

Aristóteles e a Democracia*

Pierre Aubenque

*Tradução: Ana Maria Oliveira Yamin***

*Tomás Roberto Troster****

* Uma primeira versão desta comunicação foi apresentada o 6 de janeiro de 1986 em Istambul no Colóquio sobre *A Influência de Aristóteles no mundo mediterrâneo*, organizada pelo Institut Français d'Études Anatoliennes (Istambul) e a Conferência permanente mediterrânea para a Cooperação Internacional (Trieste). O texto foi publicado no volume das Atas: T. Zacone (ed.), *Indivíduo e Sociedade. A Influência de Aristóteles no mundo mediterrâneo*, Istambul/Paris/Roma/Trieste, Editions Isis/Maisonneuve, coll. "Varia Turcica X", 1988, p.31-38. Agradecemos M.J.-L. Bacqué-Grammont, diretor da coleção, por nos haver autorizado a reproduzi-la aqui.

** Prof^o Dr^o Depto de Filosofia PUC-SP

*** Bacharel e licenciado em filosofia pela PUC-SP e doutor em filosofia pela USP.

Aristóteles foi um filósofo da *polis*, da comunidade política, mas ele não passa de maneira evidente por ter sido um partidário da democracia. Não é nele que se apoiam mais frequentemente os teóricos modernos da democracia, com poucas exceções, das quais a mais importante é a de Jacques Maritain. A idade média muçulmana ignorou a *Política* e parece só ter conservado de Aristóteles, neste domínio, a analogia política, de sentido claramente monárquico, que fecha o discurso teológico do livro Lambda da *Metafísica* e que se resume na citação de Homero (*Iliada*, II, 204): “O governo dos muitos não é uma coisa boa; que um só comande!”¹ O Bizantino Miguel de Éfeso (XII s.), no seu comentário à *Metafísica* transmitido sob o nome de Alexandre de Afrodísia, utilizará esta conclusão para confirmar uma concepção teocrática que ele resume sob forma de slogan: “um só chefe, um só princípio, um só Deus!”² Na tradição cristã de Ocidente, São Tomás reterá da *Política* aristotélica a ideia de um governo ordenado ao bem comum, definição geral que vale tanto para uma aristocracia quanto para uma monarquia esclarecida, e que não implica absolutamente e até exclui, parece, no espírito de São Tomás, uma organização democrática do Estado.

Com a preocupação inversa de arrolar Aristóteles sob a bandeira da democracia, se poderia objetar que é por um tipo de anacronismo que esperamos de Aristóteles uma justificação da democracia e, eventualmente, nos decepcionamos de não poder encontrá-la. Mas, na realidade, a democracia, no tempo de Aristóteles, não era uma ideia nova nem uma

1 Met. Λ, 1076 a 4.

2 Miguel de Éfeso (Ps-Alex.), *Comm. in Metaph*, CAG, I, 712, 31.

utopia política: ela era uma instituição já antiga que havia funcionado em Atenas em condições muito satisfatórias e da qual os atenienses se orgulhavam: como testemunham o elogio conjunto que faz Tucídides de Péricles e da democracia³, como numerosos textos de Isócrates⁴ ou ainda tal ou tal obra trágica, como *Orestes* de Ésquilo, sobre a qual retornaremos. O julgamento de Aristóteles sobre a democracia não é então prospectivo, mas retrospectivo. Ora, este julgamento parece, em primeira instância, bastante negativo.

No livro III, capítulo 7 da *Política Aristóteles* distingue seis formas de governo, três formas corretas e três formas desviadas. A tripartição é meramente formal e se apoia no número de governantes: um só, vários e muitos. O critério que permite distinguir a correção do desvio é a resposta à pergunta: no interesse de quem se governa? Se é no interesse comum, se trata, segundo a tripartição um-vários-muitos, das três formas corretas seguintes: monarquia, aristocracia e *politeia*, ou constituição moderada. Se é governada, não no interesse de todos, mas no interesse dos governantes, se trata das três formas desviadas seguintes: tirania, oligarquia e democracia, sendo que cada uma responde termo a termo as três formas corretas já nomeadas. Então não é falso dizer, ao menos nominalmente, que “a democracia é (...) ao menos para Aristóteles, um desvio, até um perigo, para o qual nos propõe um remédio, uma forma correta, a *politeia*”⁵. Mas deve-

3 Tucídides, Guerra do Peloponeso II, 45.

4 Cf. por exemplo Isócrates, Panatenaico, 131-132.

5 Michel Bastit, “Aristote et la démocratie”, in Cahiers de Philosophie politique et juridique de l’Université de Caen, I-2 (1982), 9-19; cf. p. 10. No mesmo sentido, ver as notas de J. Tricot em sua tradução francesa da *Política*. Em sentido contrário, ver hoje Francis Wolff, “Aristote démocrate”, Philosophie, 18 (1988), 53-87.

mos dizer que esta terminologia não é constante e que Aristóteles chega a empregar a palavra *demokratía* para designar a forma correta de governo na qual o povo comanda, aquela que ele chama comumente de *politeia*.

Mas o essencial é que Aristóteles atribui à *politeia*, que é então a forma legítima de governo da maioria, a maior parte dos traços que nós lhe atribuímos, e que os gregos já atribuíam à democracia. Se Aristóteles evita chamar de democracia aquilo que os gregos chamavam por esse nome, é provavelmente porque a palavra estava depreciada, ao menos em certos círculos; e, com efeito, ela estava na tradição do meio filosófico platônico, que havia sido o seu no começo. É necessário lembrar que é sob um regime democrático que Sócrates foi condenado. E este crime havia parecido a Platão ser a consequência do próprio regime democrático, isto é, de um regime onde as decisões, inclusive aquelas que conduzem a sentenças judiciárias, são tomadas pela maioria de votos, dito de outro modo, ela tira seu fundamento daquilo que parece (*dokei*) bom à maioria e pode ser que não o seja na verdade. Ora, o que parece bom chama-se em grego *doxa* e é isto que traduzimos por “opinião”. A este regime fundado sobre a opinião, e dominado de fato pelos feitores e manipuladores de opiniões que são os oradores, Platão opunha como único regime legítimo uma cidade onde os sábios e os primeiros entre eles, os filósofos, os que têm o saber da totalidade, seriam reis, isto é, um Estado cujo funcionamento seria tal que as decisões tomadas seriam sempre consequência de premissas *científicas*”. “Os chefes, diz simplesmente Platão no *Político*, são os que sabem”⁶.

⁶ Platão, *Plt.*, 258 b.

Aristóteles conserva ao menos de Platão uma certa desconfiança a respeito da palavra “democracia”. Mas ele é menos severo que Platão com relação à própria coisa e, se ele é menos severo, é por razões que competem tanto à filosofia quanto à política.

Vou começar pelos argumentos propriamente políticos, que se deduzem a *contrario* da crítica da monarquia, ou ao menos, de seus desvios possíveis. A atitude de Aristóteles em relação à monarquia é ambivalente, como será por consequência sua atitude em relação à democracia. De direito, a monarquia é o melhor dos governos, pois, se um indivíduo ou uma família superam todos os outros pela sua virtude e sua capacidade política, é normal que lhes confiemos o poder supremo⁷. Em particular, um homem suposto ao mesmo tempo cientificamente competente e moralmente excelente – o “homem real” (*basilikós anér*) de que fala Platão no *Político* – não teria necessidade de ser submetido às leis, pois, como diz Aristóteles, “ele mesmo seria a lei”⁸. Esta identificação, na ocorrência legítima do rei e da lei teria duas vantagens na ordem da técnica política: não tendo que interpretar previamente as leis das quais ele não seria o autor, o rei poderia decidir rapidamente e, contudo – na medida em que ele é competente e sábio –, corretamente. Por outro lado, a lei escrita é geral, ela ignora os casos particulares; um indivíduo real, que seria a lei viva, poderia, pelo contrário, adaptar constantemente suas decisões às circunstâncias singulares, sem estar limitado pela generalidade rígida da lei;

7 Aristote, Pol. III, 13, 1284 a 3 sg.; III, 17, 1288^a 15 sg. As referências seguintes, salvo indicação em contrário, se referem todas à *Política* de Aristóteles. Seguimos, em geral, a tradução de J. Tricot.

8 *Ibid.*, III, 13 1284 a 13-14.

ele seria ao mesmo tempo legislador e juiz; seria a encarnação numa só pessoa da justiça abstrata e da equidade, esta virtude de discernimento que, levando em conta os indivíduos e as circunstâncias, é um “corretivo” da primeira⁹. Aristóteles adiciona outros argumentos, especialmente este: uma pluralidade de governantes arrisca se dividir em facções, enquanto aquele que governa só não está dividido contra si mesmo¹⁰. Destacaremos que estes argumentos são totalmente intemporais. Poderiam fazer parte, aqui e lá, em pleno século XX do arsenal de argumentos políticos a favor de um poder “forte”, concentrado num só.

Mas Aristóteles opõe a estes argumentos em favor da monarquia, contra-argumentos não menos importantes¹¹. Primeiro, o homem universalmente competente que deveria ser de direito o indivíduo real é de fato inencontrável; daí, a uma competência ilusória ou usurpada, devemos preferir uma soma de competências parciais, tal como são reunidas numa instância coletiva, como é uma assembleia do povo. Em segundo lugar, e desta vez se tratando de virtude, da mesma forma que uma grande quantidade de água é menos sujeita a se corromper que uma pequena, da mesma forma a massa dos cidadãos é menos fácil de se corromper que um pequeno número e, com mais motivo, que um só. Em terceiro lugar, um indivíduo está menos sujeito às paixões que uma multidão: afirmação que é, a dizer a verdade, psicologicamente discutível¹², a menos que adicionemos como

9 Cf. *Ét. Nic.*, V,14.

10 Cf. *Pol. III*, 15, 1286 b. 1-2.

11 Cf. *Pol. III*, 15, 1286 a 22 e sgts.

12 Cf., a propósito de uma passagem de sentido próximo, (*Pol. III*, 11,1281 a 42 e sgts.), a observação indignada de J. Tricot: “Adoraríamos que Aristóteles se mostrasse menos distante da alma do povo”, (*Política*, Trad. Francesa, Paris, 1962, 1970, pag. 215, n.2). E

faz Aristóteles, que se trata do caso em que a multidão é composta de uma maioria de homens virtuosos, situação que Aristóteles parece considerar, de alguma maneira estatisticamente, como a mais verossímil.

Todos estes argumentos vão no mesmo sentido: a competência e a virtude não podem se autoatribuir, não há governo de origem divina. Um governo que se apoia na pretensa excelência de um só é o melhor governo concebível se essa pretensa excelência é real. Mas torna-se o pior dos governos, a tirania, se essa excelência é falsa e, conseqüentemente, o poder que se concede a si mesmo é usurpado. Os extremos se tocam, ou ao menos, arriscam se tocar: nada se parece tanto a autoridade legítima que a arbitrária; nada se parece tanto à monarquia que a tirania. Daí a preferência que Aristóteles atribui finalmente aos procedimentos laboriosos da deliberação em comum, tal como a praticam, ele diz, “em nossos dias (...), os cidadãos reunidos em assembleia”¹³. Entre dois riscos, o do arbitrário constante de uma única pessoa e o das tentativas e erros eventuais de uma assembleia deliberante, Aristóteles parece finalmente escolher o menor, quer dizer, o segundo, sem dúvida porque as conseqüências desta última forma de governar nunca são tão radicais nem tão irreversíveis como as da tirania. Daí que, se a tirania, que é o desvio da melhor forma de governo¹⁴, é o pior dos ruins, a democracia, que é o desvio menos distante do seu correspondente correto, a *politeia*, é “o mais moderado” (*metriotaten*) dos

um pouco antes, a propósito da “sabedoria” do povo: “Temos aí um ponto de vista otimista que a história desmente a cada passo” (ibid., pg. 214, n. 1).

13 Pol. III, 15, 1286 a 26.

14 Pol. IV, 2, 1289 b 4-5.

governos ruins¹⁵ e, se não for o melhor, como disse Platão num dos seus raros momentos de indulgência com a democracia¹⁶, é ao menos o menos ruim. É provável que Winston Churchill se lembrasse dessa compatibilidade voluntariamente difícil sobre o lugar da democracia na escala das constituições, quando proferiu sua famosa tirada: “A democracia é o pior dos governos, à exceção de todos os outros”.

Mas Aristóteles não permanece numa apologia tão paradoxal e tão restrita da democracia. Primeiramente, encontramos nele a propósito da *politeia*, forma positiva da qual a democracia tal como ele a entende é o desvio, uma descrição que retoma traços da democracia ateniense. Um desses traços é a alternância, que faz com que, nesse tipo de governo, cada cidadão seja, por sua vez, governado (*arkhómenos*) e governante (*arkhon*)¹⁷. Esta alternância é o meio de assegurar a igualdade dos cidadãos, não igualdade absoluta de capacidades e méritos, mas igualdade perante a lei, esta famosa isonomia da qual os atenienses eram gratos a Sólon, por ter trazido à sua cidade. A alternância, diz Aristóteles, é ela própria uma lei¹⁸, ou melhor, ela é a lei, pois a reciprocidade no exercício do poder não se torna possível a não ser pela submissão de todos ao “reino da lei”¹⁹, que, somente, assegura a continuidade do governo, porque é dele a essência. Por outro lado, é claro que o governo alternado evita que o poder “desvie” se tornando instrumento de interesses privados de um go-

15 Platão, Político, 303 a b.

16 É o que resulta da conclusão da passagem da Pol., IV, 2, 1289 b 4-5.

17 Cf. Pol. III, 6, 1279 a 8 e sgts.; III, 13, 1283 b 42-43; III, 16, 1287 a 16-17; etc.

18 Cf. Pol. III, 16, 1287 a 18.

19 Ibid.

vernante intocável ou de uma classe intocável de governantes. De onde a importância, tão frequentemente esquecida hoje em dia, até nas constituições democráticas, de cláusulas que impedem a reeleição e a recondução nas funções públicas. O tirano é, ao contrário, aquele que governa “por toda a vida” ou só deixa o poder pela força.

A alternância é uma regra elementar, de alguma forma mínima, de toda *politeia*, isto é, de toda comunidade de cidadãos livres e iguais. Que esta regra, que vai contra as inclinações da natureza humana e da instituição política, tenha sido desde a origem difícil de aplicar, dão testemunho estas reflexões de Aristóteles, das quais perceberemos a atemporalidade:

“Na atualidade, em razão das vantagens materiais que retiramos dos bens do Estado e das que retiramos do exercício da autoridade, desejamos permanecer continuamente nas funções: tudo se dá como se o poder conservasse sempre em boa saúde aqueles que o detêm, por mais fracos que sejam, o que nos faz observar uma ávida disputa pelos cargos públicos”²⁰.

Em outros textos, enfim, em particular no capítulo 11 do livro III da *Política*, ocorre a Aristóteles renunciar a toda precaução da linguagem e atribuir à democracia – cujo nome, daí em diante, é privado de toda conotação pejorativa – vantagens que ele só encontra nesta forma de governo. Nesse texto, argumenta Aristóteles, sem o nomear contra a tese de Platão segundo a qual os governantes devem ser os competentes, e a massa, sendo incompetente, deve ser excluída das funções de governo. A tese platônica era, no sentido próprio do termo, “tecnocrática”, ainda que este termo de formação grega não pertença ao vocabulário do grego anti-

20 Pol. III, 6, 1279 a 13-16.

go; era ilustrado principalmente pelo paradigma do médico: assim como o médico sabe o que é bom para seu paciente e então se orienta nas suas decisões pela ciência e não pela opinião do doente, da mesma forma o governante competente sabe o que é bom para o povo e portanto não tem necessidade de lhe perguntar sua opinião²¹. Os argumentos de Aristóteles em favor da democracia são claramente dirigidos contra este paradigma tecnocrático. Primeiramente, pode se dizer – argumento apresentado em outro lugar, como vimos, contra a monarquia – que uma soma de competências parciais supera uma competência isolada. Segundo argumento: não é necessário ser sábio para julgar; assim para julgar um ato médico, e em particular sua oportunidade para o doente, não é necessário ser médico, é suficiente ter conhecimentos médicos²². Enfim, em certos casos, não é o homem competente que é o mais indicado para julgar: numa arte, uma técnica, que diz respeito ao mesmo tempo à produção e ao uso, não é o homem de arte, o construtor, que é o melhor juiz, mas o que utiliza, o usuário:

“Assim, o conhecimento de uma casa não pertence somente àquele que a construiu, mas melhor juiz ainda será aquele que a utiliza, e um piloto terá sobre o leme uma opinião melhor que um carpinteiro, e o convidado julgará melhor uma comida que o cozinheiro”²³.

Poderíamos ainda acrescentar à conta de Platão: o doente julgará melhor a terapêutica que o próprio médico. Nesse argumento, que faz

21 Platão, *Górgias*, 521 a, 521 d- 522 b; *Político*, 296 b c, é somente nas *Leis* (IV 720 d) que Platão adiciona à competência a capacidade retórica da persuasão como qualidade requerida do bom médico.

22 Cf. *Pol. III*, 11, 1282 a 2-7.

23 *Pol. III*, 11, 1282 a 19-23.

do cidadão o usuário do Estado e, conseqüentemente, o juiz – ao mesmo tempo que o detentor – do poder, não podemos evitar ver o contrário mais decidido e mais conseqüente da tese antidemocrática de Platão.

Estes argumentos e a interpretação que tentei dar deles mostram que a reabilitação da democracia não é, em Aristóteles, uma tese circunstancial e isolada, mas se aplica a teses essenciais de sua filosofia. O domínio das ações humanas não é, como pensava Platão, suscetível de ser submetido a determinações de tipo matemático; os assuntos humanos são muito complexos, demasiado submetidos a determinismos múltiplos e concorrentes, e finalmente demasiado ligados à liberdade dos comportamentos individuais, para autorizar uma análise exaustiva, sobre a base da qual poderiam ser tomadas as decisões cientificamente justificáveis. A pretensão científica só poderia conduzir aqui a uma espécie de ditadura do racional sobre uma matéria humana arredia a suas determinações. Às vias rápidas, mas falíveis, porque eventualmente são aplicadas de má fé, que são aquelas da ciência pretensamente ou até realmente possuída, é necessário preferir as mediações mais lentas da opinião verossímil e da decisão razoável.

Na análise da práxis que nos dá na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles empresta à prática política, e singularmente à prática das assembleias deliberativas, o conceito central para ele de “deliberação”, *bouleusis*²⁴. O conceito psicológico-ético de deliberação retém e generaliza um conjunto de procedimentos essenciais à democracia, que os Gregos da época clássica se vangloriavam justamente de ter sido os primeiros a praticá-los: o exame

24 Cf. nossa obra *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, 1986 ampliada, p. 111 e sgts.

crítico dos argumentos a favor e contra, a avaliação do peso respectivo de cada um e, após o diálogo das partes em presença, a decisão tomada pela maioria dos votos. Essa regra da maioria que, segundo as *Eumênides* de Ésquilo, a própria Atena teria ensinado ao Areópago, não tem, contudo, o mesmo sentido que nas teorias modernas da democracia, em particular a de Rousseau, onde a maioria é a expressão da vontade geral, suposta como necessariamente correta. O ideal de Rousseau é a unanimidade, que seria obtida se todas as vontades particulares fossem razoáveis. O sufrágio é um meio técnico para anular o que há de particular nas vontades individuais. Não há nada disso para os gregos, nem para Aristóteles em particular. A política não é para os gregos questão de vontade, mas de julgamento. Ora, em matéria de julgamento, e se deixarmos de lado alguns poucos domínios que recorrem à ciência, não há verdade que se imponha por si mesma, mas unicamente graus na justificação de tal ou tal tese. Daí, a multiplicidade das vozes, longe de ser um escândalo para a razão, é o reflexo objetivo da complexidade da situação real, em relação à qual as opiniões opostas tem parcialmente razão (“Falamos nos dois sentidos” opina amiúde o coro da tragédia), e o sistema do voto responde à necessidade de chegar a um compromisso ou, melhor, a um “justo meio” aceitável para todos, ainda que não satisfaça totalmente os interesses de ninguém.

Mas essa justificativa seria insuficiente se não lembrarmos que, para Aristóteles, o “meio”, ainda que se traduza intelectualmente por decisões médias ou medianas, é existencialmente um “máximo”, uma excelência entre dois extremos²⁵. Na ordem política, essa excelência é a da ami-

25 Cf. Ét. Nic. II, 5, 1106 b 22; Pol. IV, 11, 1295 b 4.

zade (*philia*), que é o fundamento da verdadeira cidade, contrariamente às associações de interesse privado²⁶. O homem só se realiza na comunidade (*koinonia*), na coexistência e a convivência (*sinousía*), cuja deliberação em comum é a condição intelectual de possibilidade. É neste sentido que “o governo do meio” – chamemo-lo de “politeia” ou “democracia” – é a mais excelente das constituições²⁷: não porque ele é mais do que os outros o governo das classes médias ou uma forma mediana de governo, mas porque abre e mantém aberto um espaço, um “meio”, o da palavra e dos bens intercambiados, da experiência dividida, das aspirações comuns, forma da qual a vida humana, reduzida à solidão, não seria a de um homem, mas a de um animal ou de um deus²⁸. É claro que esta experiência grega da comunidade, tal como foi teorizada por Aristóteles, não deixará de contribuir poderosamente, fora de toda doutrina particular, a uma certa compreensão da dimensão política.

26 Pol. III, 9, 1280 b 38 e sgts.

27 Sobre a noção de aristé politeia que devemos traduzir por “constituição excelente” melhor do que por “constituição ideal”, cf. hoje em dia Pierre Rodrigo, “D’une excellente constitution – Notes sur politeia chez Aristote”, *Revue de Philosophie ancienne*, V-1, (1987), 71-93.

28 Cf. Pol. I, 2, 1253 a 29; 1253 a 3-5.