.”¹²

Há tantas espécies de cidadão quantas são as espécies de Cidade, já que é o poder da Cidade que determina o critério da cidadania. A Cidade, não a natureza, determina os critérios da cidadania, mas uma Cidade só será justa ou injusta de acordo com a finalidade natural. Os aspectos convencional e natural da justiça devem se combinar de tal maneira que na Cidade justa tanto as instituições sejam organizadas de

10 ARISTÓTELES. *A política*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília, Editora da UNB, 1985. Livro III, capítulo 4, 1279 a Página 90.

11 A política e a ética são artes práticas que têm a mesma causa final ou finalidade: a felicidade humana.

12 ARISTÓTELES. *A política*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília, Editora da UNB, 1985. Livro III, Cap. 1. Livro II. Pág. 78. 1275 b.

maneira a determinar os cidadãos à realização ética da vida racional e feliz como, reciprocamente, os cidadãos virtuosos governem as instituições públicas de acordo com os princípios éticos da prudência e da justiça. A Cidade, assim como os indivíduos, também é pensada na ordem teleológica da natureza e, portanto, tem uma finalidade natural suprema que é também a felicidade.

No livro VII, Aristóteles afirma que a felicidade da Cidade é proporcional à virtudes dos cidadãos, ou seja, quanto mais cidadãos realizam as virtudes na prática, sobretudo as virtudes da coragem, da justiça e da prudência, tanto mais feliz é a Cidade.

Consideremos, pois, como certo que a cada um cabe uma felicidade proporcional à virtude [*arete*] e à prudência [*phronesis*] que tiver, e na medida em que age conformemente a elas. Exemplo disto é Deus, que é feliz não por algum bem exterior, mas por si mesmo e por seus atributos especiais. A felicidade é muito diferente da boa fortuna. Vêm-nos da fortuna os bens exteriores, mas ninguém é justo ou prudente graças a ela, nem por seu meio. Dos mesmos princípios depende a felicidade do Estado [*polis*]. É impossível que um Estado seja feliz se a honestidade for dele banida. Não há nada de bom a esperar dele, nem tampouco de um particular, sem a virtude e a prudência; a coragem, a justiça e a prudência têm no Estado o mesmo caráter e a mesma influência que nos particulares; são exatamente os mesmos que merecem de nós a reputação de corajosos, justos [*dyke*] e prudentes [*phronesis*].¹³

Voltemos agora ao livro III para interrogar de que maneira Aristóteles distingue as diferentes espécies de Cidade. Aristóteles distingue três espécies justas e três espécies injustas de Cidade a Monarquia, a Aristocracia e o Regime Popular¹⁴; a Tirania, a Oligarquia e a Democracia. Nas espécies de Cidade justas, a relação dos cidadãos com o bem público é relação de *igualdade* sob a forma

13 ARISTÓTELES. *Idem*. Livro VII, capítulo 1, 1323 b. Página 220. No entanto, aqui preferimos adotar a tradução da edição da Martins Fontes, pois está mais próxima da versão grega, embora a organização dos capítulos da edição da Martins Fontes torne o livro quase inutilizável para fins de pesquisa acadêmica. ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998 Livro II, Capítulo V. Da felicidade do Estado. Páginas 57 e 58.

14 Regime popular, isto é, *politéia* [*politheia*].

da *isonomia*, ou seja, igualdade perante as leis. Neste sentido, na Monarquia, na Aristocracia e no Regime Popular, que são espécies justas, há *isonomia*, já que o rei e os nobres governam tendo como finalidade o bem público e, portanto, governam de acordo com as leis instituídas. Na Tirania e na Oligarquia, ao contrário, a injustiça ocorre por violação da igualdade natural, já que os tiranos e os oligarcas, pondo-se acima das leis instituídas, dirigem a Cidade de acordo com seu interesse privado, não de acordo com o bem comum.

Para Aristóteles, a Democracia é um regime injusto, isto é, nesta forma de Cidade não se governa para o bem público, mas para o bem privado dos pobres. Ela é semelhante à Oligarquia, em que se governa para o bem privado dos ricos. Em ambas, a finalidade do governo não é pública, mas privada. Nos regimes justos, ao contrário, governa-se para o bem público e há realização da justiça. Na Aristocracia, apenas os nobres governam para o bem público. No Regime Popular [*politeia*], todos, sejam ricos ou pobres, governam para o bem público¹⁵.

Há três espécies boas de Cidade, mas pode-se perguntar ainda se para Aristóteles há entre as espécies uma que seja não apenas boa, mas ótima, isto é, se há uma espécie de constituição [*politheia*] que possa ser descrita e prescrita como o melhor regime. Wolff e Bobbio concordem em afirmar que para Aristóteles o melhor regime é o Regime Popular [*politheia*] ou constituição popular, mas encontramos divergência entre os comentadores quanto aos critérios que Aristóteles teria estabelecido para descrever e prescrever a República como o melhor regime.

No interior da análise do livro III, Wolff afirma que não faz sentido perguntar se a República é mais justa do que a monarquia e a aristocracia, já que em todas elas a Cidade é governada para o bem

15 Por que Aristóteles não inverteu os termos e utilizou o nome da democracia para o regime popular? Acompanhem as repostas de Nicole Loreaux e Francis Wolff: a palavra democracia tinha um sentido pejorativo nos meios aristocráticos atenienses e não soava bem para as famílias tradicionais. Aristóteles utiliza o vocábulo para designar um regime injusto, mas habilmente chama o regime justo de república [*politeia*], isto é, o nome idêntico ao gênero de todos os regimes, repúblicas ou constituições. Esta identidade pode significar o seguinte: o regime popular é a espécie idêntica ao gênero, trata-se daquela espécie que participa mais do gênero, que menos se distancia do gênero.

comum e a justiça se realiza. O critério de distinção não se encontra na justiça distributiva, mas na justiça participativa, já que o *bem comum* é um bem divisível entre as classes, mas um bem indivisível de que podem participar. A qualidade do *bem comum* e a quantidade de cidadãos que dele participam são os critérios de distinção, pois é preciso interrogar se há uma forma de Cidade cujo bem comum seja a felicidade e de que a maior parte dos cidadãos possa participar.

(...) na comunidade política, a finalidade é *bem viver*; é por conseguinte conforme a esta finalidade que se preocupa em saber se aqueles que dispõem da autoridade são os que dispõem de uma virtude própria para a vida em comum e não daqueles que dispõem de algum bem (riqueza, liberdade) não tendo nenhuma relação com o interesse geral. E é precisamente esta preocupação que anima todos os regimes, pelo menos os regimes “normais” (e não os “pervertidos”, nos quais se exerce uma autoridade não política).¹⁶

A virtude própria para a vida comum é a amizade, como estabeleceu Aristóteles no livro IX da *Ética a Nicômaco* e precisamente por isso o Regime Popular [*politheia*] é o melhor regime, já que sua justiça participativa faz com que os cidadãos de todas as classes sociais participem de um *bem comum* que determina a sua cidadania não principalmente pelo critério da riqueza ou da liberdade, mas, sobretudo, pelo critério da disposição para a vida em comum, isto é, do desenvolvimento da disposição [*hexis*] que define a virtude da amizade.

Para Bobbio a prescrição do Regime Popular ou *politheia* como melhor regime ocorre não apenas pela justiça participativa, mas também pela justiça distributiva, não no livro III, mas no livro VIII. Aristóteles pensa, como Platão, que a justiça na Cidade realiza-se pela concórdia entre as classes sociais e pela amizade entre os cidadãos, ao passo que a injustiça se realiza pela discórdia, pelos conflitos entre as classes e as inimizades entre os cidadãos. Mas Aristóteles não aceita a divisão das classes sociais entre sábios, guardiões e comerciantes, como na *República* de Platão, pois pensa a divisão entre as classes

16 WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. Tradução de Thereza Cristina Ferreira Strummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo, Discurso Editorial, Página 128.

segundo os critérios da justiça distributiva: há os ricos, os pobres e as classes médias ou que funcionam como o meio termo entre os ricos e pobres.

A partir de uma interpretação do início do capítulo IX do livro VIII, em que Aristóteles enuncia a questão da busca pela melhor constituição e recusa a solução da constituição ideal de Platão, bem como relembra, com uma referência expressa à sua *Ética a Nicômaco*, que a vida feliz se realiza pela obtenção das virtudes como meio termo entre excessos e faltas, Bobbio¹⁷ interroga de que Aristóteles procura o termo médio entre as classes, tendo em vista a felicidade da Cidade e dos cidadãos, também na justiça distributiva. Leiamos o trecho de Aristóteles:

Existem em todas as cidades três classes de cidadãos: os muito ricos, os muito pobres e em terceiro lugar os que ficam no meio destes extremos. Como é geralmente aceito que aquilo que é moderado e está no meio é melhor, é sem dúvida melhor desfrutar moderadamente de todos os bens proporcionados pela fortuna, pois nessa condição de vida é mais fácil obedecer à razão, enquanto as pessoas excessivamente belas, fortes, nobres, ricas ou, ao contrário, pobres, fracas, humildes, dificilmente se submetem à razão; de fato, os primeiros tendem para a insolência e para a prática de atos de extrema perversidade e os últimos se tornam maus e inclinados à prática de perversidades mesquinhas, impelidos para tais ofensas pela insolência e pela maldade (...)

Mas certamente o ideal para uma cidade é ser composta na medida do possível de pessoas iguais e identificadas entre si e isto acontece principalmente na classe média; (...) Esta também é a classe mais segura na cidade, pois os cidadãos que a compõem não cobiçam os bens dos outros, como fazem os pobres, e não são, como os ricos, objeto da cobiça dos pobres. (...) É igualmente claro que a comunidade política administrada pela classe média é a melhor, e que é possível governar bem as cidades nas quais a classe média é mais numerosa e de preferência mais forte que as outras duas classes juntas, ou se assim não for, mais forte do que qualquer delas isoladamente, pois ela pode fazer pender a balança a favor da classe à qual vier a juntar-se impedindo, assim, a preponderância de um dos extremos contrários.¹⁸

17 BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo na história do pensamento político*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília, Editora da UNB, 1980. Página 54.

18 ARISTÓTELES. *A política*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama

Trata-se do ideal ético do meio termo, conhecido pelos cidadãos que praticam prudência [*phronesis*]. Pela prudência, na teoria das virtudes da *Ética a Nicômaco*, torna-se a prática ética e política também um conhecimento dianóico que permite conhecer o meio termo entre todas as paixões da alma e, na política, entre as classes de cidadãos. Com a tese de que em toda Cidade as classes sociais se dividem pelo excesso ou falta de riquezas, bem como pela classe que é o meio termo entre o excesso e a falta, a teoria da justiça distributiva e conjuga-se com a teoria da justiça participativa, para definir a prescrição do melhor regime na política. Do ponto de vista de ambas as justiças, tal como definidas por Aristóteles, com efeito, o regime popular é o mais justo. O regime popular [*politheia*] é a espécie de constituição que melhor permite à Cidade realizar a sua felicidade, na medida em que as classes médias se estabelecem como o meio termo entre os excessos dos ricos e as faltas dos pobres.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília, Editora da UNB, 1985

PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Diálogos de Platão. Estrutura e método dialético*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo, Edições Loyola, 2002.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. Tradução de Thereza Cristina Ferreira Strummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo, Discurso Editorial.

BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo na história do pensamento político*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília, Editora da UNB, 1980.

Kury. Brasília, Editora da UNB, 1985. Livro VIII, capítulo 9, 1295 b e 1296 a. Páginas 143 e 144.

O PROBLEMA DA POTÊNCIA ÉTICA E POLÍTICA EM BENEDICTUS DE SPINOZA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES*

RESUMO

Este artigo tem como objetivo expor a teoria da potência (*potentia*) do filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677). A partir das obras *Ética*, *Tratado Político* e *Tratado Teológico-Político*, mostraremos o percurso teórico do conceito de potência, fundamental para a ética e a política de Spinoza. Portanto, apresentaremos a questão dos afetos, o esforço (*conatus*) do homem ou a sua potência ética presentes nas partes III e IV da *Ética*. Por fim, mostraremos a potência política em Spinoza ao discutir sobre o Direito Natural, a potência da multidão e a democracia nos seus tratados políticos.

Palavras-Chave: Spinoza; Potência; Ética; Política.

THE PROBLEM OF ETHICS AND POLITICAL POWER IN BENEDICTUS DE SPINOZA

ABSTRACT

This article aims to expose the theory of the power (*potentia*) of the

* Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Bolsista da CAPES. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política. Pesquisa a questão da Potência e da Liberdade na Filosofia de Spinoza. Membro do Grupo de Estudo GT Benedictus de Spinoza (UECE). E-mail: wagnercarlos92@gmail.com.