

PUBLICAÇÃO

99

ISSN: 0101-9562
ISSN ELETRÔNICO: 2177-7055

SEQÜÊNCIA

Publicação do
Programa de Pós-Graduação
em Direito da UFSC

VOLUME 46 ■ ANO 2025

**Estudos
jurídicos
e políticos**



SEQÜÊNCIA – ESTUDOS JURÍDICOS E POLÍTICOS é uma publicação temática e de periodicidade quadrienal, editada pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.

SEQÜÊNCIA – ESTUDOS JURÍDICOS E POLÍTICOS is a thematic publication, printed every four months, edited by the Program in law of the Federal University of Santa Catarina – UFSC.

Versão eletrônica: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia>

Editora-Chefe: Norma Sueli Padilha

Editor Associado: José Sérgio da Silva Cristóvam

Editores Adjuntos: Priscilla Camargo Santos, Thanderson Pereira de Sousa

A publicação é indexada nas seguintes bases de dados e diretórios/

The Publication is indexed in the following databases and directories:

Base OJS

OJS

Base PKP

PKP

CCN (Catálogo Coletivo Nacional)

Portal de Periódicos UFSC

Dialnet

Portal do SEER

DOAJ (Directory of Open Access Journals)

ProQuest

EBSCOhost

SciELO

Genamics Journalseek

Scopus/Elsevier

Google Scholar

Sherpa/Romeo

ICAP (Indexação Compartilhada de Artigos de Periódicos)

Sumarios.org

Latindex

ULRICH'S

LivRe!

vLex

ÖAW

Ficha catalográfica

Seqüência: Estudos jurídicos e políticos. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Direito. n.1 (janeiro 1980)-.
Florianópolis: Fundação José Boiteux. 1980-.

Publicação contínua

Resumo em português e inglês

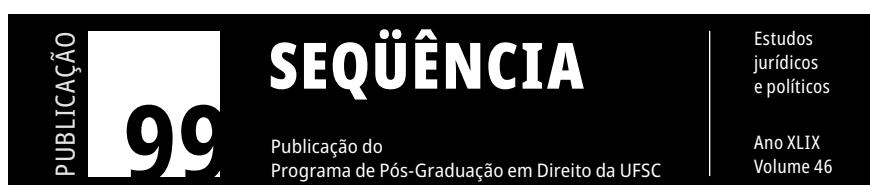
Versão impressa ISSN 0101-9562

Versão on-line ISSN 2177-7055

1. Ciência jurídica. 2. Teoria política. 3. Filosofia do direito. 4. Periódicos. I. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-graduação em Direito

CDU 34(05)

Catalogação na fonte por: João Oscar do Espírito Santo CRB 14/849



Justiça e liberdade na Antiguidade Clássica: ensaio sobre Platão e Aristóteles

*Justice and freedom in classical antiquity:
essay about Plato and Aristotle*

Flávio Pansieri¹

Rene Sampar²

¹Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, Brasil.

²Academia Brasileira de Direito Constitucional, Curitiba, Brasil.

ABSTRACT: This article aims to analyze some political themes worked on by Plato and Aristotle, thinkers from classical antiquity who established true references for the study of political philosophy. Through a methodology that brings together the bibliographic review of his works and some of his commentators, the purpose of this work is to review his writings in order to make clear what his contributions were. Indeed, the problem that this work aims to address is how to understand Plato and Aristotle in their best light and the hypothesis is that Platonism and Aristotelianism have not been overcome and deserve attention due to their importance for the history of philosophy itself. Therefore, this study is strategically divided into two distinct sections. A first aimed at Plato and a second aimed at Aristotle.

KEYWORDS: Plato; Aristotle; political philosophy; democracy.

RESUMO: Este texto tem por objetivo analisar alguns temas políticos explorados por Platão e Aristóteles, destacados filósofos da antiguidade que assentaram marcos fundamentais para o campo da *filosofia política*. Em termos metodológicos, inclui a revisão das obras desses filósofos e a análise dos comentários de estudiosos, a finalidade deste trabalho é revisar seus escritos no sentido de tornar claro quais foram as suas contribuições. Com efeito, o problema que este trabalho visa enfrentar é como compreender Platão e Aristóteles sob a sua melhor luz e a hipótese é de que o platonismo e o aristotelismo não foram superados e merecem atenção em



Direito autoral e licença de uso: Este artigo está sob uma Licença Creative Commons. Com essa licença, você pode compartilhar, adaptar, para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra e forneça um link para a licença, e indicar se foram feitas alterações.

virtude da sua importância para a própria história da filosofia. Assim, este estudo é estrategicamente dividido em duas seções distintas. Uma primeira destinada a Platão e uma segunda destinada a Aristóteles.

PALAVRAS-CHAVE: Platão; Aristóteles; filosofia política; democracia.

1. INTRODUÇÃO

Por mais eloquente que seja a célebre afirmação de Whitehead Alfred North de que praticamente toda filosófica europeia nada mais seria do que uma série de notas de rodapé para Platão, subiste em seu pensamento, hoje difuso entre muitos escritores, a consciência de que a filosofia ocidental tem em Platão o seu firmamento. Explorar parte do seu legado, bem como do seu mais proeminente sucessor, o polímata Aristóteles, o Estagirita, é o mote deste estudo.

O objetivo da pesquisa, sendo assim, é examinar alguns temas políticos explorados por Platão e Aristóteles, destacados filósofos da antiguidade que assentaram marcos fundamentais para o campo da filosofia política. Cada qual a sua forma, a influência destes titãs do pensamento foi decisiva para o pensamento ocidental, tendo influenciado da cristandade (Agostinho de Hipona e São Tomás de Aquino) à grande parte da filosofia política e teoria do Estado. Em termos metodológicos, a finalidade deste trabalho é revisar seus escritos no sentido de tornar claro quais foram as suas contribuições, tendo-se incluído a revisão de obras pertinentes ao tema dos próprios filósofos e ainda análise de seus estudiosos e comentadores.

Sem desconsiderar a incomensurabilidade de cada reflexão filosófica, escolheu-se abordar a filosofia política e, em especial, aquilo que se denomina Teoria da Justiça enquanto a preocupação acerca da liberdade e das formas de governo. Para mais, adianta-se que são conhecidas as suas críticas à democracia, e que estas, por evidente, precisam ser analisadas m seu próprio contexto, sob pena de incoerências e anacronismo. À vista disso, o problema que este trabalho visa

enfrentar é como compreender, do ponto de vista político, Platão e Aristóteles sob a sua melhor luz.

Nesse mesmo sentido, quando pensamos que os filósofos antigos não perdem a sua atualidade em razão do fato de que as obras clássicas não se superam da mesma forma como nas ciências naturais, importa ir além e compreender que conhecer o pensamento de Platão e Aristóteles é, inicialmente, estruturante. Em outras palavras significa reconhecer que as suas reflexões são a condição de possibilidade de discussões contemporâneas. A hipótese deste trabalho é de que o platonismo e o aristotelismo não foram superados e merecem atenção em virtude da sua importância para a própria história da filosofia.

Assim, este estudo é estrategicamente dividido em duas seções distintas. A primeira seção aborda Platão, focalizando na compreensão da sua concepção de justiça a partir do arquétipo da utopia conhecida como Kallipolis. Nessa visão, o modelo de governo ideal é a aristocracia, onde o governante é o filósofo, aquele que dedicou mais tempo à educação. Por outro lado, a segunda parte se dedica a explorar Aristóteles, com ênfase em suas teorias sobre governança e na dinâmica social que ele considerava propícia para a conquista da liberdade.

2. DESENVOLVIMENTO

2.1. O pensamento político de Platão

As premissas filosóficas do pensamento de Platão apresentam conexão com sua própria trajetória pessoal. As nuances de seu pensamento têm relação com um momento histórico específico: (i) o declínio da democrática na polis; (ii) o apogeu de Esparta e (iii) a morte de Sócrates, seu mestre.

Como nos aponta Hannah Arendt (1993, p. 91), a condenação de Sócrates pelos cidadãos de Atenas produziu grande efeito em Platão. A incapacidade do mestre em persuadir os juízes de sua

inocência e evitar as condenações que lhe foram impostas levou o discípulo a questionar o método socrático (a maiêutica) e até mesmo a própria estrutura política. Como resultado, ele rejeitou o governo democrático em favor da aristocracia do pensamento, na qual a esfera pública se torna um modelo ideal, cujo principal arquiteto é o Rei-Filósofo.

Para mais, Bertrand Russell nos esclarece outra contingência que influenciou o pensamento de Platão: o apogeu de Esparta. Em História da Filosofia Ocidental, expõe que “Esparta teve um duplo impacto sobre o pensamento grego, dado, de um lado, por meio da realidade e, do outro, por meio do mito no sentido de que enquanto a realidade permitiu os espartanos derrotam Atenas na guerra; o mito influenciou a teoria política de Platão” (Russerl, 2015, p. 174).

Diante desse contexto, importa registrar que Platão veio ao mundo em uma família aristocrática e viveu durante o período da Guerra do Peloponeso, cujo fim marcou o declínio de Atenas, que posteriormente foi invadida pelo Império Macedônico. Por ter nascido durante o declínio da cidade-Estado e devido à sua origem nobre, ele não via na democracia uma forma de governo que promovesse a justiça¹. Em *A República*, estabelece os princípios fundamentais de sua utopia aristocrática, a Kallipolis, que, por sua vez, seria baseada em uma estrutura civil ideal que buscassem promover o desenvolvimento social-pessoal em busca da justiça e da liberdade.

A construção da cidade ideal em Platão implica na definição de um paradigma a ser alcançado. Tal fato ocorre devido a sua filosofia se mover entre o mundo sensível e o mundo inteligível, influenciada pela herança pitagórica. Semelhante aos sofistas, ele parte do domínio

¹ Ernst-Wolfgang Böckenförde (2012, p. 97) descreve a situação de Atenas durante a época de Platão da seguinte forma: A cidade-Estado de Atenas estava gradualmente perdendo sua posição de liderança para Esparta devido à Guerra do Peloponeso. Além disso, havia uma falta de coesão política interna, com intensas rivalidades entre facções políticas e uma crescente fragilização da democracia.

da imprecisão empírica, mas progride em direção ao conhecimento conceitual e intelectual em busca do que é eterno (conceitos absolutos). Nesse esforço, desenvolve a célebre teoria das ideias e a sobreposição do mundo inteligível sobre o mundo material sensível.

Nesse mesmo sentido, a alegoria da Caverna² indica que a forma de governo ideal para Platão seria a aristocracia, por sua vez fundada no conhecimento das coisas. Esta pode ser compreendida em três momentos fundamentais:

Este mito é construído a partir de três momentos fundamentais: o primeiro consiste em se libertar dos grilhões que aprisionam o indivíduo no mundo sensível, cujas imagens refletidas pela fogueira e captadas pelos seus sentidos são sua única fonte de conhecimento. No afã de se encontrar elementos para além de sua imagem simplificada, a liberdade proporciona o conhecimento das coisas como realmente são, isto é, para além das projeções da fogueira e opiniões desprovidas de científicidade. O segundo momento é da saída da caverna. Ao conseguir deixar seus limites, o limite do cognoscível, o indivíduo ascende rumo à contemplação das essências de todas as coisas. O terceiro momento é o do retorno à caverna. Este homem que contemplou as verdades é o filósofo, que é lançado em descrédito por expor tudo aquilo que contemplou.

A parábola encontra seu sentido na filosofia platônica por indicar que apenas os que contemplaram a essência das coisas seriam legitimados para dar sentido a política ao governar a *Kallipolis* Pansieri, 2018, p. 16).

² O conceito fundamental da teoria das ideias de Platão é mais claramente exemplificado pelo famoso Mito ou Alegoria da Caverna. A busca pela essência invariável das coisas é realizada através da razão, um processo adquirido de forma gradual. Neste mito, que é encontrado no livro VII de *A República* (2012, p. 315-320), Platão retrata o mundo perceptível como sombras projetadas em uma parede dentro de uma caverna. Somente através do uso da razão é que se pode alcançar o conhecimento da verdade que reside fora da caverna. Aqueles que escapam da caverna representam os filósofos, os pensadores racionais, aqueles capacitados para governar a cidade-Estado (*polis*).

Veja-se, portanto, que o comando da polis ficaria a cargo do filósofo enquanto erudito e único capaz de realizar a justiça³. Nesse sentido, sua filosofia política tem como fundamento principal a realização de sua visão de justiça e, para tanto, elabora um percurso lógico que serve de estrutura para o sistema político, com o objetivo de formar cidadãos virtuosos e construir uma cidade justa que promova a liberdade em contraposição à servidão.

2.1.1. Sobre a concepção de justiça

No primeiro livro de *A República*, Platão coloca Sócrates como um personagem que desafia o próprio conceito de justiça, dialogando com outros três indivíduos. O primeiro (Céfalo) argumenta que a justiça envolve dizer a verdade e devolver o que foi tomado de outrem. Sendo comerciante, tem uma forte conexão com a ideia de troca e restituição. O segundo (Polemarco) entende a justiça como a atribuição a cada um do que lhe é devido. Por sua vez, também um comerciante, baseia sua concepção de justiça em sua atividade profissional. Por fim, o terceiro (Trasímaco) busca demonstrar sua perspicácia diante de Sócrates, afirmando que a justiça é uma forma de coerção mascarada, exercida pelos governantes em benefício de seus interesses particulares.

Assim sendo, o que essas três perspectivas têm em comum é que todas elas vinculavam a justiça às experiências individuais de seus interlocutores. No entanto, Platão introduz um contraponto ao

³ No diálogo entre Sócrates e Glauco, que ocorre no Livro V de *A República*, Sócrates argumenta que uma simples mudança pode reformar as estruturas dos Estados: transferir o controle do governo para os filósofos. Ele sustenta que, a menos que os filósofos se tornem os governantes das cidades ou os atuais governantes se tornem filósofos verdadeiros e capacitados, permitindo a fusão do poder político com a filosofia, e a menos que as várias naturezas que atualmente seguem apenas um desses caminhos sejam forçadas a integrar ambos, não haverá alívio para os males das cidades, nem, na opinião de Sócrates, para a humanidade como um todo. Ele acredita que, até que essa fusão seja realizada, a cidade ideal que eles descreveram não verá a luz do dia.

enfatizar a busca pelo mundo das ideias eternas e, com efeito, antecipa que nenhum dos três personagens estaria adequado para liderar a cidade, uma vez que não demonstram a capacidade de transcender suas realidades cotidianas em busca do bem comum. Na narrativa, Sócrates discorda de todas essas compreensões de justiça, em especial: (i) por se basearem em disposições individuais; (ii) e, porque situam o ideal de justiça em um plano teleológico.

Para demonstrar sua oposição, Sócrates⁴ argumenta que não há problema em parecer justo, mesmo sendo injusto. Ele ilustra esse ponto com o mito do anel de Giges⁵, no qual um pastor, ao adquirir a capacidade de se tornar invisível, altera radicalmente sua natureza e concepção de justiça (Platão, 2012, p. 54-57). Nesse contexto, questiona se a justiça é uma virtude que as pessoas buscam intrinsecamente ou se agem justamente apenas por medo de punições. Com isso, pretende destacar a fragilidade das opiniões que não conseguem formular um conceito abstrato de justiça que seja aplicável a toda a sociedade.

No pensamento de Platão, a justiça ocupa um lugar central, abrangendo tanto a organização da cidade (*polis*) como o próprio indivíduo. Nessa condição, não tem origem nas relações sociais, mas,

⁴ Sócrates não deixou nenhum registro escrito de suas próprias ideias e filosofia. Em vez disso, seu discípulo mais famoso, Platão, o retratou em meio a diálogos filosóficos para transmitir as ideias socráticas. Por essa razão, em artigos e textos que se referem ao pensamento de Sócrates, é comum mencionar seu nome, mesmo quando se está discutindo as ideias que foram preservadas através dos diálogos escritos por Platão. Essa é uma maneira de distinguir a filosofia de Sócrates daquela de seu discípulo, que desempenhou um papel fundamental na preservação e disseminação do pensamento socrático.

⁵ Este mito é narrado por Platão no Livro II de A República. Giges é um pastor de ovelhas que descobre um anel mágico que o torna invisível. Com esse poder em suas mãos, Giges deixa de agir de maneira honesta e se torna um criminoso, chegando ao ponto de assassinar o rei. O cerne da questão subjacente à lenda é uma provocação feita por Sócrates aos seus opositores: é mais benéfico ser justo de fato, ou apenas parecer ser justo? Essa provocação levanta questões fundamentais sobre ética e moral, explorando se as pessoas agem corretamente porque é o certo a fazer ou apenas para evitar as consequências negativas.

sim, na justiça pessoal. Para ele, a ideia de justiça começa primeiro no indivíduo, a partir do equilíbrio harmônico de três forças no interior de cada pessoa, para depois se refletir na esfera social em que o indivíduo está inserido.

Essas três forças da alma humana são: a razão (enquanto sabedoria e a autoridade), a coragem (como bravura e a vigilância) e o desejo sensível (enquanto moderação e preocupação com as necessidades materiais básicas). Tais forças estão intrinsecamente ligadas à divisão social estabelecida por Platão para a sua cidade ideal. Para ele, a justiça envolve a harmonia e o equilíbrio desta tríade tanto no indivíduo quanto na organização social, promovendo a ordem e a virtude em ambas as esferas⁶.

Mais adiante, acrescenta que essa divisão da sociedade se baseia em três classes distintas: (i) a classe dos comerciantes e agricultores, (ii) a classe dos guerreiros e (iii) a classe dos magistrados, que são os filósofos governantes. Cada qual teria as suas funções específicas e contribuiria para o funcionamento harmonioso da cidade ideal.

Em relação a essa estrutura de justiça platônica, Tércio Sampaio Ferraz Jr. (2002, p. 80) destaca que, no contexto da cultura grega, a liberdade não estava vinculada a escolhas, mas sim a desejos realizáveis; querer algo impossível era sinonímia de falta de liberdade, pois o ato de querer implica a capacidade de realização. Não obstante, existe uma clara interconexão entre a liberdade e a necessidade. Assim, na escola de pensamento grega, pelo menos à época de Platão, não havia espaço para desejar algo impossível. Como exemplo, sabemos que a *ágora*, verdadeiro espaço da liberdade, era acessível apenas àqueles isento das responsabilidades do trabalho (à cargo de mulheres, crianças, idosos e escravos), sendo insuficiente o simples anseio em integrar este espaço.

⁶ Conforme se tornará mais evidente posteriormente, a concepção de justiça em Platão está relacionada ao princípio de cada indivíduo viver de acordo com o seu estamento social, o qual é determinado pelo tempo de estudos e preparação de cada um.

Na obra de Platão, é notável como as questões mais fundamentais para a política têm sua origem no indivíduo. Conceitos como liberdade e justiça emergem da interioridade de cada pessoa e se manifestam no âmbito social. Esses conceitos foram posteriormente apropriados pelos filósofos políticos da era moderna, assumindo conotações essencialmente públicas e jurídicas, como direitos constitucionais dos cidadãos. Conforme expresso por Durant (2000, p. 46), em Platão, o comportamento individual tem um impacto direto na esfera pública, uma vez que o Estado é moldado pelo caráter e pela conduta dos cidadãos.

Por qual razão? O pensamento de Platão se concentra na instituição de um sistema estrutural complexo na cidade-Estado (*polis*), que é construído sobre o alicerce da educação igualitária. Inspirado em Sócrates, considera a instrução gradual e contínua dos indivíduos o elemento-chave que permitiria a superação das paixões descontroladas e dos vícios de todas as formas. A sua hipótese é que, uma vez que cada cidadão fosse educado e desempenhasse seu papel ou função na sociedade, isso estabeleceria o governo ideal, ou seja, uma república (*politeia*) baseada no mérito, no conhecimento e na sabedoria, que seria uma forma aristocrática de governo. Essa visão reflete a crença de Platão na importância da educação e na influência que ela exerce sobre a qualidade da governança em uma sociedade⁷.

Em termos mais diretos, a liberdade política floresce quando os cidadãos desempenham uma função que corresponde à sua classe social com base em suas habilidades naturais, sem interferir no domínio reservado aos outros. Isso significa que a liberdade política seria alcançada quando cada cidadão ocupe a posição na sociedade que lhe é mais adequada de acordo com suas habilidades e talentos, não pre-

⁷ Will Durant nomeia como aristocracia democrática (2000, p. 55) a forma de governo criada por Platão e enfatiza que ela não é baseada em hereditariedade. No entanto, é importante notar que o próprio Platão tinha uma visão negativa da democracia em sua filosofia, e, portanto, não se utilizaria a expressão cunhada por Durant para se referir a essa forma de governo platônica.

judicando ou invadindo as esferas de atuação dos outros cidadãos. Tal abordagem está alinhada com a visão de Platão de uma sociedade bem ordenada no qual cada indivíduo contribui de maneira harmoniosa e justa para o bem comum.

2.1.2. Sobre a fundação da *Callipolis*

O surgimento da *polis* está intrinsecamente ligado aos indivíduos. Tanto para Platão quanto para Aristóteles, o princípio subjacente à formação da *polis* é a satisfação das necessidades pessoais e individuais. Böckenförde (2012, p. 113) destaca que essa ideia de satisfazer necessidades não se limita apenas a carências materiais imediatas como, por exemplo, a busca por comida ou por segurança pessoal. Embora sejam necessidades essenciais, não são as únicas. Tal conceito abrange um espectro mais amplo, que inclui o desenvolvimento ético, moral, intelectual e cultural. Para ilustrar isto, Platão conduz um diálogo entre Sócrates e Glauco, no qual ele delineia três diferentes tipos de cidades com base na especialização e subsequente divisão do trabalho: (i) mínima, (ii) opulenta e (iii) ideal.

(i) A cidade mínima é concebida para atender às necessidades básicas de sua população, composta apenas por agricultores, artesãos e comerciantes. Nela, a justiça reside na interação comercial entre essas ocupações. No entanto, à medida que as dificuldades relacionadas à mera sobrevivência são superadas, o desejo gerado pelas trocas comerciais leva as pessoas a ansiarem por excessos. Isto culmina no desenvolvimento da cidade de luxo.

(ii) Platão descreve a segunda cidade, a opulenta, como uma sociedade que existe para atender aos desejos luxuosos de seus cidadãos. Para atingir tal status, a cidade precisa expandir seu território por meio da conquista de novas terras e da subjugação de outros povos. Além disso, uma cidade com grande poder econômico deve ser capaz de se defender contra ameaças externas. É nesse contexto que surge a figura do soldado, cuja presença se torna essencial para garantir a segurança da cidade. Isso se deve, em parte, ao fato de a cidade opulenta estar

repleta de anseios, que move o ego de cada um, mas também por seu olhar de que os indivíduos não são naturalmente benevolentes. Portanto, o soldado desempenha um papel fundamental no sistema, atuando como guardião do regime político, regulador do comportamento de seus membros e defensor da cidade contra ameaças externas.

Dada a importância dessa função, Platão argumenta que os soldados devem ser educados de maneira virtuosa, com base em aulas de música para o aprimoramento da alma e ginástica para o fortalecimento do corpo. À esta altura, dada a grandeza potencial deste agrupamento humano, Platão já sinaliza para a necessidade de um grupo de sábios com autoridade de governo. A figura mais adequada para ocupar essa posição de liderança, como sabemos, é o filósofo, aquele que cultiva o amor pelo saber.

(iii) Por fim, Platão descreve a cidade ideal por meio da divisão dos cidadãos em três classes distintas. A primeira classe é composta pelos comerciantes, que possuem propriedades e cuja virtude é a temperança, adquirida por meio de suas atividades comerciais. A segunda é formada pelos soldados, cuja virtudes são a coragem e a prudência. As suas características são: (i) não podem ter propriedades, mas recebem da *polis* o necessário para sua subsistência; (ii) não devem ter famílias, a fim de dedicar toda a sua atenção às questões públicas. Caso tenham filhos, estes seriam criados pela *polis* para se tornarem futuros soldados. A terceira e última classe é a dos magistrados, cuja virtude cívica é a sabedoria. Tais indivíduos não gastaram seu tempo acumulando riquezas como os comerciantes, nem se esforçaram para se tornarem heróis como os guerreiros, mas dedicaram-se aos estudos. Sua função é governar e promover a justiça, tanto por meio da qualidade das leis que criam quanto pelo controle que exercem sobre as outras classes, garantindo que as pessoas estejam aptas a desempenhar suas funções.

A admissão em cada uma dessas classes é determinada pelo processo educacional, cuja engenharia tem início desde a concepção, já que os enfermos não poderiam ter filhos. Como é notório, Platão concebe um modelo social eugênico que não se baseia na formação de famílias. Como Will Durant observa (2000, p. 55-56), o sistema idealizado por

Platão se assemelha a um processo de seleção educacional para cargos específicos, no qual não existem diferenças de castas, influências, tradições ou restrições financeiras. Todos os indivíduos recebem tratamento igualitário, independentemente de sua origem ou história pessoal. Nesse sentido, para moldar os futuros cidadãos de *Kallipolis*, o sistema educacional não se concentra apenas no desenvolvimento físico, como era o caso dos guerreiros em Esparta. Também visa cultivar a delicadeza, promovida pela harmonia proporcionada pela educação musical, bem como a visão estratégica adquirida por meio de jogos.

Todas as crianças, independentemente de sexo ou classe social, seriam educadas nesses conhecimentos até atingirem a idade de dez anos. O sistema de educação é dividido em fases de preparação e testes de nivelamento. No primeiro período, os menos destacados retornariam às suas famílias para aprender as profissões de seus pais, relacionadas a atividades econômicas e agrícolas. Os demais prosseguiriam em outra fase de formação, no qual seriam treinados em artes marciais e educados até completarem vinte anos de idade. Ao atingirem essa idade, seriam submetidos a uma nova avaliação. Os melhores passariam a aprender também sobre a administração da cidade, enquanto os reprovados desempenhariam o papel de guardiões auxiliares.

A próxima seleção ocorreria após trinta anos, com os reprovados ocupando cargos subalternos na administração pública, enquanto os selecionados estudariam estratégia militar e, principalmente, dialética. Após completarem trinta e cinco anos de idade, uma nova avaliação determinaria seus destinos: os menos destacados assumiriam cargos superiores na administração, enquanto os aprovados passariam para a última fase de formação, dedicada ao estudo da ética, física e política. Após cinquenta anos de estudos, os mais bem-sucedidos se tornariam magistrados (filósofos) e estariam aptos a governar a cidade⁸.

⁸ No período de Platão, os filósofos eram frequentemente vistos como inadequados para o mundo político, uma vez que eram buscadores de respostas para as grandes questões da

Platão ressalta enfaticamente que aqueles que não possuem a devida educação jamais serão capazes de governar a cidade satisfatoriamente (Platão, 2012, p. 322). Além disso, ele adverte que qualquer intercâmbio entre as classes resultaria em o maior dos prejuízos para a cidade e com razão se poderia classificar como o de maior dos danos (Platão, 2012, p. 188).

Portanto, como já mencionado, a concepção platônica de justiça no contexto político implica em equilibrar as classes, para que cada indivíduo exerça sua função visando excelência. Para Platão, a justiça não está em fazer todos os homens magistrados: está em cada um, em sua própria classe, buscar aprimorar-se ao máximo. Haveria felicidade individual, portanto, pois cada um desempenha as atividades que anela, e felicidade pública, pois cada um buscaria exercer a sua função própria, formando um mosaico de excelência e virtude. Com a alma dos homens em equilíbrio, a cidade estaria bem-organizada, e os indivíduos seriam livres, tanto internamente como dentro de suas respectivas classes, sem serem escravos de si mesmos ou dos outros.

Assim, o conceito de justiça, de acordo com Jaeger (1995, p. 756), encontra suas raízes mais profundas na natureza da alma, e é nessa essência que o Platão identifica o que é justo. Essa é a base para alcançar o bem e construir uma sociedade livre e justa. Por outro lado, o mal é caracterizado por uma tríade de desarmonias: (i) a do homem consigo mesmo; (ii) entre os homens; (iii) entre o homem e a natureza.

humanidade, e a política, especialmente na democracia, era vista como repleta de opiniões e afastada da busca filosófica. Resolver questões mundanas era considerado ficar preso na “caverna” do senso comum. Portanto, a filosofia e a política eram frequentemente vistas como opostas e distantes. Platão resolve esse dilema ao posicionar o filósofo no comando da polis. O filósofo, na República ideal, transcenderá seu estado contemplativo ao mundo “real” da política, tornando-se um “demiurgo”. Ele deixará de ser apenas um contemplador e se tornará um criador, moldando o caráter humano tanto na esfera privada quanto no serviço público. O filósofo atuará como um grande artífice, estruturando a cidade de acordo com o modelo divino que reside dentro dele. Portanto, o filósofo, na visão de Werner Jaeger, se transformará em um modelador ativo da cidade, aplicando sua sabedoria e conhecimento filosófico para criar uma polis que reflita um ideal superior (Jaeger, 1995, p. 861).

Fica evidente, portanto, que, para Platão, justiça e liberdade são fundamentais na cidade ideal. Os indivíduos seriam educados para não se tornarem escravos de suas paixões e atuariam em um círculo de iguais em termos de formação e talento, o que permitiria a plenitude da liberdade.

Lançados os principais elementos de seu pensamento, resta a dúvida: qual a razão de a democracia não ser a forma de governo adequada para sustentar a liberdade?

2.1.3. Sobre as formas de governo em Platão

Conforme afirmado, Platão deixou de ser um arauto democrático após a morte de Sócrates. Para ele, há cinco formas de governo, mencionadas no capítulo VIII de *A República*. Sua disposição é descendente em relação à forma perfeita de governo para a cidade ideal. São elas: a aristocracia, a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania. À medida que a exposição progride, o autor descreve as causas que levam os governos mais elevados a se deteriorarem nas falhas dos governos inferiores. Ou seja, ele discute quais comportamentos e circunstâncias levam a aristocracia a se transformar em timocracia, a timocracia em oligarquia, e assim por diante, até chegar à democracia e, por fim, à tirania, a forma de governo mais prejudicial e com menos liberdade. Em outras palavras, não há uma transição suave de uma forma de governo para a outra, mas, pelo contrário, as deficiências de uma forma de governo agravam as deficiências da forma seguinte, criando uma tensão que se distancia cada vez mais da cidade ideal, a *Kallipolis*, representante da justiça e liberdade.

A forma de Estado na cidade ideal de Platão é peculiar, pois, embora hierarquicamente estruturada no que diz respeito ao governo, ela se configura como uma república dentro das classes, onde todos desfrutam de igualdade de participação. Não se trata de uma monarquia, uma vez que não há direitos hereditários para a transmissão de poder, mas sim um critério baseado no tempo e na educação. Quanto à forma de governo, não há dúvidas de que a aristocracia é o modelo

mais adequado para alcançar os propósitos defendidos por Platão. No entanto, tal aristocracia não é qualquer uma, mas aquela fundamentada no conhecimento, na filosofia e no tempo dedicado à reflexão

Por outro lado, o governo timocrático é caracterizado pela ambição e pela honra, comandado por guerreiros e soldados. Essa forma de governo é imperfeita para Platão, uma vez que lhe faltam dois elementos essenciais na formação dos guerreiros: filosofia e música, a única mistura que sustenta a virtude (Platão, 2012, p. 370). Isso significa que faltaria a sabedoria necessária para tomar decisões, uma vez que o conhecimento destinado aos guerreiros é mais voltado para a ginástica. Os filhos dos guerreiros que comandam a *polis*, seus sucessores naturais, não receberiam a formação adequada e gerariam descendentes que, gradualmente, se afastariam das artes mais elevadas. O resultado seria a falta de divisão na sociedade, conforme proposto por Platão, com a mistura de indivíduos entre as classes. Além disso, os soldados, que são mais orientados para a guerra do que para a paz, tornar-se-iam gananciosos por conquistas (Platão, 2012, p. 368). A sociedade originalmente baseada no compromisso com a honra e a espada se transformaria em uma oligarquia.

A oligarquia se baseia na divisão entre ricos e pobres, sustentada pela riqueza. A honra anteriormente buscada pela timocracia se perde, restando apenas a ganância. Segundo Platão, os inimigos dos avarentos não são conquistadores de outras partes do mundo, mas os pobres que cercam os muros de suas propriedades. Para se defenderem, os mais ricos formam guarda-costas e pequenos exércitos. Nesse cenário, Platão prevê a existência de dois Estados: o dos ricos e o dos pobres, que conspirariam constantemente uns contra os outros. A corrosão da cidadania, a pior das consequências que surgem da oligarquia e se perpetuam nas formas de governo subsequentes (democracia e tirania), ocorre quando o lucro se torna mais importante do que a política, permitindo que estrangeiros participem do Estado sem qualquer fundamento político, apenas para comprar e vender propriedades para os mais ricos. Isso representa a fórmula da cobiça pela riqueza e

negligência do restante (Platão, 2012, p. 393). De fato, esse é o fim da noção grega de cidadania ativa na vida política da *polis*.

A transição da oligarquia para a democracia ocorre quando os pobres vencem os ricos e assumem o controle do Estado. Com base em suas convicções, Platão não poderia deixar de ser pessimista em relação ao governo democrático. Seu olhar negativo sobre a democracia, embora amplamente celebrada em nossos tempos, é compreensível quando seu pensamento é visto na totalidade: a cidade perfeita é construída sobre a divisão de classes promovida e controlada pelo sistema educacional do Estado. Sua concepção de justiça e liberdade está intrinsecamente ligada a esse contexto em que cada cidadão pertence a um grupo específico. No entanto, para Platão, a liberdade na democracia não permite a construção de algo substancial para a sociedade, assemelhando-se à anarquia, *locus* no qual não há justiça.

Deste modo, a ausência de regras estabelecidas com base nas leis, na autoridade ou na tradição, e a prevalência da excessiva liberdade individual desprovida de sabedoria ou virtude, podem levar a uma situação em que a democracia se aproxima da tirania. Isso ocorre devido à tolerância excessiva e à falta de limites. Para Platão, cuja visão ideal está sempre centrada no equilíbrio e na moderação, muitos males podem ser atribuídos à falta de limites. Ele argumenta que, quando a sociedade não estabelece limites adequados à liberdade individual, tem-se como efeito variadas formas de problemas e conflitos que, em última instância, conduzem à tirania. Portanto, a contenção e a imposição de limites são valores importantes na filosofia política de Platão.

Ainda nesta análise, a democracia é o píncaro da liberdade anárquica e a tirania é a sua anulação⁹. Platão articula a ideia de que

⁹ Platão argumenta que o excesso de liberdade não leva a nada além da escravidão, seja para o indivíduo ou para o Estado (Platão, 2012, p. 396). Werner Jaeger (1995, p. 947-949) comenta que, na visão de Platão, a liberdade democrática se traduz principalmente em se sentir livre de quaisquer obrigações e não em seguir normas internas. Cada indivíduo organiza sua vida como bem lhe aprouver. Para Platão, a

o excesso tende a resultar em uma mudança radical para o extremo oposto. Em outras palavras, ele argumenta que a liberdade total pode levar à servidão, frequentemente caracterizada pela tirania draconiana. O processo de transição da liberdade para a privação tirânica, segundo Platão, envolve a divisão da sociedade democrática em três classes: políticos, ricos e pobres. Essas duas últimas classes são frequentemente consideradas como herança da oligarquia, e a polarização e conflitos entre esses grupos podem levar ao declínio da democracia e à ascensão da tirania. Essa análise platônica sugere uma preocupação com os excessos da democracia e os perigos que podem surgir quando a liberdade é mal administrada.

Através de um tipo de populismo, o tirano reuniria seguidores, perdoando dívidas e distribuindo terras dos grupos opositores derrotados, eliminando seus adversários com o apoio incondicional de grandes setores da sociedade. Em essência, ele chegaria ao poder através de engodos. Progressivamente, a liberdade seria retirada dos cidadãos para manter um controle rígido sobre o poder e o governo. Assim, a linha que separa democracia e tirania se torna tênue e as consequências seriam dramáticas.

Por todas estas razões, o caminho mais seguro seria o projeto da *Kallipolis*, fundada pela aristocracia do pensamento, no qual todos participam ativamente da construção da *polis* com base em sua classe social e atingindo, desta forma, as verdadeiras formas de justiça, liberdade e felicidades.

democracia é vista como um estado onde uma variedade de pessoas de todos os tipos coexiste, como um depósito de todas as formas de governo, onde cada um escolhe o que melhor se adequa aos seus gostos pessoais. Quem não deseja participar no governo do Estado pode seguir esse caminho, assim como quem não deseja participar na guerra pode continuar vivendo em paz enquanto outros guerreiam. Mesmo se alguém for destituído de seu cargo por meio da lei ou de uma decisão judicial, pode continuar governando sem que ninguém o impeça. A tolerância prevalece sobre a justiça nesse contexto, de acordo com Platão.

2.2. O pensamento político de Aristóteles

Aristóteles nasceu em 384 a.C. na cidade de Estagira, situada na Macedônia. Ele era um meteco, um estrangeiro estabelecido em Atenas, e, devido a essa condição, não desfrutava dos privilégios da cidadania ateniense, o que também o excluía de participar ativamente na política. Durante seus primeiros anos, dedicou-se aos estudos na Academia fundada por Platão, permanecendo lá até a morte de seu mestre, em 347 a.C. No entanto, devido à sua falta de cidadania, Aristóteles não pôde herdar a direção da Academia, que foi passada para Espeusipo, sobrinho de Platão.

A partir desse momento, Aristóteles embarcou em uma jornada de ensino e aprendizado. Ele lecionou em Assos e posteriormente assumiu a importante responsabilidade de educar o jovem Alexandre Magno, um dos maiores nomes da história. Esse encontro marcante uniu um dos maiores pensadores de todos os tempos a um jovem que se tornaria o mais proeminente conquistador do mundo antigo.

Após as façanhas de Alexandre, que incluíram a conquista de Atenas, Aristóteles regressou à sua cidade natal e estabeleceu a sua própria escola filosófica, conhecida como o Liceu. Este foi um momento notável na história, no qual o legado do polímata continuou a prosperar e influenciar o pensamento filosófico e científico por gerações posteriores.

Ao construir sua filosofia sobre os alicerces estabelecidos por Platão, Aristóteles é amplamente reconhecido como o mais eminente pensador da antiguidade. Sua erudição abrangente e a amplitude de suas contribuições culminaram em uma compreensão que poderia ser descrita como “enciclopédica”. Sua obra abarcou uma vasta gama de disciplinas, incluindo lógica, metafísica, ética, política, história natural, psicologia, fisiologia, poesia, retórica, química, astronomia, mecânica e matemática (Böckenförde, 2012, p. 131).

O pensamento aristotélico exibe algumas semelhanças superficiais com o de Platão, especialmente quando se trata de objetivos

fundamentais. No entanto, em termos gerais, suas abordagens são distintas. Aristóteles, como Platão, também valorizava a cidade (*polis*) como o ambiente ideal para a realização plena da vida humana. Na filosofia aristotélica, a *eudaimonia*, ou a busca pela felicidade e realização, tinha duas vertentes: (i) viver uma vida plena na comunidade da cidade e (ii) agir de acordo com o conhecimento adquirido por meio da filosofia.

No entanto, ao contrário de Platão, Aristóteles tinha uma forte inclinação pela indução, observação e experimentação. Ele empregava métodos científicos de investigação que permeavam quase todas as suas áreas de estudo. Tal abordagem científica era evidente em sua exploração de diversas disciplinas, o que o tornou um dos precursores da metodologia científica e influenciou grandemente o desenvolvimento da ciência ao longo da história¹⁰. No âmbito político, a abordagem de Aristóteles difere substancialmente. Ele não se propõe a criar uma cidade utópica nos moldes da *Kallipolis* descrita na obra *A República* de Platão. Em vez disso, Aristóteles conduz uma análise que leva em consideração a realidade política e institucional de várias comunidades de sua época. A partir dessa investigação minuciosa, ele chega a suas conclusões por meio de um processo ponderado de comparação e deliberação.

É o que veremos, a seguir.

2.2.1. Sobre a liberdade

A noção de livre arbítrio, conforme mencionado anteriormente, não fazia parte do vocabulário grego clássico. Isto porque ela era

¹⁰ Böckenförde (2012, p. 133) descreve o método de Aristóteles em um processo de três etapas: primeiro, ao identificar um fenômeno digno de investigação, é necessário reunir e examinar todas as opiniões existentes; em seguida, na segunda etapa, trabalhar nas dificuldades, solucionando as contradições e descartando elementos que não se encaixam em uma estrutura lógica coerente; por fim, na terceira etapa, esclarecer o conteúdo e a veracidade das concepções mais importantes que se aproximam da verdade.

entrelaçada com a ideia de necessidade. A liberdade era concebida em duas dimensões distintas: (i) uma de natureza política, que buscava determinar se um indivíduo era considerado livre ou escravo; e (ii) outra relacionada ao estado físico real, isto é, estava associada à capacidade do indivíduo de adquirir conhecimento. Assim, a liberdade era vista como um aspecto da vida cotidiana, não necessariamente constituindo uma questão a ser debatida pelos filósofos, a exemplo do que ocorria com a justiça e a virtude.

No livro *Metafísica*, Aristóteles aborda essa segunda categoria de liberdade, explorando a ideia de que tudo pode ser ou não ser (princípio da não-contradição), tudo pode acontecer ou não acontecer. No entanto, o que ocorre e poderia não ter ocorrido alcança esse estado de existência devido a eventos fortuitos ou contingências. Em outras palavras, a contingência e o acidente introduzem uma terceira opção para o que poderia ou não ter acontecido.

Isso nos leva à fronteira da vontade humana, ou seja, por que agimos de uma maneira e não de outra? Na interseção entre o desejo e a não vontade, poucas coisas são tão contingentes quanto à vontade humana, que é livre. Caso contrário, estariamos presos a processos puramente determinísticos. Conforme observado por David Ross, o questionamento do pensador grego sobre a contingência é parte integrante de sua investigação sobre o desejo e o intelecto. O ser humano contingente é aquele que comprehende suas paixões e consegue resistir aos apelos delas, uma luta que o ser não contingente não enfrenta, entregando-se mesmo sabendo que não deveria fazê-lo (Ross, 1987, p. 227).

De fato, como Aristóteles argumenta, “o homem incontingente, sabendo que o que faz é mau, o faz levado pela paixão, enquanto o homem contingente, conhecendo como maus os seus apetites, recusa-se a segui-los em virtude do princípio racional” (Aristóteles, 1984, p. 157-158). Para mais, lembra que Sócrates, seguindo a tradição do pensamento grego, no sentido de que ele não acreditava na existência da incontingência, ou seja, na ideia de “quero, mas não posso”. Em resumo, para um homem racional e de caráter íntegro, seria impensável

seguir os desejos, pois isso seria algo reservado aos ignorantes que, de fato, escolheriam esse caminho.

Aristóteles argumenta que aquele que tem o conhecimento de que não deve agir de uma determinada maneira e que reconhece a irracionalidade de sua conduta, mas, mesmo assim, age dessa forma, o faz porque possui apenas um “conhecimento perceptual” e não um “conhecimento genuíno” (Aristóteles, 1984, p. 161). Dito de outro modo, não age por vontade própria, mas sim por falta do conhecimento necessário de que não deveria agir daquela maneira. David Ross, por sua vez, conclui que a teoria aristotélica peca por não reconhecer que a incontingência se deve a uma fraqueza da vontade e não a uma deficiência de conhecimento (Ross, 1987, p. 229)¹¹.

A falta de ênfase na vontade, como mencionado, pode ser atribuída ao fato de que essa não era uma categoria conhecida na filosofia clássica. Hannah Arendt (1995, p. 199) oferece uma explicação interessante para tal ausência. Ela argumenta que os gregos tinham uma compreensão cíclica do tempo, onde não havia conceito de início e fim, passado e futuro, mas sim um contínuo movimento dos corpos celestes e uma natureza que seguia um padrão cíclico de vida. No cosmos, tudo era eterno, enquanto os seres humanos nasciam e morriam em um ciclo contínuo.

¹¹ Tércio Sampaio Ferraz Jr. observa que a noção de liberdade individual na esfera da interioridade não era uma categoria grega. Na cultura grega, a liberdade estava intrinsecamente ligada à polis (a cidade-Estado). De acordo com o autor, “o significado desta liberdade continuava relacionado à capacidade do homem de conduzir-se através de suas virtudes em direção ao bem que lhe era próprio. Ainda não se considerava a hipótese de que o homem, por ser livre, fosse responsável por seus atos. A liberdade estava mais relacionada com o comportamento humano na polis do que com a vontade ou a falta de vontade nas ações. Para que a última hipótese fosse considerada, seria necessário um foco mais intenso na subjetividade do indivíduo, ou seja, a ideia de liberdade como uma questão do sujeito em sua própria interioridade. No entanto, a filosofia grega não chegou a essa formulação” (Junior, 2002, p. 82). Isso indica uma diferença significativa entre a concepção grega de liberdade e a abordagem posterior que enfatiza a responsabilidade individual.

Foi somente com a tradição judaico-cristã que a noção de tempo linear foi estabelecida, com um movimento retilíneo que se encamina para o futuro, onde os eventos são únicos, embora influenciados pelo passado. Nessa perspectiva, a vontade ou o ato de querer, que é um fenômeno espiritual direcionado para o futuro, tornou-se uma questão relevante. Portanto, na Grécia clássica, a ausência da vontade como uma categoria filosófica significativa se deve em parte à sua compreensão cíclica do tempo, onde o futuro não era visto como um foco de preocupação filosófica.

2.2.2. Sobre o homem como um ser social

No contexto político do período helênico clássico, a compreensão da liberdade envolve seguir o caminho traçado por Aristóteles, o que nos permite distinguir entre liberação e liberdade. Para compreender essa distinção, é fundamental explorar a formação das comunidades humanas e examinar a *polis* (cidade-Estado) e suas diferentes formas de governo.

Aristóteles viveu em um período da democracia ateniense mais estável se comparado à época em que Platão escreveu A República. Isso se deve, em parte, à limitação das competências conferidas à Assembleia Popular. Diferentemente de seu mestre, Aristóteles não nutria uma aversão profunda ao regime democrático. Em vez disso, dedicou-se a analisar as várias formas de governo e suas características, contribuindo para uma compreensão mais completa das dinâmicas políticas da época.

Na obra “Política” de Aristóteles, o objetivo não é mergulhar nas minúcias das formas de governo que ele considerava apropriadas e suas características individuais, mas sim buscar a essência que subjaz à questão do governo ideal. A filosofia política de Aristóteles também parte da concepção de um Estado ideal. A noção fundamental que perpassa a obra Política está ligada ao problema da formação do Estado ou da cidade-Estado (*polis*).

A abordagem teleológica de Aristóteles o leva a uma primeira indagação fundamental relacionada à natureza do Estado. Nesse contexto, a palavra “natureza” não se refere à origem, mas sim à finalidade ou ao propósito intrínseco. Aristóteles busca compreender não apenas a origem do Estado, mas, em especial, quais são o seu objetivo e destino, e como ele deve funcionar para atingir seu propósito fundamental na vida da comunidade.

A doutrina aristotélica é conhecida por postular que as cidades se originam a partir das famílias, e esse é seu pressuposto fundamental. A forma mais básica de comunidade que surge da união de famílias é a aldeia, que possui um governo monárquico. Quando várias aldeias se unem, forma-se a cidade ou Estado. Inicialmente, a cidade se estabelece com o propósito de garantir as necessidades vitais dos indivíduos.

Para Aristóteles, a finalidade da *polis* (cidade-Estado) é assegurar a busca da “vida boa” ou “*eudaimonia*”, que é a vida feliz possibilitada apenas pela convivência coletiva. O que diferencia os seres humanos de animais como abelhas e formigas, que também têm a capacidade de se associar em grupos, é o dom da palavra e da fala (Aristóteles, 2000, p. 146). A linguagem desempenha um papel crucial na capacidade humana de organização e governança das comunidades políticas, permitindo uma forma mais complexa de interação social e a busca do bem comum.

A associação humana encontra sua justificativa nos instintos de reprodução e na busca pela autopreservação, considerando a relação entre senhor e escravo, no qual o escravo não possui meios para garantir sua segurança. Nesse contexto, duas formações básicas se destacam:

(i) A casa é composta por homem, mulher e escravos, e seu propósito principal é a satisfação das necessidades e carências cotidianas. Esta unidade doméstica se concentra em atender às necessidades básicas e instintos de sobrevivência.

(ii) A aldeia é a associação de várias famílias, e, embora represente um passo além da casa em termos de organização, ainda é considerada politicamente deficiente por Aristóteles. Sua finalidade é a satisfação

de instintos animalescos, isto é, ela ainda não atinge um nível mais elevado de organização política.

Diante disso, o objetivo da *polis*, que resulta da união de várias aldeias, vai além da mera satisfação das necessidades básicas. Ele visa proporcionar a “boa vida” ou “vida virtuosa” (*eudaimonia*), que é uma vida caracterizada não apenas pela sobrevivência, mas também pela exceléncia moral e intelectual. A *polis* é, portanto, uma comunidade política que busca promover o bem-estar e a virtude de seus cidadãos, indo além das necessidades puramente materiais.

Aristóteles estabelece uma diferenciação crucial entre a natureza das coisas em geral. Nesse sentido, ele delinea os fins intrínsecos de diferentes tipos de seres:

(i) Das plantas: O fim das plantas é crescer e se fortalecer, uma vez que buscam a própria sobrevivência.

(ii) Dos animais: Os animais, que possuem um sistema nervoso central, têm como fins as sensações e apetites. Eles buscam satisfazer suas necessidades e desejos em busca de bem-estar, sem prejuízo de sua sobrevivência.

(iii) Do ser humano: Nosso fim é utilizar a razão e agir moralmente na presença de outros, especialmente no convívio da *polis* (cidade-Estado). Aristóteles argumenta que a natureza humana se inclina à vida comunitária. Trata-se da emblemática tese do “*zoon politikon*”, que significa “animal político”. Isso implica que a dignidade humana se completa quando as pessoas estão em comunidade. Segundo ele, quem não é capaz de viver na presença de outros, ou é uma besta, por não se relacionar socialmente, ou um deus, por estar acima das preocupações sociais (Aristóteles, 2000, p. 145-147 e 222).

Numa proposição conclusiva, toda essa concepção ressalta a importância da vida em sociedade e do desenvolvimento moral e intelectual dos seres humanos no interior da comunidade política. Importa ressaltar, ainda, que os indivíduos devem buscar em suas ações e paixões, mas também na *polis*, a mediania. Aristóteles é conhecido por sua afirmação que “a virtude é uma mediania” (...), “entre dois

vícios, um dos quais envolve o excesso e o outro deficiência¹²” (Aristóteles, 1984, p. 73 e 77).

Böckenförde (2012, p. 131 e 154) destaca uma diferença fundamental entre as concepções de *polis* (cidade-Estado) em Platão e Aristóteles. Para Platão, a cidade é vista como a condição primária para a vida comum, e ela evolui a partir do controle rígido da divisão do trabalho e da formação de classes. Em contraste, Aristóteles enxerga a *polis* como um processo contínuo de evolução, que vai desde a família até o Estado. Na visão aristotélica, a cidade é o local onde as faculdades e capacidades humanas se desenvolvem em direção a uma vida boa, que só é possível na convivência com outros. Essa concepção constitutiva do espaço público permite a Böckenförde inferir que, para Platão, a unidade é o elemento essencial da cidade. Em Aristóteles, por sua vez, o *telos* da *polis* é a pluralidade, ou seja, pessoas distintas originárias de famílias distintas convivendo em busca da melhor vida possível.

Portanto, para o Estagirita, os seres humanos convivem uns com os outros porque buscam sobreviver, mas estabelecem a *polis* e participam da vida política por ansiarem o bem viver. É no ambiente civil, representado pela *polis*, que a vida em comunidade se realiza de maneira plena, pois é somente ali que as capacidades e faculdades inerentes aos indivíduos, como a linguagem, a inteligência racional e a percepção do bem e do mal e do justo e do injusto, atingem um desenvolvimento completo com o propósito de alcançar uma vida boa e autossuficiente.

¹² O polímata dedica o Livro II de Ética a Nicômaco a este tema. Afirma que “a virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem de sabedoria prática. É um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolha o meio-termo” (Aristóteles, 1984, p. 73).

A liberdade alcançada no contexto da *polis*, portanto, é considerada uma parte essencial da dignidade humana. A vida política permite que as pessoas alcancem plenamente a sua humanidade e vivam de acordo com o seu potencial mais elevado.

2.2.3. Das formas de governo em Aristóteles

A estrutura da cidade ideal de Aristóteles se divide claramente entre indivíduos livres e não-livres, o que dá origem a dois ambientes distintos: o doméstico, representado pela casa, e o público, representado pela *polis*. Assim, reconhece que o poder que opera nessa divisão entre esses dois domínios da vida – o ambiente doméstico da casa e o espaço público da *polis* – é distinto devido à natureza das pessoas envolvidas, sejam servos ou homens livres.

(i) Domínio Doméstico: No ambiente doméstico, o poder é de natureza monárquica e se concentra na figura do chefe de família, que exerce autoridade sobre os membros da casa, incluindo servos e familiares. Não se trata de um espaço no qual viceja a liberdade, já que todos são limitados e contidos por uma vontade.

(ii) Domínio Público: Por outro lado, no espaço público da *polis*, a relação se estabelece entre homens livres e iguais. Nesse contexto, o poder político é distribuído entre os cidadãos livres, refletindo a igualdade entre eles. Como Aristóteles expressa: “O governo doméstico é uma espécie de monarquia: toda casa se governa por uma só pessoa; o governo civil, pelo contrário, pertence a todos os que são livres e iguais” (Aristóteles, 2000, p. 17 e 153).

Essa diferenciação entre o domínio doméstico e o domínio público é fundamental para a compreensão da filosofia política aristotélica e da organização da sociedade na cidade ideal, destacando a distinção entre a autoridade mais centralizada no ambiente doméstico e a participação igualitária dos cidadãos no espaço público da *polis*.

A conquista do status de cidadania grega exigia a superação da vida privada. Em outras palavras, a inviolabilidade da casa grega era um elemento fundamental para a obtenção da liberdade, pois, sem

ela, os chefes de família não poderiam ser liberados de suas ocupações diárias para participar da vida na *polis*¹³. Havia, na sociedade grega, clara hierarquia sobre o valor dos ofícios. Os trabalhos manuais eram mais desvalorizados por, supostamente, prejudicar a inteligência e não permitir que os cidadãos dispusessem do tempo necessário para se envolver na política (Durant, 2000, p. 96-97). Ao controlar um lar que fornecesse bens essenciais, eles poderiam se libertar do trabalho manual e desfrutar de tempo livre para se dedicar não apenas à esfera privada de suas vidas, mas também à esfera pública do *bios politikos*. Somente dessa maneira poderiam alcançar verdadeira liberdade¹⁴.

O grupo de cidadãos livres era composto por homens, senhores de uma casa que incluía mulheres, idosos e escravos. Estes últimos desempenhavam o trabalho que permitia aos senhores serem liberados para se envolverem nas atividades da *polis*. No entanto, a simples liberação não garantia a conquista da liberdade. De acordo com as reflexões da filósofa Hannah Arendt, os elementos que possibilitavam a verdadeira liberdade eram a presença de outros homens em condição igual, ou seja, senhores liberados da necessidade de proverem sua própria subsistência, e um espaço político no qual pudessem se reunir. Nesse contexto, ser livre significava “estar isento da desigualdade presente no ato de governar e mover-se em uma esfera na qual não existia nem o papel de governar nem o de ser governado” (Arendt, 2010, p. 39). A verdadeira liberdade em Aristóteles, portanto, envolvia

¹³ Nos precisos termos de Aristóteles: “É consenso que, em um Estado bem-organizado, os cidadãos devem se livrar de todas as tarefas inferiores” (Aristóteles, 2000, p. 194).

¹⁴ Hannah Arendt observa que a liberdade, enquanto fenômeno político, teve sua origem nas cidades-Estado gregas. Desde Heródoto, ela foi concebida como uma forma de organização política na qual os cidadãos viviam juntos em um estado de não dominação, sem uma divisão clara entre dominantes e dominados. Esse conceito de ausência de dominação se manifestava na palavra “isonomia” que, entre as várias formas de governo enumeradas pelos antigos, se destacava pela completa ausência da noção de domínio. Para Arendt, a *polis* era uma isonomia, e não propriamente uma democracia, enfatizando a importância da igualdade de condições e da não dominação nas cidades-Estado gregas (Arendt, 2011, p. 58).

a igualdade política e a participação ativa na esfera pública, onde as distinções entre governantes e governados eram superadas.

Isso significa que no espaço político da *polis*, todos os cidadãos desfrutavam de igualdade (denominada *homoioi*), e não existiam relações baseadas em autoridade e obediência. Dessa forma, podemos observar a coexistência de dois cenários contrastantes: o ambiente doméstico, onde frequentemente predominava o despotismo do chefe de família, e a *polis*, um espaço composto por cidadãos iguais, desprovido de estruturas hierárquicas, com a exceção de momentos de guerra, nos quais um líder militar se tornava elementar.

Entre as duas concepções mencionadas, Hannah Arendt (2010, p. 37) considera que a verdadeira noção de liberdade reside na esfera política. De acordo com essa pensadora, “o que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *polis*, é que a liberdade se situa exclusivamente na esfera política”. Em outras palavras, os cidadãos que participavam da *polis* eram considerados livres.

A pensadora distingue claramente entre a esfera política, no qual a liberdade é valorizada, e a esfera privada, *locus* em que a força e a violência são os meios necessários para lidar com as demandas impostas pelos fatores biológicos e pela necessidade. Essa perspectiva política na Grécia clássica contrasta com a concepção moderna e contemporânea de liberdade. Para os gregos, a oportunidade de participar nas discussões políticas era o fator legitimador para a conquista da liberdade, algo inestimável para a sociedade da época. Isso difere do contexto atual, em que o Estado liberal moderno tornou a atividade política um obstáculo para a busca de interesses financeiros pessoais, levando à profissionalização da política e à delegação da representação a terceiros¹⁵.

¹⁵ Essa diferença fica bastante evidente no clássico texto de Benjamin Constant, Da Liberdade dos Antigos e dos Modernos. Nesse ensaio, Constant explora as distinções fundamentais entre a concepção de liberdade na antiguidade e a concepção de liberdade nos tempos modernos. Ele argumenta que, na antiguidade, a liberdade era principalmente

Aristóteles tinha um critério de cidadania que diferia da abordagem moderna, frequentemente baseada em fatores territoriais ou sanguíneos. Para ele, a cidadania era atribuída apenas aos indivíduos nascidos de pais que já possuíam tal condição, uma vez que nem mesmo “o melhor Estado não fará do trabalhador um cidadão” (Aristóteles, 2000, p. 220). Para efeitos práticos, a cidadania não poderia ser transmitida senão de pais cidadãos aos seus filhos legítimos, que, em um futuro, opinariam nas questões atinentes ao Estado.

Além do critério da cidadania, para o Estagirita, o *telos* ou finalidade do Estado representa um segundo fator crucial na determinação do exercício do governo. Sua abordagem teleológica da *polis* e suas formas de governo levantam a questão de se a formação do Estado tem como objetivo o bem comum ou interesses individuais. Aristóteles argumenta que a aristocracia, a monarquia e a república são formas de governo que buscam o benefício da coletividade de cidadãos, enquanto a oligarquia, a democracia e a tirania tendem a perseguir objetivos próprios, sendo assim consideradas degenerações das modalidades puras. Em outras palavras, a oligarquia favorece os interesses dos ricos, a democracia os interesses dos menos favorecidos e a tirania busca atender exclusivamente aos desejos do tirano.

A questão central subjacente ao esquema aristotélico é a busca por governos que visem o bem-estar comum. Aristóteles não se resstringe a considerar uma única forma ideal de governo. Com efeito, assim afirma:

Sempre que, quer seja um único governante, uma minoria ou a maioria, buscam o bem-estar comum, essas constituições são justas; mas se buscam apenas o benefício de uma das partes, seja ela um único governante, uma minoria ou

vista como a participação ativa na vida política da cidade (a *polis grega*), enquanto nos tempos modernos, a liberdade é mais frequentemente associada à proteção dos direitos individuais e à limitação do poder do Estado. A obra de Constant é uma análise influente das mudanças nas ideias de liberdade ao longo da história.

a maioria, então ocorre uma forma de desvio (Aristóteles, 2000, p. 223-224)

Por conseguinte, veja-se que o autor reconhece que não existe uma forma de governo pura, forjada idealmente para servir a todos e qualquer contexto: cada uma deve ser analisada em suas especificidades. Para ele, a melhor opção é a forma mista, que representa um equilíbrio entre a aristocracia e a democracia.

O panorama político ideal, segundo Aristóteles, seria uma centralização no homem mais virtuoso, ou seja, aquele que vive para a *polis* e busca o melhor para todos os cidadãos. No entanto, considera o pensador a monarquia inadequada, pois ela não consegue unir força e virtude de forma consistente. Para ele, a aristocracia representa a melhor forma de governo, mas sua decadência ocorre devido à facilidade com que cargos políticos são vendidos, devido à falta de uma base econômica sólida.

Por outro lado, Aristóteles considera a democracia como uma forma de governo inferior à aristocracia, porque ela se fundamenta em uma concepção errônea de igualdade absoluta. A virtude da democracia é encontrada na decisão tomada por grande número de pessoas, uma vez que a escolha coletiva majoritária é considerada superior à decisão de uma minoria virtuosa.

Dessa forma, o governo constitucional, embora longe de ser o ideal, é aquele capaz de oferecer o melhor modo de vida aos cidadãos, garantindo o respeito à lei que protege a liberdade política. Para Aristóteles, a busca do equilíbrio entre virtude e participação democrática é fundamental para alcançar o bem comum na *polis*.

3. CONCLUSÃO

O entendimento de Platão e Aristóteles representa uma época em que a política desempenhava um papel central na vida da comu-

nidade. Mesmo com a democracia grega em declínio, desenvolveram suas ideias tendo a *polis* como firmamento.

Em sua alegoria da caverna, Platão sugere que o governo mais adequado seria aquele liderado pelos sábios, que precisariam sair da “escuridão” da ignorância para instruir os outros e orientar a política. Nessa estrutura fundamental, concebe a *Kallipolis*, a cidade ideal que alcançaria a verdadeira justiça e a liberdade dos cidadãos, sendo o regime de governo mais adequado uma aristocracia baseada no conhecimento. Nesse contexto, propõe uma cidade com classes, onde todos têm direito à mesma educação. A divisão social ocorre com base no tempo que cada indivíduo dedica aos estudos. A liberdade, segundo ele, é encontrada quando as atividades de cada pessoa estão alinhadas com suas habilidades, e a justiça se manifesta quando cada um atua em seu domínio designado. Assim, introduz a ideia da política como uma disciplina técnica, onde o povo não é legitimado para governar, ficando essa tarefa a cargo dos mais sábios ou dos melhores. Por essa razão, vê a democracia como uma forma degenerada de governo, especialmente após a morte de Sócrates, seu mestre.

Por outro lado, Aristóteles desenvolveu sua concepção política em torno da *eudaimonia*, que se perfaz em viver de maneira virtuosa, isto é, buscando refletir acerca da mediania em todas as situações e refletir este padrão na vida política. A estrutura social se compõe por duas esferas: a privada e a pública. A casa representava o núcleo da família, onde o chefe exercia todo o seu poder sobre os demais. Ao se livrar do trabalho, e sendo cidadão, ele podia participar da esfera pública da *polis*, onde era livre e igual aos demais. A cidadania estava intrinsecamente ligada àqueles que tinham uma estrutura familiar que os sustentasse, excluindo assim mulheres e escravos dessa condição. Entre todas as formas de governo, Aristóteles acreditava que a melhor seria uma combinação de aristocracia e democracia, unindo elementos essenciais para a manutenção da cidade e a tomada de decisões estratégicas em conjunto.

Compreender o pensamento destes autores é elementar, seja para estruturar o conhecimento que nos foi legado, seja ainda para

estabelecer paralelos com o nosso regime político e jurídico. Por certo, ainda que mais de dois milênios tenham se passado, os titãs do pensamento sempre têm algo a nos dizer.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDT, Hannah. **A Dignidade da Política**. 1. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 1. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- ARISTÓTELES. **Política**. 1. ed. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 3 ed. São Paulo: Abril, 1984.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. **História da Filosofia do Direito e do Estado: Antiguidade e Idade Média**. 1. ed. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 2012.
- CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyn. **História das Ideias políticas**. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- DURANT, Will. **A História da Filosofia**. 1. ed. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JUNIOR, Tércio Sampaio Ferraz. **Estudos de Filosofia do Direito: reflexões sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito**. 1. ed. São Paulo: Atlas, 2002
- LOPES, José Reinaldo de Lima. **Curso de Filosofia do Direito: o direito como prática**. 2. ed. Barueri: Atlas, 2022.

PANSIERI, Flávio. *A Liberdade no pensamento Ocidental*. Tomo I. Belo Horizonte: Fórum, 2018.

PLATÃO. *A República*. 13 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012.

ROSS, David. *Aristóteles*. 1. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental - livro 1: a filosofia antiga*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

WHITEHEAD, Alfred North. *Process and reality*. 1. ed. New York: Free Press, 1978.

FLÁVIO PANSIERI

Pós-doutor em Direito pela Universidade de São Paulo (USP). Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre em Direito pela Universidade de São Paulo (USP). Professor Adjunto da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). Diretor da Escola Judiciária Eleitoral do Tribunal Superior Eleitoral (2018/2020). Vice-Presidente da Comissão de Estudos Constitucionais do Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil (2016-2022). Conselheiro Estadual e Federal Eleito da Ordem dos Advogados do Brasil (2007-2022). Presidente Executivo da ABDConst. (2000-2012). Advogado e Sócio Fundador da Pansieri Advogados. Líder do Publius (CNPq).

Endereço profissional: Rua Imaculada Conceição, 1155 - Bloco 5 - Térreo - Prado Velho - Curitiba – PR.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4025-4534>

E-MAIL: flavio.pansieri@pucpr.br

RENE SAMPAR

Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Mestre em Filosofia Contemporânea pela Universidade Estadual de Londrina. Coordenador acadêmico na Academia Brasileira de Direito Constitucional. Vice-líder do Publius (CNPq);

Endereço profissional: Rua XV de Novembro, 964 - Segundo Andar Centro, Centro – Curitiba, PR | CEP: 80.060-000.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2734-5415>

E-MAIL: renesampar@gmail.com

Recebido em: 22/01/2024

Aceito em: 09/07/2025



Este trabalho está licenciado sob uma licença Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Autores e autoras cedem à Revista Sequência direitos exclusivos de primeira publicação, ficando o trabalho licenciado sob a Creative Commons Attribution 4.0 International License. A licença autoriza que terceiros remixem, adaptem e ou criem a partir do trabalho publicado, indicando o crédito ao trabalho original e sua publicação inicial. Os autores têm permissão para assumir contratos adicionais em separado, com distribuição não exclusiva da versão publicada na Revista Sequência, indicando, de todo modo, a autoria e publicação inicial neste periódico.