
ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

DOSSIÊ: A DEMOCRACIA ANTIGA REVISITADA | DOSSIER: ANCIENT DEMOCRACY REVISITED

Sobre ἐλευθερία, τὸ ζῆν ὡς βούλεται τις e *virtude* na teoria aristotélica da *demokratia*

On ἐλευθερία, τὸ ζῆν ὡς βούλεται τις, and Virtue in the
Aristotelian Theory of Demokratia

Eduardo Wolf ⁱ

<https://orcid.org/0000-0001-6655-6537>

eduardo.wolf@unb.br

ⁱ Universidade de Brasília – Brasília – DF – Brasil

WOLF, E. (2024). Sobre ἐλευθερία, τὸ ζῆν ὡς βούλεται τις e *virtude* na teoria aristotélica da *demokratia*. *Archai* 34, e03434.

Resumo: Neste artigo, busco recusar a tese segundo a qual a democracia antiga se define, segundo Aristóteles, pelo governo da maioria em benefício próprio. Defendo a tese alternativa, que incorpora sem dificuldade o que há de verdadeiro na tese rejeitada, segundo a qual é o conceito de *eleutheria*, tal como compreendido em *Política* VI.2 e VI.9 especialmente, que tem o que chamo de

“proeminência definicional” relativamente ao conceito de *demokratia*.

Palavras-chave: *eleutheria*, *demokratia*, virtude, Aristóteles, Política.

Abstract: In this paper, I aim to reject the thesis that ancient democracy, according to Aristotle, is defined by majority rule for its own benefit. I advocate for an alternative thesis, (which easily incorporates what is true in the rejected view), namely, that it is the concept of *eleutheria*, particularly as understood in *Politics* VI.2 and VI.9, that holds what I call "definitional prominence" relative to the concept of *demokratia*.

Keywords: *eleutheria*, *demokratia*, virtue, Aristotle, Politics.

Introdução

Gostaria de apresentar algumas considerações direta e indiretamente relacionadas ao conceito de *demokratia* tal como compreendido por Aristóteles no tratado da *Política*.¹ Para dizer de modo direto, gostaria de recusar a interpretação segundo a qual a *demokratia* se define *tout court*, em Aristóteles, como “o governo da maioria pobre em benefício próprio” (Kraut, 2002, e.g, p. 444 e p. 460) – algo que é tomado com mais frequência do que se deveria como sendo, de fato,

¹ Este trabalho reflete um estágio ainda bastante inicial de uma pesquisa mais ampla intitulada “*Eleutheria, Isonomia e Demokratia: Questões de Filosofia Política na Antiguidade e suas Repercussões Contemporâneas*” no âmbito da *Cátedra Unesco-Archai sobre as Origens do Pensamento Ocidental* e do *Programa de Pós-Graduação em Metafísica* da UnB. Agradeço ao amigo e colega Gabriele Cornelli pela acolhida neste centro de pesquisa, por ele fundado e dirigido, bem como aos alunos da Universidade de Brasília e do Programa de Pós-Graduação em Metafísica que, durante os anos de 2021 e 2022 acompanharam cursos sobre a *Política* de Aristóteles. Em particular, agradeço a Victor Gonçalves de Sousa, Daniel Simão Nascimento, Pedro Dotto e Pilar Spangenberg pelas excelentes discussões no XIX Seminário Internacional Archai, *A Democracia Antiga Revisitada*, realizado em agosto de 2022 em Brasília, ocasião em que apresentei uma primeira versão destas reflexões.

a definição da constituição democrática. Em vez disso, defenderei que a definição aristotélica do regime democrático encontra-se, se não plenamente, ao menos satisfatoriamente expressa em *Política* VI.2 1317a40–b16, e toma por fundamento a noção de ἔλευθερία.

Em primeiro lugar, é meu propósito sustentar que essa primazia do conceito de ἔλευθερία como o fundamento da *demokratia* grega é tanto uma tese dos próprios partidários desta constituição quanto da exposição e da análise que dela faz Aristóteles. Por óbvio, não será possível esmiuçar o tema em todas as suas dimensões – histórica, política, propriamente filosófica. Minha intenção é antes partir de uma análise específica de duas passagens da *Política* aristotélica (VI.2 e V.9), para, oferecendo uma interpretação das lições que ali se encontram, não apenas sustentar aquilo que chamarei de *proeminência definicional* da noção de ἔλευθερία na definição da *demokratia* como, ainda, sugerir que, dada a combinação dessa centralidade da liberdade com a natureza da crítica aristotélica precisamente a este conceito, as tentativas de buscar em Aristóteles um aparato conceitual favorável à democracia estão fadadas a limitações consideráveis – certamente, muito mais expressivas do que alguns defensores desta leitura que chamarei “democratizante” estariam dispostos a admitir.

Para realizar isso, examinarei os textos de *Pol.* VI.2 1317a40–b16 e *Pol.* V.9 1310a25–36 já mencionados, em especial o primeiro, buscando deles extrair uma interpretação coerente da definição da *demokratia* que garanta a dita *proeminência definicional* da ἔλευθερία. Será necessário, obviamente, investigar certas tensões, não apenas entre essas duas importantes passagens, mas, de modo geral, entre a doutrina aristotélica que julgo poder obter a partir de tais textos e o restante do tratado aristotélico no que concerne à definição de *demokratia* e a compreensão desse regime. Penso que é possível resolver tais tensões e lograr uma visão razoavelmente unificada do que o Estagirita considera ser a *demokratia*, aquilatando a importância da noção de *eleutheria* na teoria democrática aristotélica.

Por fim, creio que será possível retornar ao problema específico da natureza da crítica de Aristóteles à *demokratia*, ainda que de modo muito sucinto. Na expectativa de que o valor desse esclarecimento conceitual não seja de somenos, sustentarei que, ao nuançar o enfoque excessivamente centrado nas noções de *igualdade* e de *participação no poder político*, mais correntes nas “leituras democratizantes” de Aristóteles, redirecionando as atenções da análise para o conceito de *eleutheria*, dois resultados importantes podem ser obtidos. O primeiro e mais decisivo deles consiste em uma melhor compreensão de como a crítica de Aristóteles à *demokratia* opera por intermédio de sua objeção à má definição democrática da *eleutheria*, passo que exigirá a consideração da noção de τὸ ζῆν ὡς βούλεται τις em VI.2 e τὸ ὅ τι ἄν βούληται τις ποιεῖν em V.9. É através desse caminho argumentativo que se pode incorporar a concepção aristotélica da comunidade política, de seu fim e do papel da *virtude* na arquitetura geral dessa concepção. Eis o segundo resultado: ao centrar a análise no conceito de *eleutheria*, os demais componentes definicionais do conceito de democracia – tais como igualdade e tomar parte no exercício do poder político – saem melhor acomodados no interior da filosofia de Aristóteles, sem prejuízo para que possam ser vistos como elementos ocasionalmente incorporados pelo filósofo em sua teoria política para além do exame da democracia, mas sem com isso deixar-se seduzir pelo prazer encantatório da leitura democratizante e seu feitiço anacrônico.

1. A “leitura democratizante”

Antes de passar à análise dos textos decisivos para a interpretação que pretendo apresentar, será necessário oferecer ao menos uma visão panorâmica das tendências contemporâneas na interpretação do pensamento político de Aristóteles que, de um modo ou de outro, acentuam um eventual caráter democrático do Estagirita. Uma vez exposta tal tendência, passarei à afirmação de minha tese acerca da *proeminência definicional* da *eleutheria* relativamente ao conceito de *demokratia* por meio do exame da passagem que julgo conter a definição *par excellence* da constituição democrática no *corpus* aristotélico.

A formulação mais recente e mais expressiva de tal tendência a interpretar Aristóteles pelas lentes democráticas é sem dúvida a obra de Jean-Marc Narbonne, *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez aristote* (Narbonne, 2021). A partir de uma análise a um só tempo imersiva e abrangente do capítulo 11 do terceiro livro do tratado da *Política*, no qual Aristóteles considera a reivindicação da multidão ao exercício do governo e, nesse sentido, explora o que se considera a “sabedoria cumulativa” da multidão, Narbonne procura sustentar uma posição de fortes inclinações democráticas para Aristóteles, e o faz não sem percorrer o restante do tratado para os pontos pertinentes uma tal tese (por exemplo, a forte convicção que o inteiro domínio do que seria a esfera política é marcada pelos rasgos democráticos da definição do cidadão, cf. pp. 169-176). De um lado, seu livro parece seguir uma tradição em língua francesa que remonta aos últimos decênios do século XX e alguns trabalhos sobre a *Política* aristotélica desenvolvidos, por exemplo, por Pierre Aubenque e Francis Wolff. Com efeito, para Aubenque “la réhabilitation de la démocratie n’est pas chez Aristote une thèse circonstancielle et isolée, mais se rattache à des thèses essentielles de sa philosophie” (Aubenque, 1993, p.262), carregando nas tintas de um virtual democratismo do Estagirita. Não menos forte seriam as cores com que o pintou Francis Wolff, para quem as lições de *Política* III.11 devem ser compreendidas considerando-se que “tout se passe en effet comme si, à rebours des argumentations “aristocrate” et “démocrate”, Aristote esquissait une apologie “aristocratique” de la “démocratie” : au lieu de prétendre (comme les démocrates) qu’il est mieux que le peuple gouverne, il montre que le peuple gouverne mieux.” (Wolff, 2008 [1991], p. 154).²

² O entusiasmo democratizante de Wolff vai além, afirmando um pensamento democrático para Aristóteles, independente de sua consciência disso: “Car la philosophie d’Aristote, plus encore que le contenu même de sa *Politique* ne le montre, le menait à la démocratie, dans la mesure où cette philosophie rejoint, par bien des aspects, ce que l’on pourrait appeler la “philosophie spontanée de la démocratie” : dans la mesure où elles s’opposent l’une et l’autre à une conception (platonicienne) de la “vertu-savoir” et du politique-expert, dans la mesure où elles se fondent l’une et l’autre sur une spécificité de la sphère politique (que ce soit eu

Entre os trabalhos mais influentes a potencializarem a força desta linha argumentativa está o já clássico artigo “The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's *Politics*”, de Jeremy Waldron. Publicado originalmente em 1995, o trabalho de Waldron não apenas intensificou as leituras de corte democratizante do pensamento aristotélico como consagrou uma interpretação acerca do dito argumento cumulativo que fundamenta a defesa da sabedoria da multidão – por seu turno, pilar da defesa de um Aristóteles no mínimo mais simpático à democracia, quando não convicto de que o povo “governa melhor”. Exemplo de uma (permito-me dizer) brilhante *leitura democratizante*, a análise de Waldron foi ainda mais longe, e encontrou na filosofia do Estagirita um não pouco robusto pluralismo de valores, afinal “we should expect the citizens in Aristotle's polis to hold views about the good at least as diverse as those canvassed as *endoxa* in the *Ethics*”, e se isto é o caso, como parece ser para Waldron, qualquer que venha a ser uma determinada visão compartilhada do bem humano ou da justiça, ela deve ser compreendida “dynamically, as perhaps the upshot of our talking with one another, talk that presupposes that we come to the conversation from different starting points.” (Waldron, 2005 [1995], pp. 160-161).

Josiah Ober, o notável scholar cujos trabalhos encontram-se no cruzamento entre a história e a filosofia antigas e a ciência política, aplicando metodologias contemporâneas aos grandes temas dos estudos sobre a antiguidade, oferece uma perspectiva de teor

égard aux sciences ou à la “morale”), dans la mesure où elles s'enracinent l'une et l'autre dans une “anthropologie de la finitude” pour laquelle la contingence est inscrite dans la nature même des choses humaines et les passions dans la nature même de l'homme – dans cette mesure, la politique aristotélicienne est “démocrate” et la pensée de la démocratie aristotélicienne, quoiqu'Aristote lui-même (l'élève de Platon et le maître d'Alexandre) ait pu en penser.”(Wolff, 2008 [1991], p. 154).

semelhante. Segundo ele, a reavaliação que Aristóteles faz da democracia é muito mais radical do que normalmente se admite,

to the extent that the political regime appropriate to the ‘natural polis’ of *Politics* Book I and to the ‘polis of four prayers’ of Book VII (which I take to be the natural polis, fully realized) is, in certain analytically important ways, to be understood as a democracy (2005, p234).

Não se trata, segundo a análise proposta por Ober, apenas de mitigar as críticas à democracia e dela apresentar alguma versão menos negativa: ela é, em sentido relevante, o próprio fim natural da *polis*. Com efeito, após aplicar um “programa de oito passos” dando conta de um circuito “natureza/história”, o autor identifica tanto um componente aristocrático no *telos* da polis natural (a presença da virtude política e de uma educação para o aperfeiçoamento da virtude entre os cidadãos-governantes) como um componente democrático, pois “no male permanente resident need be excluded *ab initio* from active, participatory citizenship”, e, assim, por meio de uma concepção forte da cidadania político enquanto ativa participação política, “democracy finds a place in the political *telos* of the Aristotelian polis” (p. 234).³

Não menos refinado, mas de visada mais geral, é o argumento oferecido por Malcolm Schofield em seu “Aristotle and the democratization of politics” (Schofield, 2011). Como o próprio título faz questão de explicitar, não é apenas um ou outro traço da filosofia política aristotélica que sai adornado com as vestes democráticas: é o inteiro domínio da política. Além de sustentar que coube a Aristóteles

³ Também Jill Frank, em seu *A Democracy of Distinction: Aristotle and the Work of Politics* (2005), sustenta algo como uma “democracia aristocrática” ou “aristocracia democrática”, ainda que em uma chave bastante distinta: “With the aristocratic interpretations, this book argues for the central place of virtue in a political life. And with the democratic readings, it sees in Aristotle’s writings resources for contemporary democratic theory and practice” (p. 6). Seus propósitos, contudo, são distintos: para além de sua leitura da *Política*, a autora mostra-se particularmente interessada em superar os debates em torno do liberalismo e do comunitarismo (o que, para Ober, é um resultado meramente decorrente do núcleo de sua análise).

“to develop an account of the political sphere as such—of what makes it political” (p. 285), Schofield argumenta, primeiramente a partir da centralidade do conceito de *cidadão* e, a seguir, a partir da já conhecida “sabedoria da multidão”, que a esfera do político é decisivamente marcada por elementos democratizantes:

Aristotle’s very conception of the political sphere as political (and not the domain of a despot) is what dictates that citizens should have powers of deliberation and determination in the city’s most important decisions, as members of the citizen body as a whole. The justification for their doing so is supplied by principled appeal to the wisdom of the collective body of citizens when assembled together (...) Ruling the city by his decision-making is what a citizen’s job is as a citizen. What qualifies him for it (...) is the modicum of virtue and wisdom which he brings (if he has it) to the deliberations of the political bodies of which he is a member. To that extent, Aristotle is a democrat—the sort of democrat with whom John Stuart Mill might have felt some affinity. (Schofield, 2011, p. 300, grifos meus).

Não vejo por que razão alguém negaria a tese segundo a qual, para além do contexto da descrição e do exame da democracia, Aristóteles compromete-se com uma doutrina da cidadania que porta, como indicarei sucintamente a seguir, a marca da *demokratia*, o mesmo valendo para sua defesa da participação deliberativa na constituição e na cidade. Quanto a Aristóteles ser um democrata à moda de Mill, é possível deixar o assunto para outro momento – o que importa é notar a evidente naturalização da versão democrática de Aristóteles.⁴

⁴ Debates interpretativos análogos a este acerca da democracia já foram feitos com respeito a outros conceitos centrais da teoria política, como foi o caso da noção de “direitos”, *rights*, alçada a uma posição central na *Política* de Aristóteles por Fred. D. Miller Jr. em seu *Nature, Justice and Rights* (1996), identificado sobretudo no conceito aristotélico de τὸ δίκαιον. Schofield alertou para este e outros contextos em que haveria como que uma identificação da noção de *rights* com a experiência moderna em seu “Sharing in the Constitution” (1996).

Talvez não seja indevido sugerir uma certa naturalização deste tipo na apresentação da *Política* de Aristóteles feita por Marco Zingano para o volume organizado por Alejandro Vigo (Zingano 2024, p.191). Com efeito, nela lê-se que, para Aristóteles,

não há *uma*, mas *três* constituições que satisfazem a condição de ser a melhor constituição: aquelas nas quais a justiça política se dá sob a forma de um governo orientado ao bem comum. São elas: a realeza, a aristocracia e a democracia, pois em todas elas há um governo *justo*, isto é, um governo que visa à promoção do bem de todos os cidadãos.

É do conhecimento de todo leitor de filosofia que Aristóteles, no livro III da *Política*, introduz uma divisão sêxtupla das *politeia*, três sendo as constituições retas, três as desviadas. Contudo, dificilmente a menção à democracia como um dos regimes retos, e não desviados, deixaria de chamar atenção do leitor: como se viu acima, Aristóteles se vale da expressão *politeia* – o mesmo vocábulo para “constituição” – para designar o regime em que muitos governam, mas o fazem orientados ao bem comum. Em nota para explicar sua opção de tradução e seu modo de compreender este regime político, Zingano escreve:

Quando designa uma dentre as constituições (e não a constituição em geral), verto *politeia* por *democracia*, da qual se deve distinguir o que Aristóteles denomina de *dēmokratia*, que verto por ‘*democracia*’: enquanto a democracia é o governo da maioria que visa ao bem de todos, a ‘democracia’ é o governo desviante da maioria que governa em benefício próprio (no caso, da maioria).

Como se vê, a *democracia* não é apenas alçada à condição de regime reto, como, para efeitos da leitura contemporânea, é uma *democracia entre aspas* aquela que porta a condenação de Aristóteles.

Para todos os casos brevemente expostos nesta seção – e muitos outros poderiam ser acrescidos a esses – penso que há boas razões

para que sejam defendidas as posições interpretativas localmente assumidas por esses especialistas, robustecendo, assim, a *leitura democratizante* de Aristóteles de um modo ou de outro: talvez se possa dizer que nenhuma delas pura e simplesmente faz passar Aristóteles por um *democrata* convicto e vibrante. Em verdade, valendo-se de diferentes estratégias e de caminhos diversos pelo texto aristotélico, ora acentuando a dimensão democrática da definição de cidadão, ora sublinhando componente da sabedoria cumulativa da multidão, invariavelmente destacando a participação no poder e um senso de igualdade qualquer, tais leituras buscam, com maior ou menor ênfase, *alguma* convicção democrática no Estagirita. Uma síntese judiciosa que fala em favor de muito dessas interpretações, pois explicita a tese de que Aristóteles não é um radical inimigo da *demokratia* (ao contrário da maioria das fontes antigas), é a afirmação de Paul Cartledge em seu *Democracy: A Life*, de 2016:

Those extant ancient Greek authors who wrote consciously and specifically about democracy as such, or about particular democracies, did not do so under any illusion or pretence of absolute objectivity. Indeed most of those (...) wrote very consciously against democracy, either on principle or on pragmatic grounds or both. But there is one ancient standout exception to this rule: a thinker, indeed a giant thinker, who both theorized ancient Greek politics and, with his pupils, conducted or supervised empirical research into the nuts and bolts of actual political systems. Although he was not an ideological democrat in an ancient Greek sense— that is, not a promoter of the rule and power of the demos of ordinary poor citizens over the wealthy minority of elite citizens and against the perceived best interests of the latter— he was not, either, a convinced ideological anti- democrat, as was (I would unhesitatingly argue) Plato, his teacher and mentor at the Academy of Athens that he had founded. I refer to Aristotle, son of Nicomachus. (p.14)

Pelo que foi visto, essa simples abordagem de alguns representantes mais ou menos emblemáticos da *leitura democratizante* revela qual é o núcleo comum que lhes caracteriza a análise:

a) a definição de cidadão oferecida por Aristóteles em *Política* III.1 parece ser tipicamente democrática (διόπερ ὁ λεχθεὶς ἐν μὲν δημοκρατίᾳ μάλιστ' ἐστὶ πολίτης, ἐν δὲ ταῖς ἄλλαις ἐνδέχεται μὲν, οὐ μὴν ἀναγκαῖον, 1275 b 5-7), fundada na ideia de participação nos postos públicos (1275a22-23 πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς);

b) a defesa da “sabedoria da multidão”, tal como apresentada em *Política* III.11 (1281b15 e seguintes) lida como argumento expansivo vindicador da *demokratia*;

c) a existência de um governo da maioria (uma das marcas da *demokratia*) que seja reto – a *politeia*;

d) a relação κατὰ τὸ ἴσον (ainda não interpretada) que fundamenta os pontos a-c.

Não é meu propósito, por ora, revisitar esses temas especificamente: cada um deles evidentemente reclama uma análise de fôlego, tal como efetivamente têm recebido de um sem-número de estudiosos. Pretendi apenas, com esta seção, (i) dar materialidade à *leitura democratizante* e (ii) explicitar, de maneira não exaustiva, o seu núcleo conceitual. Creio ter feito isso satisfatoriamente para poder passar, agora sim, à análise das duas passagens de Aristóteles que mais me interessarão por ora: *Política* VI.2 e V.9.

2. O fundamento da *demokratia*: *Pol.* VI.2 1317a40–b16

Para meus propósitos nesta análise, penso que o texto de VI.2 pode ser dividido da seguinte maneira.

[A] Ὑπόθεσις μὲν οὖν τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας ἐλευθερία (τοῦτο γὰρ λέγειν εἰώθασιν, ὡς ἐν μόνῃ τῇ πολιτείᾳ ταύτῃ μετέχοντας ἐλευθερίας· τούτου γὰρ στοχάζεσθαί φασι πᾶσαν δημοκρατίαν). [B] ἐλευθερίας δὲ ἐν μὲν τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν. [b1] καὶ γὰρ τὸ δίκαιον τὸ δημοτικὸν τὸ ἴσον ἔχειν ἐστὶ κατὰ ἀριθμὸν ἀλλὰ μὴ κατ' ἀξίαν, [b2] τούτου δ' ὄντος τοῦ δικαίου τὸ πλῆθος ἀναγκαῖον εἶναι κύριον,

καὶ ὃ τι ἂν δόξῃ τοῖς πλείοσι, τοῦτ' εἶναι τέλος καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ δίκαιον· [b3] φασὶ γὰρ δεῖν ἴσον ἔχειν ἕκαστον τῶν πολιτῶν· [b3.1] ὥστε ἐν ταῖς δημοκρατίαις συμβαίνει κυριωτέρους εἶναι τοὺς ἀπόρους τῶν εὐπόρων· πλείους γὰρ εἰσι, κύριον δὲ τὸ τοῖς πλείοσι δόξαν. [b4] ἐν μὲν οὖν τῆς ἐλευθερίας σημεῖον τοῦτο, ὃν τίθενται πάντες οἱ δημοτικοὶ τῆς πολιτείας ὅρον· [C] ἐν δὲ τὸ ζῆν ὡς βούλεται τις. [c1] τοῦτο γὰρ τῆς ἐλευθερίας ἔργον εἶναι φασιν, εἴπερ τοῦ δουλεῦντος τὸ ζῆν μὴ ὡς βούλεται. τῆς μὲν οὖν δημοκρατίας ὅρος οὗτος δεύτερος· [c2] ἐντεῦθεν δ' ἐλήλυθε τὸ μὴ ἄρχεσθαι, μάλιστα μὲν ὑπὸ μηθενός, εἰ δὲ μὴ, κατὰ μέρος, [c2.1] καὶ συμβάλλεται ταύτῃ πρὸς τὴν ἐλευθερίαν τὴν κατὰ τὸ ἴσον.⁵

[A] A liberdade é, portanto, o fundamento da constituição democrática (pois isso é o que costumam dizer, que apenas nesta constituição se participa da liberdade; pois afirmam que toda democracia tem em mira isto [i.e., participar da liberdade]). [B] Uma forma de liberdade é ser governado e governar alternadamente. [b1] Com efeito, o justo democrático é a igualdade numérica, e não segundo o mérito. [b2] Sendo isso o justo, é necessário que a maioria seja soberana, e o que quer que venha a ser a opinião da maioria, isto será o fim e o justo. [b3] Pois, dizem, é preciso que cada um dos cidadãos tenha parte igual. [b3.1] Assim, nas democracias, ocorre que os pobres são mais soberanos que os ricos, pois são mais numerosos, e a decisão da maioria é soberana. [b4] Este, então, é um sinal da liberdade que todos os democratas tomam como marca definicional da constituição. [C] Outro é viver como se deseja. [c1] Pois isto, dizem, é obra da liberdade, já que para o escravo é o não viver como se deseja. Esta é a segunda marca definicional da democracia. [c2] Daí provém [o pleito] de não ser governado, preferencialmente por ninguém, se não, alternadamente, [c2.1] e contribui **[por meio de c1, que provém de C, somada a c2]** para a liberdade segundo a igualdade.⁶

⁵ Utilizo o texto de Ross (1957). As traduções são de minha autoria.

⁶ Adoto uma leitura expandida do que propõe Newman: “and this [this second criterion of freedom] contributes to the freedom based on equality”. Como observa

O andamento argumentativo, que busquei apenas assinalar com uma possível divisão por segmentos do texto, tem início em [A] com o enunciado do princípio de base, ou fundamento, da δημοκρατική πολιτεία, e este não é outro que não a ἐλευθερία: é isso o que todos os democratas afirmam, e reputa-se toda a democracia tender à liberdade. Este princípio basilar da *demokratia*, portanto, não pode ser senão uma marca definidora deste regime político. Agora, Aristóteles pode prosseguir com o estabelecimento de dois sentidos – duas marcas definicionais, combinadas e mutuamente dependentes de *demokratia*, portanto – para *eleutheria*.

A primeira marca definicional da *eleutheria* (grifada no texto) [B] explicita a dimensão de mando político e exercício legítimo do poder – quem governa, como se governa e com base em que critério se governa. Os passos seguintes oferecem precisamente tais resposta: [b1] traz à tona o critério em questão – τὸ ἴσον ἔχειν ἐστὶ κατὰ ἀριθμὸν ἀλλὰ μὴ κατ' ἀξίαν, o que deve ser tomado como contendo já, é claro, um comentário aristotélico em chave crítica; se o justo democrático é a igualdade numérica, e não com base no mérito, segue-se logicamente [b2], isto é, necessariamente a soberania, a autoridade cabe à maioria (τὸ πλῆθος); ao introduzir [b3], não se deveria esperar outra lição que não a tese de que cada cidadão toma parte igual na constituição democrática e, portanto, no mando político, pois se a igualdade é numérica e a autoridade é da maioria, todos os cidadãos governam (alternadamente, como [B] anunciava); quem é essa maioria, de fato, nas *poleis*, se não os pobres? Eis o anúncio de [b3.1]. Com esses resultados, Aristóteles pode agora concluir, relativamente a [B]: todos os democratas tomam isto (isto é, este sentido de *eleutheria*) como *definicional* da *demokratia*. Com isso, pode-se afirmar com segurança que é a noção de *eleutheria* que serve de fundamento para concepções políticas de exercício do poder, como “governar e ser governado alternadamente”, e ser “igual” –

Newman a seguir, contudo, “Bonitz, however (715a 2 sq.), places a note of interrogation after his quotation of the passage before us, possibly regarding it as corrupt” (p. 497). Comentadores e tradutores posteriores, como Barnes (2005) e Pellegrin (1993) repetem a observação.

trata-se de uma acepção de ser *eleuhteros*, livre, e não o contrário. Todas as acepções que podem ser colhidas no conjunto da *Política*, por acidentada que seja a obra, convergem, no que concerne à *demokratia*, para a definição apresentada em VI.2, e nesta definição, a primazia, como se vê, é do conceito de *eleutheria*.

A seção final do texto do sexto livro ora examinado, condensada como é, traz consigo suas dificuldades próprias. Ainda assim, é possível compreender como a estrutura argumentativa geral da passagem prossegue regularmente: [C] introduz outro sentido de *eleutheria*, liberdade, isto é, τὸ ζῆν ὡς βούλεται τις, grifado acima. Esta segunda acepção do princípio fundador da *demokratia* pode dar a falsa impressão de não mais fazer que assinalar um âmbito privado irrelevante para a esfera do político. Como o desdobramento de [C] deixa claro, não se trata disso: pelo contrário, Aristóteles assinala que tal acepção é (i) basilar para o próprio termo *eleutheros* e seus derivados, uma vez que a noção *livre* desenvolve-se em contraposição ao caso do *escravo*, e é nesse sentido que os democratas e partidários da liberdade empregam o termo;⁷ (ii) que é com base nesse contraste *livre/escravo* que os democratas identificam sua vida com a liberdade, não com a escravidão; e (iii) que é por isso, por não desejarem colocar-se sob o jugo de ninguém (tal como um escravo faria) e, portanto, privarem-se de poder viver como desejam, que buscam sempre viver como querem, o que é uma marca definicional, portanto, seja da *liberdade*, seja da *demokratia*, tal como [c1] traz. Chega-se, assim, às linhas finais do trecho em exame, em que Aristóteles parece agora extrair outro tipo de implicação entre os significados até agora explorados: é do fato de recusarem a vida típica do escravo – privado da possibilidade de viver como bem desejar, [c1] – que os democratas tornam-se partidários de [c2]: não ser governado por ninguém, ou, não sendo isto possível,

⁷ “The oldest and throughout antiquity most common meaning of *eleutheros* is ‘being free’ as opposed to ‘being a slave’(*doulos*)”, como anota Mogens Herman Hansen em seu “Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle” (Hansen 2013 pp. 71-72). Veja-se ainda o clássico *The Greek Discovery of Freedom*, de Kurt Raaflaub.

governar e ser governado alternadamente – κατὰ μέρος. A primeira opção, que parece manifestar a verdadeira convicção política dos democratas antigos, sugere algo como a anarquia (para uma exploração mais completa do ponto, remeto a KEYT, 2005). Ocorre que em vez de optar por um modelo alternativo à escolha preferencial pelo anarquismo, o que os democratas de Aristóteles parecem defender é um tipo de majoritarismo: se não é possível abolir o governo, então que *todos* governem. No lugar de um *second best*, tem-se algo como um *pis aller*. Jonathan Barnes, que também sugere que o texto pode estar corrompido, expressou o ponto com precisão:

“The “democratic” definition of liberty suggests that no one should rule—and hence, as a *pis aller*, that all should rule in turn. The second sort of freedom is plainly a kind of political liberty and it is avowedly democratic. And in some fashion it leads to “freedom in respect of equality.” Hence—or so we might tentatively infer—the first sort of freedom too is both a form of liberty and a feature of democracy.

Then does the “democratic” definition of freedom suggest that no one should rule? It does. According to the definition, I will not be free to ϕ if my ϕ -ing is a political question; hence I will not be free absolutely unless there are no political questions; hence only under anarchism will I be free. If democrats hold that the supreme political value is freedom (thus understood), then they have a suicidal goal.” (Barnes, 2005, p. 193)

Esta não é a ocasião para dedicar mais atenção a este problema. Uma vez que seja compreensível – e creio que, de fato, o é – que [c1] acarreta [c2], e que [c2] é, bem se vê, uma outra formulação para [B], não apenas é possível encontrar uma unidade conceitual suficientemente rigorosa para o conceito de *demokratia* como, sobretudo, pode-se arriscar uma leitura das linhas finais da passagem que dê sentido a καὶ συμβάλλεται ταύτῃ πρὸς τὴν ἐλευθερίαν τὴν κατὰ τὸ ἴσον que encerra [C]: é *porque* os democratas identificam a *eleutheria* com τὸ ζῆν ὥς βούλεται τις, marca do homem livre por oposição ao escravo (via [c1]), que desejam τὸ μὴ ἄρχεσθαι; sabendo

isto impossível, trocam de bom grado pelo governo κατὰ μέρος; e é *por meio disso* (instrumentalmente, por tanto) que a segunda forma de liberdade (*eleutheria* como ὁ ζῆν ὡς βούλεται τις, portanto [C]) “contribui para a liberdade segundo a igualdade”, [c2.1].

A ser correto este resultado – Barnes escreve “Aristotle's Greek is at least as confused as my English” (2005, p. 192) –, então internamente ao texto de VI.2 ora analisado, a *proeminência definicional da eleutheria* parece sair comprovada com boa margem de segurança. Não apenas a liberdade é o fundamento da democracia [A], mas mesmo quando considerados os dois sentidos da liberdade em que se baseia a democracia, um dos quais é o “governar-e-ser-governado-alternadamente- pois-todos-são-numericamente-iguais”, é somente invocando uma noção clara de liberdade que se compreende este princípio democrático por completo. Assim, nos termos de minha proposta apresentada nos comentários introdutórios acima, penso que é graças a uma interpretação adequada da noção de *eleutheria*, com sua devida *proeminência definicional* para a *demokratia*, que se pode acomodar adequadamente até mesmo esta que é uma das características centrais da dita “leitura democratizante”, isto é, a marca pervasiva da participação alternada no mando político que definiria a inteira reflexão política aristotélica segundo aquela leitura.

2.1 Algumas dificuldades suscitadas por Pol. VI.2

Política VI.2 suscita ainda, por certo, outras dificuldades para que se possa lograr uma interpretação coerente da doutrina aristotélica. Duas delas precisam ser enfrentadas agora: (1) Aristóteles está expressando sua doutrina acerca da *demokratia* e da *eleutheria* democrática ou apenas reportando teses de terceiros *relativamente aos conceitos de demokratia e eleutheria* que, de um modo ou de outro, viriam a ser por ele rejeitadas? (2) A doutrina acerca da *demokratia* exposta em VI.2 é consistente ou não com o que Aristóteles expõe em outros momentos centrais da *Política*?

Ambas as questões são, em certo sentido, preliminares à compreensão de maior fôlego do problema filosófico abordado;

ambas têm ao menos parte de suas raízes mais profundas no comentário de W. L. Newman, publicado na virada do século retrasado para o século passado. Acerca do primeiro problema, Newman mostrou-se bastante seguro: “Aristotle is here reproducing the conception of freedom entertained by οἱ δημοτικοί (cp. II), not givin his own” (p.494). Quanto ao segundo, afirmou:

The teaching of the passage before us does not quite agree with that of 3.8, where it is implied that democracy is a constitution in which the poor are supreme, whether they are in a majority or not, nor with that of 7 (5).¹ 1301b 28-39, and Eth. Nic. 5.6 1131a25, where τὸ δημοτικὸν δίκαιον is treated as a form of τὸ κατ’ ἀξίαν δίκαιον. (P. 495).

O desacordo pode ser localizado na tensão entre a afirmação da *demokratia* a título de τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν (1371b1), “ser governado e governar alternadamente”, de um lado, e, de outro, a afirmação acerca da soberania dos pobres na *demokratia* que se encontra, por exemplo, em III.8, mas também, segundo Newman, as afirmações no livro V (1301b28-39, livro VII na edição de Newman) e na *Ethica Nicomachea* relativamente a uma certa dimensão de *valor* e *mérito* no governo popular (τὸ κατ’ ἀξίαν).

Não é meu propósito analisar os problemas internos à edição do texto da *Política* aristotélica, explicitando eventuais tensões, descontinuidades e continuidades doutrinárias entre os oito livros que compõem a obra. Ainda assim, creio ser desejável e possível dizer algumas palavras suficientemente esclarecedoras acerca desse desacordo observado por Newman entre, de um lado, aquilo que sói ser tomado a título de definição da democracia no livro III, e, de outro, a passagem do livro VI que ora me interessa analisar, respondendo, portanto, de início, à segunda das questões suscitadas acima. Uma vez oferecida uma resposta a essa questão, será possível retornar ao primeiro problema e igualmente resolvê-lo. Trata-se de um pequeno resultado, é verdade, porém necessário para o prosseguimento da análise do problema da *eleutheria* e suas implicações filosóficas no pensamento do Estagirita.

Em primeiro lugar, é preciso retornar às duas formulações canônicas acerca da *demokratia* oferecidas ainda no terceiro livro do tratado da *Política*. Deve-se, a meu ver, começar por reconhecer, ainda que em linhas gerais, o movimento argumentativo que conduz às passagens que aqui serão escrutinadas. Aristóteles acabara de obter importantes resultados acerca da definição do cidadão (πολίτης), objeto primeiro da atenção dos cinco capítulos iniciais do livro III. Seu interesse passa, então, à própria *politeia* – “se há apenas uma constituição ou muitas, e, se há muitas, o que são, quantas são, quais as diferenças entre elas” (πότερον μίαν θετέον πολιτείαν ἢ πλείους, κἂν εἰ πλείους, τίνες καὶ πόσαι, καὶ διαφοραὶ τίνες αὐτῶν εἰσιν. – 1278b7-8). É após fornecer prontamente uma definição do que seja uma constituição em termos de uma ordenação dos diversos cargos públicos e do mando político em geral (ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων, 1278b9-10), o que equivale, aos olhos do Estagirita, a afirmar que a “constituição é o governo” (πολίτευμα δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία 1278b11), que surge a primeira ocorrência da tese segundo a qual, em uma democracia, “o *demos* é soberano” (κύριος ὁ δῆμος), em contraste com a oligarquia, em que a soberania política cabe a uns poucos (οἱ δ'ὀλίγοι).

O problema de filosofia política que Aristóteles tem diante de si é duplo, portanto: trata-se tanto dos passos iniciais de uma teoria constitucional – claramente ele está realizando uma investigação acerca da constituição –, quanto da consideração acerca de *quem governa*. Não deve causar espécie que Aristóteles não apresente a questão, ao menos não de pronto, sob o moderno fraseado ‘*who should rule (and why)?*’, a pergunta pela *legitimidade* da soberania política – sua questão é, por ora, descritiva e analítica – quem, de fato, governa (em cada regime). Assim, a afirmação de que a democracia é o governo em que o *demos* é soberano, mais que se identificar com outra afirmação (que lhe equivale) “em uma democracia o *demos* governa”, explicita a relação entre *constituição* e *governo* na filosofia aristotélica, que a toma como critério mesmo de identificação e de classificação de uma e de outra coisa: *identifica-se* uma constituição na medida em que é possível identificar quem governa e como está disposto o governo – os cargos públicos e

demais posições de mando pertinentes; e a recíproca somente pode ser verdadeira: ao identificar quem exerce o governo, e de que modo estão dispostos os cargos e ofícios públicos – se são ocupados pelo povo ou por uma minoria, por exemplo –, identifica-se, *ipso facto*, tratar-se de constituição democrática ou oligárquica, respectivamente.

A tese, portanto, do caráter κύριος do δῆμος é apresentada no contexto investigativo de uma incipiente teoria constitucional, que introduz a questão da soberania política e que dela necessita como critério para discernir e delimitar quantas e quais são as constituições. Não é outra, parece-me, a tese que se encontra em *Pol.* III.7 a apenas uma página Bekker de distância da ocorrência que acabo de examinar. Em 1279a25-30 lê-se, com efeito,

ἐπεὶ δὲ πολιτεία μὲν καὶ πολίτευμα σημαίνει ταῦτόν, πολίτευμα δ' ἐστὶ τὸ κύριον τῶν πόλεων, ἀνάγκη δ' εἶναι κύριον ἢ ἓνα ἢ ὀλίγους ἢ τοὺς πολλούς, ὅταν μὲν ὁ εἷς ἢ οἱ ὀλίγοι ἢ οἱ πολλοὶ πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον ἄρχωσι, ταύτας μὲν ὀρθὰς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὸ ἴδιον ἢ τοῦ ἐνὸς ἢ τῶν ὀλίγων ἢ τοῦ πλείθους παρεκβάσεις.

Já que “constituição” e “governo” significam o mesmo, e governo é aquilo que é soberano nas cidades, é necessário que o soberano seja ou um, ou poucos, ou muitos; e quando um, poucos ou muitos governam para o benefício comum, essas constituições devem ser consideradas retas; mas se para benefício próprio, quer de um, de poucos ou da maioria, são desviadas.

Uma vez que Aristóteles estabelecera a relação de identificação da constituição com o governo, considera a questão pelo ângulo de quais são as possibilidades para a pergunta *quem governa*. Ao fazê-lo, o filósofo nos conduz pelo tema por uma abordagem quantitativa – um, poucos ou muitos podem ser os que exercem a soberania política, *i.e.*, o governo. Esse é o primeiro passo do critério de identificação das constituições e dos governos. O segundo, claro, é o

notório governar πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον (bem como seu oposto, πρὸς τὸ ἴδιον): sendo o fim da comunidade política o bem supremo (Pol.I.1 1252a1-5), reconhece-se, então, que há diferentes modos de realizar este fim, assim como dele se extraviar. Da combinação desses dois critérios, quantitativo e qualitativo, emerge a não menos célebre divisão em seis constituições ou formas de governo: monarquia, aristocracia e *politeia* quando o governo é πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον, para o benefício comum; tirania, oligarquia e democracia quando πρὸς τὸ ἴδιον, para o benefício próprio.⁸

Caso isso esteja correto, não é preciso tomar essas conhecidas passagens acerca da democracia como o governo em que a soberania política é exercida pelo *demos* como expressando uma definição acabada e completa do regime democrático em qualquer sentido relevante, nem mesmo como o *traço definicional central*: que o mando político seja exercido pelo *demos* é algo que lhe vai no nome, que a mera compreensão do termo provê ao falante e ao leitor; mais que isso, é algo que Aristóteles obtém das considerações a partir de perguntas básicas acerca do que é, de quantas são e de que tipos são as *politeiai*. Nada disso exclui, por certo, uma consideração mais detalhada relativamente a cada uma das constituições ou formas de governo – que, aliás, é o que o filósofo efetivamente vai fazer, e não apenas no restante do livro III, mas, em certo sentido, em todos os demais livros, quaisquer que sejam as ordens possíveis para eles.

Assim, é perfeitamente razoável reconhecer que o exame da *demokratia* tal como levado a cabo por Aristóteles em outras passagens – seja acerca das espécies de *demokratia*, como no livro IV, seja na investigação complementar do livro VI que busco examinar – está em consonância com a doutrina esposada pelo Estagirita no livro III. Veja-se que na passagem supracitada do comentário de Newman, é a doutrina segundo a qual “the poor are

⁸ Importa reconhecer que o esquema da divisão constitucional do livro III sofre alterações quando considerados os livros posteriores da *Política*. Sobre isso, veja-se o artigo de Mogens Herman Hansen, “Aristotle’s Alternative to the Sixfold Model of Constitutions”, em seu *Reflections on Aristotle’s Politics*, Museum Tusculanum Press, Copenhagen, 2013

supreme” que suscita sua observação quanto a certo desacordo com a passagem de 1317a40–b15. Tal desacordo originar-se-ia de *Política* III.8 1279b20, passagem que dá ao leitor a primeira “aporia” acerca da *demokratia* – justamente sobre sua definição (πρώτη δ' ἀπορία πρὸς τὸν διορισμόν ἐστίν). E qual é a dificuldade? Pode-se esquematizá-la da seguinte maneira:

(i) seja apresentada, em III.7, a *constituição ou governo da maioria ou multidão* (πλῆθος) em vista do benefício comum como a *politeia* (ὅταν δὲ τὸ πλῆθος πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύηται συμφέρον, καλεῖται τὸ κοινὸν ὄνομα πασῶν τῶν πολιτειῶν, πολιτεία – 1279a37-39)

(ii) seja esta apresentação, ainda no capítulo 7, complementada pela versão desviada especular da πολιτεία: “a democracia é para o benefício dos pobres” (ἡ δὲ δημοκρατία πρὸς τὸ συμφέρον τὸ τῶν ἀπόρων, 1279b8-9), tal como expresso por Richard Kraut, mencionado na abertura deste texto;

(iii) seja apresentada a análise dos regimes desviados no capítulo 8, com a *demokratia* tendo reforçada sua dimensão de regime dos pobres: “a *demokratia*, ao contrário [da oligarquia], é quando aqueles que controlam não possuem muitas riquezas, antes são pobres” (δημοκρατία δὲ τοῦναντίον ὅταν οἱ μὴ κεκτημένοι πλῆθος οὐσίας ἀλλ' ἄποροι – 1279b17-18);

(iv) seja, agora, o critério do governo de maioria ou de minoria (cf. 1279b20-22).

(v) É este o bom critério?

A análise de Aristóteles, conhecida de todos, rejeita o critério puramente quantitativo – governo da maioria – como suficiente para discriminar qual constituição e, por conseguinte, qual governo é ou não é uma *demokratia*; a resposta a (v), portanto, é negativa. Por certo este é um dos elementos. Há outro, contudo: trata-se do governo realizar-se buscando o benefício de todos ou não; *que tipo de maioria* é esta que governa tendo em vista o benefício comum é uma pergunta que Aristóteles responde ao examinar a *aristokratia*; *que πλῆθος* é este que governa não com o benefício comum em vista, mas visando

ao benefício dos ἄποροι? Ora, ὁ δῆμος, κύριος precisamente na *demokratia*. A discussão aristotélica acerca de um governo dos pobres, mesmo que porventura minoritários em uma sociedade qualquer, ser não obstante uma *demokratia*, e o governo dos ricos, ainda que se os imagine majoritários em uma determinada sociedade, ser mesmo assim uma oligarquia, segue rigorosamente, a meu ver, os dois critérios apresentados inicialmente em III.6: (i) quantitativo – *quantos governam?*; (ii) qualitativo – *para o benefício de quem governam?*. Que a isso se some um elemento de classe, fazendo da análise do Estagirita uma como que precursora daquelas de Marx, por assim dizer, é tese que não pouco tem circulado, mas cuja aceitação requer cautela.⁹

Com esse resultado, é possível retornar ao problema do “desacordo” entre a lição sobre democracia que leva à reflexão a se concentrar no conceito de *eleutheria*, tal como apresentada no livro VI, e aquela encontra no livro III, desacordo este assinalado por Newman. O critério da passagem do livro VI para definir uma *demokratia* como tal não é outro senão o da *eleutheria* entendida politicamente como τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν; este é, indiscutivelmente, um dos elementos inelimináveis daquilo que

⁹ A tese segundo a qual a análise de Aristóteles é particularmente voltada para a dimensão de classe é recorrente entre os intérpretes. Apenas a título de exemplo recente, veja-se como Paul Cartledge, em seu *Democracy: A Life* (Oxford University Press, 2016) apresenta a questão: The real, essential criterion of distinction is not mere numbers but ‘poverty and wealth’: that is to say, democracy is the rule of the poor, oligarchy is the rule of the rich, and so much is that the case that even in a situation where the rich were per impossible the majority of a city’s or state’s citizens, Aristotle would still classify and label it an ‘oligarchy’ and vice versa. (...) What then did he understand by ‘rich’ and ‘poor’? The former admittedly was a group susceptible of a rather tauter if not necessarily mathematically determined definition: they were the leisured elite of the citizen body, those who did not have to work for a living, who did not live under compulsion from anyone else to work, and indeed typically would be able and willing to compel others—often unfree, slave others—to work for them. (...) As for ‘the poor’, they were all the rest of the citizen body, the non-‘rich’, a far too broad grouping, of course, although he was forced by the facts to concede that some ‘poor’ citizens were much less poor than others and indeed that some might better be labelled ‘middling’, that is, in between the (clearly) rich and the (clearly) poor; and that at the bottom end it might be necessary to separate off the destitute and beggarly, those who possessed virtually nothing, from the merely poor (p. 17)

caracteriza a constituição democrática grega clássica. Ocorre que somente pode-se tomá-lo como estando, em algum sentido relevante, em contradição com a doutrina do livro III caso se desconsidere o que Aristóteles entende como sendo a expressão desse corolário – o governo de todos por turno – e aquilo que o fundamenta. Vale voltar aos resultados do texto de VI.2 obtidos na seção 2 acima, especialmente às linhas do segmento de texto [B] da divisão aqui proposta:

[B] Uma forma de liberdade é ser governado e governar alternadamente. [b1] Com efeito, o justo democrático é a igualdade numérica, e não segundo o mérito. [b2] Sendo isso o justo, é necessário que a maioria seja soberana, e o que quer que venha a ser a opinião da maioria, isto será o fim e o justo. [b3] Pois, dizem, é preciso que cada um dos cidadãos tenha parte igual. [b3.1] Assim, nas democracias, ocorre que os pobres são mais soberanos que os ricos, pois são mais numerosos, e a decisão da maioria é soberana. [b4] Este, então, é um sinal da liberdade que todos os democratas tomam como marca definicional da constituição.

Conforme a análise precedente da passagem, resultava claro que era título de *eleutheria* que o governo de turno era introduzido [B], e que o sustentáculo de tal marca dupla – tanto da *eleutheria* quanto da *demokratia* era a igualdade numérica como medida da justiça [b1]: eis o que garante os demais passos e as demais consequências [b3] e [b4]. Ocorre que ainda mais importante para desfazer qualquer leitura que proponha fortemente um desacordo doutrinal entre a lição de *Pol.* VI.2 e os demais livros é a consideração extraída ao fim da seção 2 desta análise: é precisamente a noção de *eleutheria* como ὁ ζῆν ὡς βούλεται τις, [C], que está na base do desejo político dos democratas de *governar e ser governado alternadamente*, κατὰ μέρος. Mais: como se viu, esta acepção de *eleutheria* contribui para aquela – para a concepção de liberdade κατὰ τὸ ἴσον.

Uma última palavra acerca do alegado desacordo sugerido por Newman quanto à tese de que a *demokratia* encontraria seu fundamento em uma noção de igualdade quanto ao valor (κατ' ἰστίαν),

tal como exposto em 1301b25-28. Ora, o ponto de Aristóteles consiste em demonstrar que quer os democratas, quer os oligarcas, reivindicam para sua posição de iguais em seus regimes um fundamento no valor: em um caso, na democracia, o valor da igualdade *na medida em que são igualmente livres*; no caso da oligarquia, o valor da riqueza. Remeto o leitor ao texto de Douglas Cairns neste dossiê; nele, o autor convincentemente argumenta que “Aristóteles entende que todas as noções de justiça e igualdade são, ao menos em algum sentido, noções de justiça e igualdade *kat’axian* (mesmo a noção de democracia, que pode ser vista como uma forma de igualdade aritmética, é baseada na *axia*, ainda que apenas numa perspectiva democrática”.

Agora será necessário passar brevemente à análise de *Política* V.9 para, de posse de certas observações atinentes às considerações aristotélicas acerca da *demokratia* nesta passagem, terminar de esclarecer dois problemas restantes: afinal Aristóteles está falando em seu nome ou meramente em contexto dialético, reportando as opiniões dos democratas (problema suscitado ainda nesta seção 2.1)? E mais: tal como postulado desde o início, na seção 1, como a conjugação das interpretações de VI.2 e V.9 lança luz sobre crítica aristotélica à *demokratia*, limitando as pretensões da chamada *leitura democratizante*?

3. A *demokratia* em *Política* V.9 1310a25–36

Em *Pol.* V.9 1310a25-35, Aristóteles escreve o seguinte:

[D] ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις ταῖς μάλιστα εἶναι δοκούσαις δημοκρατικαῖς τούναντίον τοῦ συμφέροντος καθέστηκεν, [d.1] αἴτιον δὲ τούτου ὅτι κακῶς ὀρίζονται τὸ ἐλεύθερον. [E] δύο γὰρ ἐστὶν οἷς ἡ δημοκρατία δοκεῖ ὠρίσθαι, [e1] τῷ τὸ πλεῖον εἶναι κύριον καὶ τῇ ἐλευθερίᾳ. [e.1.2] τὸ μὲν γὰρ ἴσον δίκαιον δοκεῖ εἶναι, ἴσον δ' ὃ τι ἂν δόξη τῷ πλήθει, τοῦτ' εἶναι κύριον, [e2] ἐλεύθερον δὲ καὶ ἴσον¹⁰ τὸ ὅ τι

¹⁰ Adoto aqui o texto de Newman. Spengle excisou καὶ ἴσον, no que é seguido por Ross e pela maioria dos tradutores.

ἂν βούληταί τις ποιεῖν· ὥστε ζῆν ἐν ταῖς τοιαύταις δημοκρατίαις ἕκαστος ὡς βούλεται, καὶ εἰς ὃ χρῆζων, ὡς φησὶν Εὐριπίδης· [F] τοῦτο δ' ἐστὶ φαῦλον· οὐ γὰρ δεῖ οἶεσθαι δουλείαν εἶναι τὸ ζῆν πρὸς τὴν πολιτείαν, ἀλλὰ σωτηρίαν.

[D]Naquelas democracias, contudo, que parecem ser particularmente democráticas, prevalece o contrário do que é benéfico; [d.1] a causa disso é que eles definem equivocadamente a liberdade. [E] Pois são dois os princípios pelos quais a democracia parece ser definida: [e1] que a maioria tem o poder soberano e que há liberdade; [e.1.2] o justo, então, parece ser o igual, e igual é aquilo que for decidido pela maioria, e isso é considerado soberano. [e2] E liberdade e igualdade é definida como cada um fazer o que desejar. Assim, nessas democracias, cada pessoa vive como deseja e faz o que lhe agrada, como diz Eurípides. [F] Mas isso é um erro, pois não se deve pensar que viver conforme a constituição é uma forma de servidão, mas sim de preservação.

A despeito das diferenças de contexto filosófico entre os livros VI e V, penso que se pode tomar o comentário acerca da *demokratia* em *Pol.* V.9 de modo a operar solidariamente com a passagem protagonista da presente análise, objeto de exposição ao longo da seção 2 acima. Assim, pode-se tomar o segmento [D] como afirmação do tom crítico geral que marca o capítulo; a seção [d.1] indica a razão para o resultado criticado em [D], isto é, o fato de as democracias *particularmente, maximamente* democráticas – obterem o oposto daquilo que é desejável. Aquilo que é desejável é uma educação consonante com a virtude que é própria ao cidadão em cada constituição. Mas qual seria a razão para que as *demokratiai* tivessem tal resultado? Como informa [d1], αἴτιον δὲ τούτου ὅτι κακῶς ὀρίζονται τὸ ἐλεύθερον: por definirem equivocadamente a noção de liberdade é que os democratas encontram-se na situação de colherem não o que lhes é vantajoso, mas seu contrário. Sendo a *eleutheria* o princípio fundador da *demokratia*, é certo que esta constituição está, para Aristóteles, inequivocamente no registro do desvio quanto à natureza e ao fim da comunidade política que é *polis*. E em que consiste a má definição da liberdade que os democratas realizam: em nada mais nada menos que um equivalente *tout court* de τὸ ζῆν ὡς

βούλεται τις, a saber, [e2]: ἐλεύθερον δὲ καὶ ἴσον τὸ ὅ τι ἂν βούληται τις ποιῇν: liberdade e igualdade é fazer aquilo que se deseja.

A solidariedade interpretiva entre as duas passagens, que poderia ser objeto de alguma suspeita porque [E] introduz dois princípios definidores da *demokratia*, a meu ver sai intacta de uma boa leitura da lição de V.9. Já assinalei acima que leio o texto de Newman, com ἐλεύθερον δὲ καὶ ἴσον à linha 39, o que salienta o quão fundamental é o conceito de *eleutheria* e o modo como a ele se conecta invariavelmente a noção de *isonomia* tal como os democratas compreendiam tais noções; mas mesmo que se adote a excisão de Spengel para καὶ ἴσον, é perfeitamente possível reconhecer que o mesmo princípio que operava como base, como fundamento da *demokratia* em VI.2 realiza o trabalho em V.9: a *eleutheria* é definidora da *demokratia* mesmo que se pense em dois princípios, com a letra do texto. Isso porque, como Aristóteles afirma em *Pol.* III.9 1280a24: οἱ μὲν γὰρ ἂν κατὰ τι ἄνισοι ὦσιν, οἷον χρήμασιν, ὅλως οἷονται ἄνισοι εἶναι, οἱ δ' ἂν κατὰ τι ἴσοι, οἷον ἐλευθερία, ὅλως ἴσοι – é a condição *factual* de *liberdade igual entre cidadãos* que faz com que passem de “iguais na liberdade” para “iguais em tudo”. (A tese se repete em 1281a6, por exemplo, e já havia sido apresentada em V.1 1301a30).

Assim, é nos termos, portanto, dos próprios democratas que Aristóteles executa sua crítica à *demokratia*, que mira a concepção de liberdade e, precisamente pela compreensão democrática da *eleutheria*, acerta na *igualdade* também, bloqueando como que por inteiro que a *demokratia* – ao menos nos casos maximais deste regime – a possibilidade de que se possa viver em conformidade à virtude e, portanto, ao bem próprio que toda *polis* busca, em um regime democrático. A estar correto este diagnóstico, o problema (1) da seção 2, a saber, a decidir se Aristóteles está meramente reportando as opiniões alheias (como afirma Newman, 1902b, vol.

IV, p. 494) ou falando em voz própria, dissolve-se, pois é nos termos mesmo dos democratas que é desferida a crítica de Aristóteles.¹¹

Conclusão

Penso que esta análise, limitada como é, permite que se estabeleça razoavelmente bem os principais pontos que delinee na apresentação. Em primeiro lugar, acredito que tenha sido possível sugerir a plausibilidade, no mínimo, da tese da *proeminência definicional* da *eleutheria* na concepção aristotélica de *demokratia*. Procurei mostrar que tal proeminência acomoda adequadamente os demais sentidos em que Aristóteles utiliza a *liberdade* democrática – a alternância no poder para todos os cidadãos livres e iguais, a igualdade e a justiça democráticas, para ficar em dois exemplos notórios. Com isso, nada se perde das possíveis expansões realizadas pela chamada *leitura democratizante* de Aristóteles – apenas que a posição aristotélica, assim quer me parecer, não sofre de anacronismos bem-intencionados.

Mais importante, é possível compreender o escopo e o valor da crítica aristotélica à concepção de *liberdade* democrática: ela atinge a *inteira* concepção de *demokratia*, sendo explicitamente apresentada como impedimento para uma educação para a virtude do cidadão, propósito mesmo da boa vida que a *polis* tem por finalidade natural prover, uma lição que se encontra em *Pol.* III.9 1280b39 – 1281a2 e que não poderei examinar aqui. Basta, à guisa de conclusão, sugerir que, tal como eu estou apresentando o problema, não é apenas que a *leitura democratizante* se excede nas tintas positivas da visão aristotélica da *demokratia*: ela bloqueia, penso eu, a exata compreensão da doutrina aristotélica segundo a qual a boa vida, o

¹¹ Barnes (2005, p. 192) afirma que pode ser o caso de Aristóteles estar apresentando a passagem de VI.2 “in implicit *oratio obliqua*”. Não creio que seja implícita – é a posição dos democratas, e a partir dela que Aristóteles realiza sua análise crítica. Mogens Herman Hansen (2013, p. 83) afirma que “his report of what the democrats believe is interspersed with three comments, lines b5-7, b8-10, and b14-17. These comments combine a report of the democrat's views with Aristotle's critical attitude to these views”.

bem comum – em uma palavra, a *eudaimonia* – que a *polis* e a *política* devem realizar, não são, a despeito de certas interpretações contemporâneas, uma questão de pluralismo e de diversidade de esquemas de valores. Mas isto é matéria para uma investigação à parte.

Bibliografia

AUBENQUE, P. (1993). “Aristote et la démocratie”. In: P. Aubenque & A. Tordesillas (eds.), *Aristote Politique. Études sur la Politique d’Aristote*. Paris, Presses Universitaires de France, pp. 255-264)

BARNES, J. (2005[1990]) “Aristotle and Political Liberty” . In: R. Kraut & S. Skultety (eds.) *Aristotle’s Politics - Critical Essays*. Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., pp. 185-202.

CARTLEDGE, P. (2016). *Democracy - A Life*. Oxford, New York, Oxford University Press.

FRANK, J. (2005). *A Democracy of Distinction: Aristotle and the work of Politics*. Chicago, London, Chicago University Press.

KEYT, D. (2005), “Aristotle and Anarchism”. In: R. Kraut & S. Skultety (eds.) *Aristotle’s Politics - Critical Essays*. Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., pp. 203-222.

KRAUT, R. (2002). *Aristotle Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.

HANSEN, M.H. (2013). *Reflections on Aristotle’s Politics*, Museum Tusculanum Press, Copenhagen, 2013.

MILLER, F. D. (1996). *Nature, Justice, and Rights*. Oxford, Oxford University Press.

NARBONNE, J.-M. (2021). *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*. Québec, Presses de l’Université Laval.

NEWMAN, W. L. (1902a). *The Politics of Aristotle. Vol. I*. Oxford, Clarendon Press.

NEWMAN, W. L. (1902b). *The Politics of Aristotle*. Vol. IV. Oxford, Clarendon Press.

OBER, J. (2005), “Aristotle’s Natural Democracy”. In: R. Kraut & S. Skultety (eds.) *Aristotle’s Politics - Critical Essays*. Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., pp. 223-243.

PELLEGRIN, P. (1993). *Aristote. Les Politiques*. Paris, GF-Flamarion.

RAAFLAUB, K. (2004). *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*. New York, University of Chicago Press.

ROSS, W. D (1957). *ARISTOTELIS POLITICA*. Oxford Classical Texts. Oxford, Oxford University Press.

SCHOFIELD, M (1996). Sharing in the Constitution. *The Review of Metaphysics*, Vol. 49, n. 4, pp. 831-858.

_____. (2011). “Aristotle and the democratization of politics”. In: B. Morrison & K. Ierodiakonou (eds.), *Episteme, etc. Essays in Honour of Jonathan Barnes*. New York, Oxford University Press, pp. 285-302.

WALDRON, J. (2005 [1995]). “The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle’s *Politics*”. In: R. Kraut & S. Skultety (eds.) *Aristotle’s Politics - Critical Essays*. Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., pp. 145-166.

WOLFF, F. (2008 [1990]). *Aristote et la politique*. Paris, Presses Universitaires de France.

ZINGANO, M. (2024) “Politica”. In: A. Vigo (ed.), *Guia Comares de Aristoteles*, Granada, Comares Editorial, pp. 189-204.

Submetido em 08/10/2024 e aprovado para publicação em 11/11/2024



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença Creative Commons Attribution, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado.

Gostaria de enviar um artigo para a Revista *Archai*? Acesse <http://www.scielo.br/archai> e conheça nossas *Diretrizes para Autores*.
