

Uma interpretação sobre a relação entre o demagogo e a democracia em Aristóteles

Gustavo Ceneviva Zuccolotto

Aristóteles sustenta na *Política* que o princípio das democracias reside em uma concepção eminentemente anárquica de liberdade que implica em (i) um grande apego à liberdade individual; e em (ii) certos arranjos institucionais que levam ao governo da maioria que, dada a distribuição desigual das riquezas nas cidades, constitui-se na parte de pobres que passa a utilizar o poder para se sobrepor aos ricos e notáveis.

Ainda que fundadas em um princípio comum, outros fatores da comunidade concorrem à formação de diferentes tipos de constituições democráticas que também parecem possuir entre si uma ordem cronológica. Delas, a “democracia demagógica” é tomada por Aristóteles como a mais despótica e desviada, pois exacerba a arbitrariedade do poder político através do domínio da opinião popular pelo demagogo. Também seria essa a forma predominante no próprio tempo de Aristóteles, resultado do inevitável crescimento do povo e do avanço de suas reivindicações nas cidades.

Sabemos que o estagirita, ao mesmo tempo em que é um crítico da democracia tal como seu mestre Platão, também a considera como o “menos pior” dos regimes desviados. Buscamos refletir neste trabalho sobre como os demagogos poderiam acentuar o desvio democrático ao justamente manipular a massa em seu favor. Enquanto rejeitamos qualquer solução antidemocrática, tal relação deve nos levar a considerar as diferentes vias aristotélicas pelas quais poderíamos pensar os requisitos necessários para uma participação popular efetiva em prol do bem comum, haja vista que outras podem levar justamente ao contrário dessa que é a finalidade natural da comunidade política.

Introdução

No quinto livro da *Política*, Aristóteles analisa as possibilidades de permanência de um regime político a depender do tipo de igualdade que caracteriza a justiça específica na qual está fundado. A sua transformação em outra forma ou mesmo a diluição da comunidade política ocorreria principalmente em decorrência do tensionamento do conflito entre os cidadãos pela desigualdade na distribuição dos bens externos da cidade, como as riquezas e as honras¹. Tal conflito poderia, assim, minar a possibilidade de se estabelecer uma justiça política genuína, absoluta ou “sem qualificações”; aquela que seria caracterizada pela retidão de acordo com a finalidade natural da cidade, a saber, o bem comum que se identifica à felicidade de todos os cidadãos.

Aristóteles retoma as reivindicações de justiça em que se assentam as oligarquias e democracias, os regimes que, em seu próprio tempo, apresentam-se como as duas principais formas vigentes nas cidades gregas. A distribuição do acesso às honras e ao poder oriundo das magistraturas seria considerada justa conforme o princípio específico de cada regime: enquanto na democracia tal critério estaria baseado na igualdade conferida pelo “nascimento livre” comum a todos os cidadãos; na oligarquia ele residiria na posse desigual de riquezas entre eles². Ambas as formas tratam-se de regimes desviados onde o poder instituído não tem como fim o benefício de todos os cidadãos, mas apenas o bem aparente de uma ou outra parte da cidade que detém a autoridade política: para um nas tiranias; para poucos nas oligarquias; para muitos ou para a maioria nas democracias.

Reconhecendo tais desvios, Aristóteles parece buscar, na medida do possível, promover o bem em tais regimes em vista de sua maior permanência e retidão conforme a justiça. Tal como na medicina o tratamento não depende somente do remédio, mas de sua efetividade em um organismo específico, as patologias políticas devem sempre ser consideradas em relação às condições e circunstâncias próprias de cada comunidade, dado que a política “não fabrica homens, mas recebe-os da natureza para fazer uso deles” (*Pol* I.10 1258a21-23). Segundo Bodéüs (2007), tal postura, “por sua própria natureza, não tem nada a ver com a que consistiria em salvar da ruína um mau regime; trata-se, pelo contrário, de combater o que esses regimes têm de ruim e de trabalhar assim pelo seu restabelecimento no sentido do bem.” (p. 90). Tendo em vista que “o regime é a vida da cidade” (*Pol* IV.11 1295a

¹ *Pol* V.1 1301a24-29.

² “É que a riqueza é de poucos, enquanto a liberdade é de todos” (*Pol* III.8 1280a 4-5).

40), ele está para a comunidade enquanto causa formal, ou seja, aquilo que lhe confere uma definição e sentido final no movimento da matéria, de modo que não há como conceber a cidade sem o regime e vice-versa. Assim, ainda que um regime desviado não seja bom, maior mal ainda seria a própria extinção dos vínculos que formam comunidade política.

A partir disso, deve subsistir nos cidadãos de todos os regimes uma função comum que resida em uma virtude capaz de garantir, pelo menos, a preservação do mesmo através da obediência às leis e à autoridade da cidade conforme o seu princípio de justiça específico. Como vimos, tal princípio é, nas democracias, a “origem livre” dos cidadãos. Dele derivamos a “liberdade democrática”, uma concepção que justifica, dentro das possibilidades humanas, a mesma participação de todos no poder político e a prerrogativa do bem aparente sobre o bem comum. O seu caráter eminentemente anárquico, de recusa a qualquer forma de autoridade, poderia comprometer a própria permanência de um regime democrático que, em seu desvio, promovesse demasiadamente tal liberdade³. De acordo com Aristóteles:

Mesmo nessas democracias que se presumem as mais representativas das massas populares, acaba por acontecer o contrário do que é mais adequado ao conveniente (*sumpherontos*). A razão é a má compreensão (*horizontai*) da liberdade (*eleutheron*). Com efeito, a democracia parece alicerçar-se em duas bases: o poder supremo da maioria e a liberdade. No regime democrático a justiça parece consistir na igualdade: uma igualdade fundada na opinião da maioria - pois a opinião é considerada suprema - e a liberdade [e a igualdade] de cada um fazer aquilo que muito bem lhe apraz. Nas democracias, por conseguinte, cada um procede de acordo com aquilo que pretende, e “para onde o impulso o conduz”, segundo as palavras de Eurípides. Ora uma tal situação é iníqua: o viver de acordo com o estabelecido pelo regime não deve ser considerado como servidão; pelo contrário, deve ser a salvaguarda (*soteria*) do regime (*Pol V. 9 1310a25-36*).

Podemos ver assim que “O fundamento do regime democrático reside na liberdade.” (*Pol VI.2 1317a40*), sendo ela o princípio de justiça reivindicado pelos partidários da democracia. Depreende-se da liberdade democrática uma certa forma de igualdade que se traduz na divisão igualitária do poder entre todos os cidadãos independente do mérito proporcional de cada um. O modo com que essa liberdade e igualdade se expressam nas instituições democráticas será examinado em *Pol VI.2 1317a40-1318a10*, onde Aristóteles

³ “In short, if justice and freedom are the multitude doing whatever they want, and if the multitude doing whatever they want includes the multitude doing what will destroy the rule of the multitude, then justice and freedom are doing what will destroy justice and freedom, which is absurd.” (SIMPSON, 1998, p.401).

toma a alternância como princípio de seleção que, combinado a outros mecanismos como o sorteio, o breve período de mandato e a remuneração dos magistrados, seria capaz de propiciar condições semelhantes de participação entre os cidadãos na autoridade política e garantir, assim, o princípio fundamental da liberdade de cada um. Segundo o autor:

Outro sinal distintivo da liberdade é o fato de cada um viver como quiser (...) Esta é, portanto, a segunda regra determinante da democracia, e dela decorre a vontade de não se ser, na melhor das hipóteses, governado por ninguém, ou então, se tal não for possível, ser governado por alternância. Este sinal distintivo contribui para a liberdade tomada em acepção igualitária. (*Pol VI.2 1317b10-15*).

Os dispositivos institucionais que derivam-se dos princípios democráticos de igualdade e liberdade acabam por levar ao predomínio numérico da maioria nos tribunais e espaços deliberativos. Sucede, porém, ainda que por acidente, que nas cidades conhecidas essa maioria seja composta por cidadãos pobres, enquanto poucos são os ricos. Desse modo, mesmo que nas democracias cada um tenha formalmente o mesmo peso nas instâncias de poder, nelas acaba predominando o critério quantitativo, de modo que as classes populares tenderiam a sobrepujar a minoria que se constitui como a parte mais rica ou nobre da cidade⁴. Isso ocorreria ainda mediante a diversidade de atividades e fins que constituem a cidade democrática e a colore de tons distintos e igualmente notórios: uma suposta equivalência que suprime o mérito e a distinção cada agente na pluralidade de desejos, tal qual uma sinfonia com muitos sons e muitos ritmos sem ordem ou hierarquia capaz de harmonizá-los entre si⁵.

A partir disso, buscamos explorar adiante os seguintes tópicos: (i) como a liberdade democrática pode escamotear a autoridade racional que seria capaz de persuadir o desejo e as escolhas dos cidadãos para o bem comum e verdadeiro através da virtude⁶; (ii) a ocorrência da chamada “democracia demagógica”, o último e pior dos quatro tipos de democracia descritos por Aristóteles; (iii) por fim, a partir das problematizações levantadas, refletiremos sobre a possibilidade de estabelecer as condições para um “governo dos muitos” em prol do bem comum, forma que seria melhor representada pelo “regime constitucional” (*politeia*).

I

⁴ “há democracia sempre que as magistraturas forem dominadas por uma maioria de cidadãos livres e pobres” (*Pol IV.4 1290b18-20*). Ver também PLATÃO, *Político*, 291d.

⁵ *Pol II.4 1263b31-40*.

⁶ *EN I.2 1094b7*.

A caracterização da liberdade democrática como um ideal de “berço anárquico” se encontra já em Platão, que é, possivelmente, o seu maior crítico. A democracia conforme teorizada por ele também corresponde em alguma medida à sua própria experiência enquanto proveniente da elite tradicional de Atenas. Platão foi ainda discípulo e espectador do julgamento de Sócrates, tendo vivido no período posterior à guerra contra Esparta, sob a restauração democrática em moldes mais restritos após o intervalo oligárquico do governo dos trinta tiranos. Como sabemos, Aristóteles, tal como seu mestre, é um crítico da democracia. Apesar das diferenças fundamentais em sua origem e trajetória - onde provavelmente a mais marcante seria o fato de que ele não era um cidadão ateniense, ainda que tenha passado em Atenas a maior parte de sua vida - cabe analisarmos aqui algumas diferenças teóricas no modo com que cada um concebe a natureza da comunidade política e do regime democrático.

Na *República*, Platão assume uma espécie de coextensão ontológica entre o cidadão e a cidade, de modo que os elementos do microcosmo individual seriam realçados nas “letras maiores” da cidade⁷. Assim, as transformações da comunidade deflagrariam no vício e na infelicidade humana em geral que jaz consumada no devir histórico⁸. A hierarquia dos melhores e piores regimes se manifesta através de um modelo degenerativo que tem início na monarquia ou na aristocracia (onde poucos governam com virtude); sucedendo-lhe então, respectivamente, a timocracia (governo baseado nas honras), a oligarquia (governo baseado na riqueza), a democracia (governo baseado na “liberdade legal”) e, por fim, a tirania (governo despótico de um). A democracia, portanto, é considerada como uma das mais desviadas e piores formas de regime, temerariamente próxima à tirania e ostensivamente distante da monarquia ou oligarquia⁹. Segundo Sócrates, a personagem principal do diálogo, a democracia “transborda de liberdade e de franqueza de palavra, havendo nela licença para fazer o que se quer” (*Rep VIII 557b-c*).

Ainda que Aristóteles concorde com Platão quanto ao lugar da tirania como a pior forma de regime, o estagirita estipula na *Política* “a democracia como a mais moderada das três formas de perversão” (*Pol IV.2 1289b2-5*), assim como afirma na *Ética* que “A democracia é a menos ruim das formas corrompidas” (*EN VIII.10 1160b7-9*). Ao contrário de seu mestre, Aristóteles não concebe uma tipologia de regimes através de um processo

⁷ *Rep II 369a*.

⁸ *Rep VIII 544c*.

⁹ Cujas formas superiores seriam apreendidas pelos “guardiões”, aqueles capazes de colocar em prática os princípios universais do conhecimento, unindo filosofia e política no governo da cidade justa.

degenerativo, mas analisa sincronicamente a diversidade histórica das formas constitucionais, comparando-as entre si e em relação aos princípios dos quais provém¹⁰. Assim, esquematiza uma classificação geral, com variações empiricamente reconhecidas, de seis formas principais: três tipos de regimes retos (o regime constitucional, a aristocracia e a realza) e três tipos desviados (a democracia, a oligarquia e a tirania) que possuem ainda subtipos originados a partir da mistura de diferentes princípios e ordenações¹¹.

Enquanto em Platão a autoridade política se relaciona analogamente ao governo da razão na alma, sendo apenas através de sua autoridade que podemos realmente nos dizer “justos” ou “livres”¹², Aristóteles parece efetuar uma distinção essencial entre a autoridade política, que é exercida sobre cidadãos ou “homens livres”, e as demais formas de autoridade natural¹³. Contrariamente ao seu mestre, o estagirita não parece conceber a função de governar e, conseqüentemente, a virtude e o vício correspondentes a ela, através de uma rígida hierarquia interna da razão sobre as demais partes da alma.

Não seria possível apreender na doutrina psicológica de Aristóteles uma “justiça” ou “liberdade” puramente anímicas, a não ser que metaforicamente ou através de algum tipo de semelhança não genuína. Isso porque apenas pode existir justiça sob alguma forma de regime político, dado que a justiça é uma virtude moral genuinamente comunitária (que tem a ver com outros) a partir de certa igualdade estabelecida para uma consideração de mérito¹⁴. Quanto a liberdade, diferentemente, Aristóteles não parece tê-la concebido como mera obediência à lei instituída da comunidade¹⁵, mas enquanto capacidade de autodeterminação racional pelo próprio agente. Podemos inferir, a partir da *Política*, uma concepção de “liberdade aristocrática” que tem lugar na prática política e filosófica através de uma disposição virtuosa para a escolha deliberada de acordo com a razão prática¹⁶.

Assim, ainda que Aristóteles compartilhe com Platão de uma acepção propriamente “aristocrática” de liberdade oposta à liberdade democrática, esta não diz respeito à uma “liberdade da alma”, mas à uma espécie de “liberdade pessoal” da substância, que é forma e matéria. Para ser livre é necessário não apenas desejar o bem, mas agir em vista dele na

¹⁰ “Sócrates afirma que do regime espartano [timocracia] se passa à oligarquia, desta à democracia, e da democracia à tirania; contudo também é verdade que esses regimes se alteram em sentido inverso: podemos, por exemplo, passar mais depressa de uma democracia para uma oligarquia, do que propriamente daquela para uma monarquia.” (*Pol* V.12 1316a21-24).

¹¹ *Pol* III.7 1279a27-1279b10.

¹² *Rep* VIII 560b.

¹³ *Pol* III.4 1277b7-11.

¹⁴ *EN* V.6 1134b15.

¹⁵ Opondo-se à clássica tese de Newman, que afirma: “Aristotle would probably define freedom as obedience to right constituted law” (NEWMAN, 1902, p.411).

¹⁶ Acompanhamos aqui principalmente a tese de Keyth (2016, p. 9-18).

cidade, o que parece contemplar tanto a necessidade de aptidão natural para o aprendizado, quanto uma disposição virtuosa em relação ao prazer e às paixões; assim como a necessidade de bens externos, como educação, honra, amizades, recursos e oportunidades¹⁷.

Desse modo, ainda que Aristóteles também considere a tirania como a pior forma de regime - posto que atende apenas a um único governante -, o tirano não poderia ser tomado como o mais infeliz de todos os cidadãos apenas por ser um escravo de seus apetites, tal como previa a ética intelectualista socrático-platônica¹⁸. Ainda que dominado pelo prazer, o tirano poderia beneficiar-se mais do que os demais cidadãos porquanto governa e, assim, torna-se mais capaz de instrumentalizar os bens da comunidade em favor do seu próprio desejo vicioso. Aristóteles parece criticar a “felicidade holística” da cidade justa de Platão, onde o bem supremo dos governantes poderia traduzir a bem geral da comunidade em seu todo¹⁹. Ele parece sustentar, ao contrário, uma noção de felicidade propriamente “distributiva” na medida em que a cidade é uma pluralidade de cidadãos que nela buscam a própria felicidade em suas atividades²⁰; uma pluralidade de partes contida na unidade do regime e que deve estar submetida à autoridade política.

A autoridade política ganha, assim, uma dimensão autônoma em relação às demais formas de autoridade, posto que se destina ao bem maior dos cidadãos. No primeiro livro da *Política*, Aristóteles argumenta em favor de uma concepção de autoridade inscrita na natureza, uma relação hierárquica que se faz tanto necessária, quanto vantajosa para governantes e governados. Tomando como primeiro exemplo dessas relações a harmonia musical, ele a estende para os outros animais, observando a vantagem que os animais domésticos, governados pelos seres humanos, possuem em relação aos animais selvagens. Depois, a concebe também no indivíduo humano, onde a alma deve governar o corpo²¹; e, finalmente, na comunidade, onde o melhor deve governar o pior.

A família se trata da primeira forma de comunidade gerada por natureza, onde a autoridade é mais despótica e, por isso, menos sujeita a processos deliberativos mediados pela contingência e o acaso, haja vista a necessidade da ordem e hierarquia que a estrutura²². Nela, o único agente “propriamente livre” é o patriarca que deve assumir formas específicas de autoridade relativas a cada elemento ali presente: assim, enquanto homem, deve governar

¹⁷ EN I.8 1099b3-6.

¹⁸ “Logo, a alma tiranizada não fará de modo algum o que quer – refiro-me à alma na sua totalidade; mas arrastada sempre à força por um desejo furioso, estará cheia de perturbações e remorsos” (*Rep* IX 577e).

¹⁹ *Rep* IV 435b.

²⁰ *Pol* II.5 1264b15-22. Sobre a felicidade “holística” e “distributiva”, ver Nussbaum, 1988, p. 16.

²¹ “é no ser vivo que primeiro encontramos a autoridade de um senhor ou governante.” (*Pol* I.5 1254b24-32).

²² *Met* XII 1075a19-22.

a mulher em benefício desta; enquanto pai, deve governar o filho em benefício deste; e, enquanto senhor, deve governar o escravo em seu próprio benefício e apenas acidentalmente em benefício deste²³. Naturalmente, as famílias passam a estabelecer relações de parentesco entre si e formam as aldeias, comunidades que contam com outras funções além da nutrição e satisfação das necessidades cotidianas²⁴, tal como certa administração coletiva da justiça e a comunhão nos ritos religiosos. Temos, no ápice desse processo geracional, a cidade, “a comunidade completa que atinge o máximo de autossuficiência.” (*Pol* I.2 1252b30-32).

Partindo do critério de que apenas os virtuosos devem governar - ainda que seja como na realeza, onde apenas um cidadão governa tal como um deus entre os homens²⁵ - não se deve por isso pensar que tal virtude é adquirida sem antes ter obedecido. Segundo Aristóteles “o governante deve aprender tal autoridade sendo governado. O bom cidadão deve saber e poder governar e ser governado, e sua virtude própria consiste em reconhecer a autoridade dos homens livres.” (*Pol* III.5 1277b16-23). Esse propósito deve se efetivar tanto entre os magistrados, que precisam cultivar certas virtudes morais e intelectuais englobadas pela prudência, como entre aqueles que permanecem provisória ou permanentemente na condição de governados, cuja virtude desejável seria a “opinião verdadeira”²⁶. Os cidadãos governados devem assim estar persuadidos pelo bem conforme deliberado pelo prudente que os governa. O critério de mérito pela virtude é, contudo, avesso à liberdade democrática, onde obedecer, ainda que reconhecidamente melhor, poderia figurar como uma convenção inibidora do desejo.

II

É lugar-comum no pensamento grego considerar que a maior parte da humanidade visa principalmente ao prazer em suas ações, pois ele é algo que todos parecem compartilhar de algum modo desde o nascimento, a mais primitiva acepção de bem assimilada pelos sentidos, além de um candidato ao bem final que corresponde à felicidade²⁷. Contudo, o problema moral provém do fato de que os prazeres podem se contradizer, quando perversos, excessivos ou simplesmente inoportunos, ao bem verdadeiro que deve ser almejado em uma determinada situação. O apetite conferido à multidão parece ser tanto um atributo dos pobres,

²³ *Pol* III.6 1278b30-1279a8.

²⁴ *Pol* I.2 1252b10-15.

²⁵ *Pol* III.17 1288a6-7.

²⁶ *Pol* III.4 1277b26-29.

²⁷ “A multidão identifica [o bem] com o prazer, e por isso amam a vida voluptuosa - pois são três os principais modos de vida: o que acabamos de dizer, a política e em terceiro lugar a teórica.” (*EN* I.4 1095b3-9).

quanto dos ricos. Os ricos, contudo, por possuírem mais recursos, têm ainda mais condições de dar vazão a sua avidez²⁸, afinal, “Os maiores delitos resultam de excessos, e não necessidades.” (*Pol* II.7 1267a12-14).

Ainda que o princípio da liberdade democrática seja anárquico em abstrato, a condição humana e as circunstâncias efetivas tornam a democracia ciosa da necessidade de uma autoridade política. Isso apenas, porém, não anula a força do próprio princípio, como vemos pela preocupação em instituir regras de alternância capazes de garantir uma participação semelhante entre os cidadãos nas magistraturas democráticas. Para que a multidão, a maior parte dos cidadãos que apreciam mais os prazeres do que a honra, obedeça tal autoridade²⁹, se faz necessária uma justiça corretiva com força capaz de punir os delitos cometidos e incitar o medo da dor para evitar delitos futuros³⁰.

Apesar dessa necessidade, o princípio de liberdade que anima a democracia poderia restringir e enfraquecer a autoridade política; e, com ela, a educação e os costumes, carecendo de leis que promovam adequadamente o valor moral da virtude entre os cidadãos. O regime absolutamente justo deve ser capaz de propiciar as condições e os incentivos necessários para a prática virtuosa, haja vista que a virtude, e não a utilidade ou o prazer, deve ser o fim da comunidade. Assim, a lei enquanto diretriz universal-racional deve resguardar a comunidade contra o mal³¹ ao formar cidadãos capazes de prostrar-se, quando necessário, perante o melhor caminho para o bem comum.

O chamado “bloco realista”³² da *Política*, que compreende os livros IV, V e VI, contém diferentes passagens onde Aristóteles trata da figura do demagogo, personagem que se faz presente na democracia ateniense principalmente a partir do século V a.C. e que marca os experimentos “radicais e revolucionários” de participação popular que ali tem lugar³³. O sentimento anti-aristocrático de igualitarismo, já representado na *Iliada* pela figura de Tersites em sua afronta a Agamenon, assinala o avanço das reivindicações populares nas *poleis* e a instituição de uma nova forma de ordenação secularizada marcada pela justiça comum e isonômica em oposição à ordem divina expressa pelo rei micênico do seu palácio.

²⁸ *EN* I.6 1095b14-22.

²⁹ “(...) vontade de não se ser, na melhor das hipóteses, governado por ninguém, ou então, se tal não for possível, ser governado por alternância [nas democracias].” (*Pol* VI.2 1317b14-17).

³⁰ Ver *EN* I.4 1095b3-9 e X.9 1179b13, 27-28.

³¹ *Pol* VI.4 1318b39-1319a1.

³² Ou o bloco “empirista” da *Política*, assim denominado por Werner Jaeger (1923). Segundo o autor, tais livros teriam sido escritos em um estágio mais avançado das investigações políticas de Aristóteles. Aqui, ele não mais estaria buscando os princípios do melhor regime em modelos ideais (como nos livros I, VII e VIII), mas na análise empírica das constituições existentes.

³³ CARTLEDGE, 2016, p. 51.

De acordo com Vernant (2002), a nova forma de organização social que as *poleis* representam no mundo grego tem na palavra (*logos*) “a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem” (p.53).

Aristóteles mesmo parece estar de acordo com isso ao afirmar que, em tempos idos, quando os poderes decisórios estavam concentrados nas mãos de poucos, os demagogos, lideranças que encabeçavam as facções populares, por serem chefes militares, acabavam geralmente logrando a uma autoridade tirânica³⁴. Já em seu próprio tempo, na segunda metade do século IV a.C., ele afirma que os demagogos compõem-se principalmente de retores sem experiência militar que influenciam as classes populares sem aspirar propriamente a um poder tirânico.

Contudo, o seu potencial destrutivo não poderia ser por isso negligenciado. Aristóteles nos fornece uma série de exemplos de democracias que colapsaram após a intervenção facciosa dos demagogos que, perseguindo os ricos e incitando contra eles o ânimo popular, levou-os a juntarem forças contra o próprio regime democrático e derrubá-lo³⁵. Os demagogos também surgem e são capazes de abalar os regimes oligárquicos, onde os próprios notáveis utilizariam-se da força numerosa dos populares para fomentar disputas com outras facções oligárquicas³⁶.

Haja vista a suscetibilidade da opinião popular às paixões, como observamos pela aderência aos prazeres e pela versátil adesão à retórica demagógica, obedecer a autoridade constitucional pode parecer também, em certas circunstâncias, uma disposição contrária ao princípio da liberdade democrática. Assim como os aduladores possuem grande influência sobre os tiranos, a opinião popular nas democracias também está facilmente sujeita à manipulação dos demagogos. Através do seu discurso, os pobres passam a usurpar os bens dos ricos através de denúncias e taxações, fazendo vigorar o sicofantismo e os novos decretos que suprimem as antigas leis da cidade.

O demagogo não apela ao interesse de uma ou outra classe, mas justamente à identificação da massa “em seu todo” enquanto “pobres”, estabelecendo um terreno fértil e insólito capaz de legitimar os seus delitos e atentar contra os próprios princípios da constituição democrática que confere o poder à maioria³⁷. Ele é assim capaz de agravar a injustiça de uma democracia levando a massa a um estado de “tirania popular” contra o seu

³⁴ *Pol* V.5 1305a10-16.

³⁵ *Pol* V.5 1304b16-1305a2.

³⁶ *Pol* V.6 1305b20-30.

³⁷ *Pol* IV.4 1292a4-11.

próprio interesse mais íntimo de liberdade e participação; podendo resultar até mesmo na extinção do regime democrático já incapaz de canalizar adequadamente as suas forças.

Aristóteles descreve quatro subtipos comuns de democracias que parecem suceder cronologicamente. A primeira já se caracteriza pela presença de leis que promovem a liberdade e certa igualdade capaz de estabelecer critérios quantitativos e majoritários. A segunda espécie passa a ser “censitária”, de modo que o acesso às magistraturas parece não mais se relacionar à estirpe, mas apenas à propriedade. A terceira espécie, por sua vez, já contaria com magistraturas de acesso à todos, mas ainda sob o predomínio da lei. Por fim, a quarta e última espécie é a forma típica de seu próprio tempo, a “democracia demagógica” seria resultante da expansão da cidadania e do fortalecimento da opinião popular manipulada pelo demagogo; de modo que, como vimos, ela se caracterizaria por um desvio maior quando comparada às demais³⁸. Tais transformações parecem decorrer em virtude do próprio crescimento material da cidade, da expansão do núcleo urbano e de seus recursos que é resultado do aumento populacional e do avanço das reivindicações políticas das classes populares. Assim, os elementos censitários e eletivos cederiam cada vez mais espaço às instituições democráticas de alternância e à influência das classes pobres de artesãos e trabalhadores assalariados que viveriam mais próximos da vida política e dos centros de poder da cidade, transitando entre a ágora e a Acrópole³⁹.

Se faz necessário, portanto, uma boa ordenação de leis e costumes para se manter uma democracia; considerando, em especial, as questões referentes à justiça distributiva. Não por acaso, Aristóteles recomenda ao legislador da cidade democrática que atente-se à regulação das refeições comuns⁴⁰. Tais espaços seriam fundamentais para incitar a amizade entre iguais através da partilha dos mesmos alimentos em um ambiente comum. Tais refeições também podem possuir a função de saciar os mais necessitados, ainda que provisoriamente. O estagirita inclusive emite preferência pela constituição cretense que previa o financiamento das refeições pelo tesouro público; enquanto em Esparta, ao contrário, elas dependiam da contribuição direta dos próprios cidadãos que também a utilizavam como critério de participação política à exclusão dos mais pobres⁴¹. A constituição democrática, ainda que atenta à distribuição uniforme das magistraturas pelo prejuízo à “liberdade” que ameaça qualquer forma de distribuição, pode, sob a luz desse mesmo princípio, restringir o alcance

³⁸ Ver *Pol* V.9 1310a e *Pol* VI.4 1318b.

³⁹ *Pol* IV.5 1292b18-27.

⁴⁰ *Pol* III.9 1271a28-34.

⁴¹ *Pol* II.9 1271a26-41.

das leis que devem regular sobre a participação dos cidadãos nos demais bens da cidade que são necessários para uma vida virtuosa e feliz, tal como as refeições comuns e a educação.⁴²

III

Posto que a democracia é o regime desviado dos muitos, devemos refletir sobre o regime constitucional, qualitativamente - porquanto visa o bem comum - mas não quantitativamente - porquanto muitos podem governar - oposto à democracia⁴³. Todo o povo também é aqui tomado como “cidadão” em sentido amplo, dotado da “capacidade de participar na administração da justiça e do governo” (*Pol III.1 1275a23-25*) através das funções apuratórias e do exercício das magistraturas deliberativas e judiciais. Ainda que a definição de “cidadão” varie conforme o regime em questão, tal acepção deve pertencer a ambos os regimes dos muitos, pois se afigura a partir da capacidade de autodeterminação política do povo⁴⁴.

O regime constitucional é fundado em uma certa virtude provida de recursos⁴⁵. A propriedade desequilibrada, seja em favor dos populares, seja dos oligarcas, leva ao controle do governo por uma ou outra parte que não detém qualquer verdadeiro mérito sobre as demais, fazendo o regime se desviar de sua finalidade natural. O regime constitucional prevê uma certa distribuição de riquezas que não apenas presta auxílio à virtude, como também contribui para o seu espalhamento entre os cidadãos. Assim, mediados por uma terceira parte no regime constitucional, ricos e pobres arrefecem os ânimos pela dominação mútua. Essa classe média precisa se fazer numerosa, misturando-se às demais para garantir a permanência de um regime estável e duradouro que é capaz de evitar assim tanto o ressentimento e a sublevação da massa de homens livres e pobres, quanto o jugo mordaz dos grandes. O valor fundamental do regime constitucional reside, assim, na “excelência das massas atingida no valor militar” (*Pol III.7 1279a40-1279b2*), em especial na virtude da coragem cuja força provém da educação ginásial e de uma base material assentada na riqueza mediana; pois é esta que, moderando a avidez⁴⁶, “mais obedece a razão” (*Pol IV.11 1295b3-5*) e a lei⁴⁷.

⁴² “They should accordingly define freedom, not as each doing whatever he wants, but as each doing whatever is necessary, and each being educated to do whatever is necessary, for the preservation of the regime.” (SIMPSON, 1998, p. 401).

⁴³ *Pol III.7 1279a33-39*.

⁴⁴ *Pol III.1 1275b5-7*.

⁴⁵ *Pol IV.1 1288b36-40*.

⁴⁶ *Pol II.7 1267b1-8*.

⁴⁷ Segundo Aristóteles, “Importa mais uniformizar as ambições dos homens que seus bens, e isso só pode ser feito graças à educação fomentada pela lei.” (*Pol II.7 1266b28-31*).

Além disso, as concepções de “igualdade” e “liberdade” parecem diferir no regime constitucional e na democracia. No primeiro, deve predominar uma concepção aristocrática e não democrática de liberdade como Aristóteles mesmo parece sustentar; onde livre seria o virtuoso capaz de se autodeterminar pela razão prática, e não somente aqueles de “origem livre”. Não se vê na liberdade democrática uma relação necessária com a virtude, de modo que a vida pela virtude e a vida pelo prazer poderiam conter, sob a luz deste princípio, o mesmo valor. Já em relação à igualdade, Aristóteles também retoma o teor aristocrático da “igualdade geométrica” de Platão contra a “igualdade aritmética” das democracias, onde a opinião de cada cidadão teria o mesmo peso político⁴⁸. A igualdade deve garantir a cada cidadão os mais adequados meios possíveis para desenvolver as suas capacidades de modo que realize sua função com excelência⁴⁹. É nesse plano de proporções comuns que prevalece o equitativo, onde o mérito verdadeiro pode se expressar e servir à seleção dos governantes entre os mais velhos e virtuosos.

A diferença crucial reside na identificação entre as virtudes do cidadão e do homem bom no regime constitucional, o que obriga cada cidadão a uma condição virtuosa que está para além de suscitar paixões e crenças que auxiliem na conservação do regime através dos mitos e da força bruta. As leis devem se vincular de modo íntimo à internalização de hábitos e à formação da disposição de caráter que faculta a cada cidadão a capacidade de desejar o bem verdadeiro e, por isso, alternarem-se no poder; ainda que os primeiros elementos também se façam necessários para a manutenção ordem política, haja vista que “nem todos os cidadãos são homens bons na cidade perfeita” (*Pol* III.4 1277a1-5). Apenas pela conciliação entre moral e política, entre agir para si e agir para a comunidade, é possível conceber uma cidade de homens realmente livres que se autogovernem exercendo suas atividades em vista do bem comum, requisito necessário para a efetivação da verdadeira justiça política e da felicidade geral.

Dado que a ciência política é o conhecimento que investiga sobre o “melhor regime”, Aristóteles problematiza a especulação de um regime simplesmente “conforme nossos desejos” em contraste à realidade substancial do objeto, que é a cidade real ordenada a partir de certos constrangimentos externos e internos⁵⁰. Assim, visto que cada cidade em particular

⁴⁸ A distinção entre a “igualdade numérica” ou “aritmética”, típica das democracias, e a “igualdade geométrica” ou “proporcional”, típica das oligarquias e aristocracias, é efetuada por Aristóteles em *Pol* V.1 1301b30-35. A origem parece estar em Platão, como vemos em *Leis* IV 757b-c. A segunda concepção baseia-se, não obstante, em uma certa hierarquia da natureza humana pela virtude.

⁴⁹ Essa “igualdade aristocrática” está por trás do argumento de Aristóteles contra a posse de cidadania por trabalhadores manuais (*banauoi*), o sorteio e a alternância frequente de magistrados tal como se dava em Atenas. Sobre isso, ver *Pol* III.5 1278A11-13.

⁵⁰ “O melhor, o possível e o que convém.” (*Pol* VIII.7 1342b34).

é materialmente limitada (como pelo território no qual se encontra e os recursos disponíveis) e determinada pela especificidade dos cidadãos que a integram (aspectos dentre os quais poderíamos incluir os costumes, as principais linhagens, as classes e facções mais expressivas), pensar sobre o “melhor regime” significa pensar, também, em qual é o melhor regime para a maior parte das cidades na ordem do possível⁵¹. Combinando os princípios democráticos e oligárquicos ou aristocráticos, as instituições mistas podem evitar que cada um deles seja levado às últimas consequências, harmonizando as qualidades excessivas ou débeis que poderiam levar à consequências nefastas dentre as coisas humanas⁵² quando alheias à justa medida que corresponde à sua natureza própria. De acordo com Aristóteles:

De fato, pode muito bem suceder que a oligarquia e a democracia sejam perfeitamente admissíveis, ainda que estejam longe da melhor ordem. No entanto, sempre que se dê demasiada importância a cada uma delas, tornar-se-ão pior do que antes, acabando mesmo por nem sequer serem reconhecidas como regimes. (*Pol* V.9 1309b31-35).

Ainda que Aristóteles reconheça viver sob uma forma historicamente mais desviada de democracia, tal regime pode ser preferível às oligarquias devido ao maior peso político conferido à classe média⁵³. Lembremos que, ainda que seja um regime desviado, a possibilidade de uma constituição democrática pode ser a mais conveniente para certo povo a depender das circunstâncias⁵⁴, de modo que melhor será a constituição que, ainda que desviada, confira maior permanência e coesão a uma comunidade política.

As transformações da democracia em uma forma mais demagógica diante do crescimento popular e da ampliação de sua participação, conforme o estagirita as concebe, parece fazer jus à própria história de Atenas. Afinal, desde as reformas de Sólon no período arcaico, os populares foram ganhando cada vez mais espaço; democratização que atingiu o seu ápice na expansão comercial e na hegemonia política exercida por Atenas através da sua liderança na Liga de Delos. Mesmo após a peste devastadora (que, entre muitos outros, acometeu o demagogo prudente Péricles) e a derrota contra Esparta, a participação popular nas assembleias e tribunais ainda manteve grande importância em Atenas, de modo que a

⁵¹ *Pol* IV.11 1295a25-31.

⁵² “a beleza excessiva, a força extrema, a linhagem inigualável, a riqueza desmedida (...) assim como a debilidade extrema de tais características, têm dificuldade em seguir a voz da razão.” (*Pol* IV.11 1295b5-9).

⁵³ “As democracias são mais estáveis e duradouras do que as oligarquias, também por influência da classe média. Na verdade, a classe média não só se apresenta mais numerosa como detém mais honrarias nas democracias do que nas oligarquias.” (*Pol* IV.11 1296a13-18).

⁵⁴ *Pol* IV.17 1287b36-40.

retórica ganharia cada vez mais espaço enquanto técnica de persuasão pelas paixões suscitadas através do discurso público, tornando a cidade o centro do “movimento sofisticado” na segunda metade do século V a.C.⁵⁵.

Ao defender o regime constitucional, Aristóteles também parece ter Atenas como referência central⁵⁶, especialmente aquela dos tempos de Sólon, onde se teria produzido a melhor cidade possível diante das condições vigentes. Buscando inspiração na prática política antes de se engajar em um projeto mirabolante, o estagirita parece extrair um vínculo entre a “democracia moderada” soloniana e o regime constitucional que parece residir justamente na presença de uma classe média cuja excelência militar, acessível para a maioria, reverbera na retidão do regime diante dos inevitáveis avanços populares.

Aristóteles parece assim vislumbrar nesse passado um modelo constitucional adequado para o governo dos muitos⁵⁷. Sólon que, ao lado dos melhores legisladores como Licurgo e Carondas, provinha também da classe média⁵⁸, era tido como um sábio no qual a cidade, deteriorada pelo conflito entre as suas principais partes, teve que recorrer a fim de ser purificada pelos princípios universais que a sua legislação passou a expressar. O modelo do sábio, distante daquele representado pelo ávido aristocrata guerreiro de Homero, guarda mais semelhança com o mundo bucólico de Hesíodo; do poeta agricultor que cultivava a terra e estabelece contato direto com a natureza e suas divindades, louvando acima de tudo a justiça e temperança, virtudes capazes de preservar as condições de existência de uma comunidade política, manifestação de uma igualdade possível e duradoura na ordem humana.

Assim encontramos na *Constituição de Atenas*⁵⁹: “Sólon resistiu a ambos [pobres e ricos] e, quando poderia ter se tornado um tirano jogando do lado que escolhesse, preferiu ser odiado por ambos os lados para salvar sua cidade e dar-lhe a melhor constituição possível” (CA 11.2). O trecho mostra como o bom legislador deve se apegar ao que a própria natureza da comunidade demanda, e não às honras circunstanciais e relativamente justas que uma parte ou outra poderia conceder-lhe. Sua posição se identifica, desse modo, ao justo-meio que caracteriza a virtude moral dos homens prudentes e o caráter da classe média que serve de contrapeso político ao antagonismo entre ricos e pobres. Os populares, agora livres da escravidão por dívidas, passam a nutrir uma nova concepção de liberdade civil e cidadania na

⁵⁵ Atenas teria passado por dois períodos de regimes “não-democráticos” do fim da guerra até a sua restauração no século IV a.C., o governo de Psístrato (546 a.C. - 527 a.C.) e dos “30 tiranos” (404 - 403 a.C.).

⁵⁶ Ainda que aproximadamente 158 constituições do mundo antigo tenham sido coletadas e estudadas no Liceu, reafirmamos aqui a centralidade da história constitucional de Atenas diante das circunstâncias vividas pelo próprio filósofo para a formulação de seu pensamento político.

⁵⁷ A análise da constituição soloniana na *Política* encontra-se em *Pol* II.12 1273b27-1274a26.

⁵⁸ *Pol* IV.11 1296a19-2.

⁵⁹ Tradução livre a partir da edição de H. Rackham e E. Edward Garvin (ver referências bibliográficas).

medida em que possuem a mesma “origem livre”. Ao mesmo tempo em que amplia o uso do sorteio e o seu acesso aos tribunais (*heliaia*), Sólon estabelece um critério censitário para a ocupação da principal assembleia deliberativa da cidade (*boule*)⁶⁰, combinando princípios de diferentes regimes - dos poucos e dos muitos - através de elementos institucionais mistos.

A presença dessa classe média, uma população de trabalhadores agrários de pequenos proprietários com recursos suficientes para se armarem e que vivem distantes do núcleo urbano e dos distúrbios políticos, é pautada tanto por certos avanços “igualitários” na cidade, como na guerra. Esse grupo passa a compor a infantaria pesada de *hoplitas* que estão integradas às novas táticas militares que se mostraram fundamentais para a sobrevivência e desenvolvimento das *poleis* gregas a partir do século VI a.C.

Na guerra, onde a urgência do bem comum mais fortemente se manifesta, os *hoplitas* estariam condicionados à estrita dependência mútua enquanto iguais ao lutarem em falanges lado a lado em paredes de escudos. Essa uniformidade passou a substituir o orgulho e a ambição pela glória que antes motivara os heróis homéricos que lutavam montados. Seja travada em terra, seja no mar – como também vemos pela necessidade de um ritmo sincronizado entre os remadores nos trirremes – a guerra convertia-se em verdadeiros espaços de fomento da virtude cívica nas democracias antigas⁶¹. Nessas situações, os cidadãos deviam cooperar para sobreviverem e serem vitoriosos, onde a ordem do general e a disciplina da formação de combate tornavam-se as referências comuns para alçarem um fim interdependente ao indivíduo e à comunidade.

A permanência da cidade convertia-se, assim, no valor mais imediato pelo qual convém sacrificar até aquele que poderia ser tomado como o maior bem para um ser vivente - condição da liberdade, do prazer e de tudo o mais que não a própria existência da comunidade. Nessas circunstâncias, a coesão entre as atividades dos cidadãos torna-se imprescindível, fazendo da autoridade e do louvor, enquanto formas de razão externa capazes de persuadir o desejo, ainda mais necessárias do que nos períodos de paz. A guerra poderia assim educar a virtude cívica em prol da comunidade, especialmente nas democracias moderadas, sobrepondo-se às paixões suscitadas pela riqueza, pelo prazer e pela dor.

O regime constitucional parece refletir assim, não apenas uma possível solução aristotélica em suas próprias circunstâncias, diante dos últimos momentos da democracia ateniense e da ascensão macedônica no mar Egeu, mas também o elogio do passado, a busca

⁶⁰ Ao mesmo tempo em que Sólon estabelece um tribunal de justiça popular (*heliaia*), a composição do então conselho dos quatrocentos (*bule*) era selecionada a partir do sorteio entre aqueles que possuísem um mínimo patamar de riquezas.

⁶¹ STRAUSS, 1996, p. 313-326.

por resgatar um modelo mais moderado nas democracias antigas que, não à toa, eram denominadas de *politeias*⁶². De fato, a restauração da democracia ateniense no século IV a.C. após o intervalo oligárquico resultante da guerra contra Esparta levará a uma reação de cunho aristocrático contra os valores democráticos; ideais expressas tanto por Platão, quanto por Aristóteles. Contudo, destoando de seu mestre, o olhar do estagirita sobre a vida democrática e política em geral, parece valorizar positivamente o papel das convenções na busca da finalidade natural humana - dentre essas o regime político e, nas artes que embelezam a vida, a retórica. De acordo com Tierno (2020):

Ao projeto revisionista de Platão sucederá, numa aproximação consciente e numa abertura contrastante, a teoria política de Aristóteles, e sua investigação das formas múltiplas da *pólis* tentará reabilitar um espaço prudencial de deliberação coletiva no qual a arte retórica seja reposta e sirva à formação ética do cidadão e às constituições retas que contemplam o *télos* natural da boa vida. (p. 59).

Como o autor destaca, podemos encontrar na teoria política aristotélica a defesa de um espaço de deliberação coletiva no qual homens prudentes sejam também peritos em retórica capazes de suscitar nos cidadãos as paixões adequadas a fim de motivá-los a cooperarem em vista do bem comum. Assim, em certas instâncias, como na assembleia popular (*ekklesia*)⁶³, todos os cidadãos da cidade democrática seriam capazes de tomar parte na deliberação caso nutrissem da virtude adequada para tal.

Os percalços no estilo discursivo de Aristóteles, muitas vezes errático, pode nos levar a questionar sobre a própria adequação ou inadequação de certos princípios e posições levantadas pelo autor. Tais nuances resultam de um procedimento de investigação principalmente dialético que não pode se furtar de, por vezes, desembocar em aporias, o que pode dificultar ainda mais os nossos esforços interpretativos.

Contudo, vale aqui lançar mão do que talvez seja a expressão do seu “argumento mais democrático” na *Política*: o povo pode, ao deliberar em conjunto, perceber melhor o todo. O “argumento da soma”, mobilizado pelo estagirita em suas reflexões sobre o regime democrático no livro III⁶⁴, pode acomodar uma surpreendente defesa da deliberação coletiva,

⁶² “por isso mesmo é que os antigos chamavam democracias aos regimes a que hoje damos o nome de ‘constitucionais’ (*politeias*).” (*Pol* IV.13 1297b25-26).

⁶³ No caso da Atenas democrática do período pericleano (século V a.C.), consideramos aqui o conselho dos quinhentos (*bule*) que pautava a agenda, ou seja, deliberava as matérias que deveriam ser decididas (*phroiaresis*) pela assembleia popular (*eklesia*).

⁶⁴ *Pol* III.11 1281a40.

onde o povo poderia, de modo ainda melhor que os notáveis, bem avaliar uma situação deliberativa. Segundo ele, ainda que não sejam particularmente virtuosos, “em conjunto, o povo tem discernimento, e combinado com os melhores cidadãos é de préstimo às cidades; [conquanto] cada cidadão isolado julga de maneira imperfeita.” (*Pol* III.11 1281b34-38).

Considerações finais

Em sua famosa oração fúnebre⁶⁵ durante a guerra do Peloponeso, Péricles enfatiza a superioridade moral da liberdade vivida por ele e seus concidadãos em Atenas mediante três princípios. Os dois primeiros, que também são corroborados por Aristóteles, constituem-se na oportunidade de participar do poder em alternância e em viver conforme se deseja - uma espécie de omissão moral que, como vimos, seriam capazes de acentuar ainda mais os desvios presentes nos regimes democráticos e abrir espaço às lideranças demagógicas. O terceiro aspecto que, segundo o general, caracteriza a democracia ateniense, seria o respeito à lei, princípio que Aristóteles parece justamente contrapor ao “espírito democrático”. Como vimos, o estagirita opõe o segundo princípio ao terceiro que, por sua vez, seria a expressão da mínima virtude cívica necessária para a própria existência da cidade, que é o respeito às leis que levam à permanência do regime.

Portanto, ainda que não seja possível fazer de Aristóteles um “democrata”, a sua teoria política parece se aproximar mais de valores presentes na história da democracia ateniense quando comparada à de seu mestre. Muito já foi discutido sobre isso, de modo que poderíamos considerar hoje a presença de duas posições principais: a primeira, que parece defender justamente essa maior aproximação a partir da noção aristotélica de “cidadão”, contaria com autores como Francis Wolff⁶⁶; enquanto a segunda, defendida por autores como Marco Zingano (2017), sustentaria a tese de que Aristóteles na verdade concebe a realza como o melhor regime na medida em que o rei teria a virtude mais “completa ou perfeita”⁶⁷; a

⁶⁵ “Our constitution is called a democracy because power is in the hands not of a minority but of the whole people. When it is a question of settling private disputes, everyone is equal before the law; when it is a question of putting one person before another in positions of public responsibility, what counts is not membership of a particular class, but the actual ability which the man possesses. No one, so long as he has it in him to be of service to the state, is kept in political obscurity because of poverty. And, just as our political life is free and open, so is our day-to-day life in our relations with each other. We do not get into a state with our next-door neighbor if he enjoys himself in his own way, nor do we give him the kind of black looks which, though they do no real harm, still do hurt people's feelings. We are free and tolerant in our private lives, but in public affairs we keep to the law.” (TUCÍDIDES, 1954, II.37).

⁶⁶ “A palavra grega *arche*, que em um contexto político significa geralmente “comando, autoridade, poder”, mas designa também e especificamente, toda função pública exercida por um cidadão no quadro das instituições da cidade”. (WOLFF, 1999, p. 113).

⁶⁷ Zingano extrai tal posição das passagens em *Pol* IV.2 1289a40 e IV.8 1293b25.

qual, por sua vez, se “fragmentaria” nos regimes retos dos poucos (aristocracia) e dos muitos (regime constitucional), de modo que no último restaria a coragem - dado que vinculada a um modo de vida militar - como seu último resquício.

Ainda que aceitemos a posição de Zingano considerando um “pano de fundo” metafísico em que cada ser exerceria com excelência uma única função; e que, no regime constitucional, a classe média rural estaria sujeita à diversas atividades alheias à vida política, de modo a ser até mesmo desejável que dela por vezes se apartasse; o que buscamos reconstituir aqui foi a possível fonte de inspiração aristotélica de reflexão sobre as possibilidades de um regime dos muitos que seja, de fato, em virtude de todos os cidadãos.

Tal regime parece ser o mais adequado para a condição humana, posto que representa o justo-meio capaz de conciliar extremos sem abrir mão da igualdade e do pluralismo que apenas não poderia se fazer sentir sob a existência de uma hierarquia que obscureça o espaço comum retórico-deliberativo da cidade. Daí a necessidade de uma reflexão crítica sobre os valores em jogo que são capazes de levar a uma reavaliação dos próprios horizontes democráticos. Estabelecer os fins possíveis e desejáveis para uma comunidade política quando certas necessidades básicas de consenso ou harmonia parecem assumir aspecto tão controverso, revela-se uma tarefa tão necessária quanto abrangente, árdua e humana: “ciência política” na acepção propriamente aristotélica do termo.

Referências bibliográficas

AGGIO, J. **Prazer e desejo em Aristóteles**. Salvador: Edufba, 2017.

ARISTÓTELES. **Da Alma** [*Ani*]. trad. Maria Cecília Gomes dos Reis, São Paulo: editora 34, 2006.

_____. **Ética Nicomaquéia** [*EN*]. Edição bilingue trad. María Araujo y Julián Marías. 8ª edição. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

_____. **Física** [*Fis*]. trad. Lucas Angioni, Campinas: Ed. Unicamp, 2009.

_____. **Metafísica** [*Met*]. Edição bilíngue, trad. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. **Política** [*Pol*]. Edição bilíngue trad. Amaral e Gomes. Lisboa: Edição Vega, 1998.

_____. **The Athenian Constitution** (Constituição de Atenas) [*CA*]. trad. H. Rackham. Loeb Classical Library, 1935. <https://sites.ualberta.ca/~egarvin/assets/athenian-constitution.pdf>
Acesso em: 16.mar.2021.

AUBENQUE, P. **A Prudência em Aristóteles**. 2ª edição. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

BERTI, E. **Aristóteles no Século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

BODÉÜS, R. **Aristóteles: A justiça e a cidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____, R. Os fundamentos naturais do direito e a filosofia aristotélica, In: ZINGANO, M. (org.) **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles**. São Paulo: Editora Odysseus, 2010.

CARTLEDGE, P. **Democracy: A life**. Oxford University Press, 2016.

COLAIACO, James A. **Socrates against Athens**. New York: ed. Routledge, 2001.

FARRAR, C. **The origins of democratic thinking: The invention of politics in classical Athens**. Cambridge University Press, 1988.

HANSEN, M. H. **Democratic freedom and the concept of freedom in Plato and Aristotle**. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 50, 2010.

HESÍODO. **O Trabalho e os Dias**. edição, trad. Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

HOMERO. **The Iliad**. Tr. by Robert Fagles. New York: Penguin, 1990.

JAEGER, W. **Aristotle: Fundamentals of the History of his Development**. 2ª edição, Oxford University Press, 1968.

KEYTH, D. Aristotelian Freedom. In: SCHMIDTZ, D.; PAVEL, C. E. (Edits.) **The Oxford handbook of freedom**, 2016.

NEWMAN, W. L. **The Politics of Aristotle**. ed. Oxford: Clarendon Press, Vol. 4:411, 1909.

NUSSBAUM, M. **Nature, function and capabilities: Aristotle on political distribution**. Oxford Studies in ancient philosophy, 1988.

PLATÃO. **A República**. trad. J. GUINSBURG. 2º edição. São Paulo: Perspectiva, 2016.

SIMPSON, P. **A philosophical commentary on the Politics of Aristotle**. The University of Carolina Press, 1998.

STRAUSS, B. S. The Athenian Trireme, School of Democracy. In: OBER, J.; HEDRICK, C. (orgs.). **Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern**. Princeton, New Jersey, 1996.

STRAUSS, L. **The City and Man**. The university of Chicago press, 1978.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Trad. Mario da Gama Kury, Editora Universidade de Brasília, 1987.

TIERNO, P. Fins e meios da democracia ateniense. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 2, n. 37, 2020. p. 53 – 62.

_____, P. Os Críticos e sua Democracia: o significado do naturalismo político de Aristóteles. **Conjectura: Filos. Educ.**, v. 23, n. 2, Dossiê Ética e democracia, 2018. p. 12-50.

VERNANT, J. P. **As Origens do Pensamento Grego**. 2ª edição. Rio de Janeiro: editora Difel, 2002.

WOLFF, F. **Aristóteles e a Política**. 19ª edição. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

ZINGANO, M. Natural, Ethical and Political Justice. In: M. Deslauriers & P. Destrée (Eds.), **The Cambridge Companion to Aristotle's Politics**, Cambridge University Press, 2017, p. 199-222.