

JOÃO SILVA LIMA

PÓLIS E POLITEÍA EM ARISTÓTELES

Estudo sobre a ética da cidadania na *Política*

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do Título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Kfourti
Quartim de Moraes.

CAMPINAS
2010

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Bibliotecária: Sandra Aparecida Pereira CRB nº 7432**

L628p **Lima, João Silva**
Pólis e Politeia em Aristóteles: estudo sobre a ética da cidadania na Política / João Silva Lima - - Campinas, SP : [s. n.], 2010.

Orientador: João Carlos Kfourti Quartim de Moraes
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Aristóteles – A Política. 2. Filosofia antiga. 3. Ética política - Filosofia. 4. Cidadania - Filosofia. I. Moraes, João Carlos Kfourti Quartim de. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Título em inglês: Pólis and Politeia in Aristotle: study on the citizenship of ethics in Politics

**Palavras chaves em inglês (key words): Philosophy, Ancient
Political ethics - Philosophy
Citizenship - Philosophy**

Área de Concentração: História da Filosofia Antiga

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora: Alcides Hector Rodriguez Benoit, Giuseppe Tosi, Pedro Paulo Abreu Funari, Reinaldo Sampaio Pereira

**Data da defesa: 15-12-2010
Programa de Pós-Graduação: Filosofia**



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 15 de dezembro de 2010, considerou o candidato JOÃO SILVA LIMA aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. João Carlos Kfoury Quartim de Moraes

João Carlos Kfoury Quartim de Moraes

Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit

Alcides Hector Rodriguez Benoit

Prof. Dr. Giuseppe Tosi

Giuseppe Tosi

Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari

Pedro Paulo Abreu Funari

Prof. Dr. Reinaldo Sampaio Pereira

Reinaldo Sampaio Pereira

DEDICATÓRIA

À Rosemyr, companheira de sempre;
aos nossos filhos e filhas: Junha, João Pedro, Ana Luisa e Letícia.

À dona Maria e ao seu José (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que, de muitas maneiras, contribuíram com este trabalho, a elas quero dedicar o melhor desta tese. De modo muito especial, agradeço ao Professor João Quartim de Moraes, pela orientação, paciência e generosidade na condução de todo esse “longo processo” de minha formação acadêmica.

Quero destacar um agradecimento também especial aos professores (e amigos) Hector Benoit, Pedro Paulo Funari, Reinaldo Sampaio, Giuseppe Tosi e Cezar Alencar de Toledo, por terem participado do ritual acadêmico da defesa, mas principalmente pelas críticas e sugestões, muitas das quais incorporadas inteiramente ao texto final.

Agradeço, ainda, à Universidade Federal do Acre, especialmente ao Centro de Filosofia e Ciências Humanas e, por fim, ao PICDT/CAPES, pelo incentivo financeiro (à época).

RESUMO

A *pólis* é uma comunidade política ordenada por uma *politeía* tendo em vista o bem viver para os seus *politai*. É na estreita relação entre *pólis* e *politeía* que se define a cidadania, enquanto direito de cidade e atividade própria do *polítes*. É a cidade (*pólis*), por meio dos seus cidadãos (*politai*), que escolhe a melhor constituição (*politeía*), e é esta, por sua vez, que estabelece todas as condições necessárias à felicidade (*eudaimonía*) da *pólis* e dos seus *politai*. Inserido na *pólis* é que o homem pode cumprir sua função de vivente político, com a possibilidade de atingir uma vida melhor, que é viver bem. Com efeito, este fim (que é um bem) só pode ser alcançado por aqueles que adquirem o pleno direito de cidadão e, nesta condição, desenvolvem atividades (práticas ou teóricas) conforme a excelência da virtude, tendo em vista o bem propriamente humano. A filosofia aristotélica se move no interior de uma hermenêutica do viver humano em comunidade, cuja expressão máxima culmina na experiência da cidadania. Não ser cidadão é, em última instância, ser um excluído da *pólis*, embora isto não signifique viver fora dela. Apenas a condição de cidadão possibilita ao homem exercer plenamente a força do *lógos* como vivente político numa comunidade de livres e iguais, comunidade política onde a vida humana atinge a plenitude de sua natureza. A *pólis* é a medida e o limite da humanidade do bem para o homem. Portanto, ao menos no plano da ação (vida política), que certamente difere da contemplação (vida teórica), a “cidadania” (ser cidadão) é a maior possibilidade de alcançar o “bem viver junto dos cidadãos”, que finaliza eticamente toda a dimensão humana na *pólis*. É, portanto, na estreita correlação de *pólis* e *politeía* que reside o núcleo deste estudo sobre a ética da cidadania na *Política* de Aristóteles.

Palavras-chave: Aristóteles – *Política*, Filosofia antiga, Ética política – Filosofia, Cidadania - Filosofia.

ABSTRACT

The *pólis* is a political community organized by a *politeía*, aiming at the well being of its *polítai*. It is in the tight relation between *pólis* and *politeía* that citizenship is defined as the right to the city and activity proper to *polítes*. It is the city (*pólis*), through its citizens (*polítai*) that chooses the best constitution, which, in turn, establishes all the necessary conditions to the happiness (*eudaimonía*) of the polis and its citizens (*polítai*). Only within the polis can man accomplish his role of a political living being, having the possibility of achieving a better life, which is living well. As a matter of fact, that ultimate goal (which is itself an asset) can only be reached by those who acquire the full right to be a citizen, and in that condition develop (practical or theoretical) activities in accordance with virtue excellence, aiming at the specifically human good. Aristotelian philosophy moves inside a hermeneutics of the condition of human life in community, whose ultimate expression is the experience of citizenship. Not being a citizen is to be an individual, excluded from the polis, although that does not mean to live out of it. Only a citizen condition makes it possible for man to fully exert the logos strength as a political being in a community of free and equal individuals, political community in which human life reaches the plenitude of its nature. The *pólis* is the measure and the limit of the humanity of the good to man. Therefore, at least in the plan of action (political life), which certainly differs from the plan of contemplation (theoretical life), “citizenship” (being a citizen) is the greatest possibility of reaching the state of goodness of man living together, which ethically concludes the entire human dimension of the *pólis*. It is, therefore, in the tight correlation of *pólis* and *politeía* that resides the core of this study about the ethics of citizenship in Aristotle’s *Politics*.

Keywords: Aristotle; Philosophy, Ancient; Political ethics - Philosophy Citizenship - Philosophy

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
Capítulo I: NATUREZA E FINALIDADE DA CIDADE	33
1.1 – Cidade: comunidade do bem viver para o homem	34
1.2 – Gênese, concepção e finalidade da cidade	47
1.3 – Cidade, comunidade política por natureza	56
1.4 – Cidade: unidade na multiplicidade	70
Capítulo II: CIDADE, CIDADÃO E CIDADANIA	87
2.1 – A questão da cidadania e o estudo das <i>politeiai</i>	88
2.2 – Quem não é / não pode ser cidadão	93
2.3 – O que é / quem pode ser cidadão	99
2.4 – A condição dos excluídos da cidadania	112
2.5 – As virtudes do bom cidadão e do homem de bem	120
2.6 – Amizade e cidadania: ação ética na <i>pólis</i> conforme a <i>politeía</i>	130
Capítulo III: PÓLIS, POLITEUMA E POLITEÍA	137
3.1 – A definição e classificação das <i>politeiai</i>	138
3.2 – A noção de justiça como virtude política	150
3.3 – A busca da justa <i>politeía</i> na cidade	154
3.4 – Quem deve ser soberano na cidade?	164
3.5 – A soberania da lei corretamente estabelecida	167
3.6 – A questão da democracia no contexto das diversas <i>politeiai</i>	177
CONCLUSÃO	193
REFERÊNCIAS	203

INTRODUÇÃO

A *pólis* é uma comunidade política, composta de elementos diversos, ordenada por uma *politeía*, tendo em vista o bem viver para o homem. Este é o tema central desta tese, que tem por objetivo discutir a definição de cidadania na *Política* de Aristóteles, tendo como fio condutor a intrínseca relação entre *pólis*, *polítes* e *politeía*, posto que não se acede à essência de cidadão (πολίτης) sem que se defina previamente os critérios de cidadania; por outro lado, não se acede aos critérios de cidadania sem que se esclareça e se precise a natureza da cidade (πόλις); finalmente, toda a definição de cidade e, mais ainda, de cidadania reclama uma noção qualitativa de constituição, ou, de regime político (πολιτεία)¹.

A associação entre estes termos decorre do seguinte entendimento: a *pólis* (“cidade”) é a unidade fundamental, a comunidade política, formada de múltiplas partes, com a finalidade de garantir o bem viver para o homem; o *polítes* (“cidadão”) é uma parte constitutiva da comunidade política, sobre quem recai a função de administrar o governo da *pólis* (*politêuma*), de acordo com a *politeía* (“constituição”); enfim, a *politeía* é uma entidade abstrata bastante ampla que designa a natureza própria da comunidade política (*pólis*), configurando, por assim dizer, a cidadania enquanto direito do cidadão. É a *politeía* que ordena as magistraturas, confere identidade e assegura a estabilidade da *pólis*.

¹ O termo *pólis* traduz, nesta tese, “cidade”, compreendida no sentido (grego) de comunidade urbana detentora do poder político. Já o termo *politeía*, de significado bem mais abrangente na *Política* de Aristóteles (designa em geral “constituição” ou “regime político” ou, ainda, “cidadania”, mas também, de modo específico, adquire o sentido de “regime constitucional”), será tomado no sentido (mais freqüente) de “constituição”, enquanto regime político que assegura identidade e estabilidade da *pólis*.

A compreensão da cidadania exige, portanto, a determinação formal e material de três esferas distintas: a essência de cidadão (*polítes*), a natureza da cidade (*pólis*) e a qualidade da constituição (*politeía*). É o vínculo destes três níveis com o princípio metafísico segundo o qual “o todo é mais do que a soma das partes”, que permite conceber *politeía* numa perspectiva holística e orgânica, isto é, como “um certo modo de ordenar os habitantes de uma cidade” (*Pol.*, 1274 b 38). É, portanto, na estreita correlação de *pólis* e *politeía* que reside o núcleo central desta reflexão sobre a “ética da cidadania” na *Política* de Aristóteles².

Com esse entendimento, convém ressaltar alguns elementos que norteiam a “filosofia das coisas humanas”, centrada na *Ética a Eudeme* [*EE*] e na *Ética a Nicômaco* [*EN*] e, notadamente, na *Política* [*Pol.*], que é por excelência um estudo da *pólis*, comunidade política na qual é possível o aperfeiçoamento (completude) da natureza humana, situando aí a “cidadania” como um “bem” para o homem enquanto um vivente da *pólis*³.

Dentre os diversos princípios que comandam a filosofia da ação, dois merecem especial atenção. O primeiro é o que associa estreitamente a *Ética* e a *Política*, integrando a primeira na segunda. A *Ética* trata, de certo modo, da conduta dos indivíduos integrados e sujeitos às determinações da *pólis*; enquanto

² Para Aristóteles, a *pólis* é uma comunidade (limitada) de cidadãos suficientes para viver bem, dentro dos limites de um território comum, com auto-suficiência (*autarkeía*), liberdade e autonomia, em obediência às boas leis instituídas. Para ele, a *pólis* é uma κοινωμία πολιτῶν πολιτείας (1276 b 1) e a *politeía* a fonte de plenitude com relação a uma vida boa (1326 b 3). (Cf. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, I, p. 346).

³ Inserido na *pólis* é que o homem pode cumprir sua função de vivente político. É nesta condição que o homem tem a possibilidade de atingir uma vida melhor, que é viver bem juntos. Com efeito, este fim (que é um bem) só pode ser alcançado por aqueles que adquirem o pleno direito de cidadão e, nesta condição, desenvolvem atividades (práticas ou teóricas) conforme a excelência da virtude, tendo em vista o bem propriamente humano. Assim entendido, a cidadania é, na verdade, condição (enquanto meio / mediação) para a felicidade na esfera da *pólis*, sem a qual o homem não atinge seu completo acabamento enquanto vivente político.

a *Política* tem por objeto de estudo a *pólis* e suas diversas *politeiai*, tendo em vista o bem para o homem que vive em comunidade. Ou melhor, a *Política* consiste no estudo da comunidade política em que o homem atualiza plenamente sua essência humana, atingindo, portanto, enquanto indivíduo, a essência (excelência) da espécie. Entre ambas, há múltiplos laços: a *Política* é arquitetônica por excelência, posto que o homem só pode realizar sua natureza humana *na e pela pólis*; inversamente, a *pólis*, quando digna desse nome, tem uma finalidade essencialmente ética, como Aristóteles repete tantas vezes na *Política*.⁴

Com efeito, para Aristóteles, não há contradição entre as exigências relativas ao bem da *pólis* e aquelas relativas à felicidade dos homens (seres particulares, concretos, partes integrantes da cidade). A cidade (πόλις) e o particular (ἐκαστος) não se opõem, mas se distinguem tão somente como o todo (ὅλον) e a parte (μέρος). Daí a objeção ao Sócrates da *República*: “é impossível que a cidade como um todo seja feliz sem que todas as partes ou a maioria ou ao menos algumas dentre elas possuam a felicidade” (*Pol.*, 1264 b 17-18). Segundo Aristóteles, ainda que tal fim (bem / felicidade) seja o mesmo para o indivíduo e para a *pólis*, é preferível (mais belo e mais nobre) atingir o bem da *pólis*, por ser este mais completo e mais elevado, que ordena a *práxis* humana na *pólis*.⁵

⁴ Essa tese é defendida por F. Wolff, *Aristóteles e a política*, p.20. Para E. Barker, a *pólis* grega era uma sociedade ética; e a ciência política, enquanto ciência de tal sociedade, tornou-se entre os gregos predominantemente ética. A principal característica do pensamento político produzido pela cidade-Estado helênica foi a concepção de Estado como associação moral, pois a teoria política grega estava tão estreitamente associada à vida política que ela se considerava principalmente uma ciência de maneira prática. (BARKER, E. *Teoria política grega*. 2.ed. Brasília: Editora da UnB, 1978. p.20).

⁵ Cf. *EN*, I, 1094 b 7-12. Conforme Bodéüs, quando Aristóteles afirma a identidade formal da felicidade definida para cada homem tomado separadamente (χωρὶς ἐκάστω) e da felicidade definida para as cidades em seu conjunto (κοινῇ ταῖς πόλεσιν), evidentemente, não pretende dizer que a felicidade existe para cada homem vivendo separadamente. O ser efetivamente isolado (μονώτης, ἄπολις) se existe, não é nada mais que um homem desnaturado (*Pol.*, I, 2, 1253 a 4-5). Mesmo no que há de menos político – e de mais nobre – a

É verdade que a organização da cidade, para Aristóteles, não constitui um fim em si, mas um fim em vista do qual os homens asseguram o “bem-viver” ($\epsilon\upsilon\ \zeta\eta\nu$), porquanto o desejo (impulso natural) de cada indivíduo é, acima de tudo, manter a unidade e estabilidade da *pólis*. Aristóteles aponta na *Política* para um componente intrínseco essencial da dependência do indivíduo à comunidade. A muito mais citada que compreendida fórmula de que o homem é um animal (literalmente um vivente) político, desdobra-se na constatação de que é um vivente que tem *lógos* e por isso sua condição de vivente político se efetua mais além dos sinais, a comunicação vai além da expressão de dor, do grito, da transmissão das mensagens. Fora da comunidade, o homem não tem *lógos*, não diz e não pensa⁶. Ou melhor, a *pólis* é a comunidade suprema, não por ser a finalidade última do homem, mas por ser o meio pelo qual os cidadãos podem aceder ao bem viver, supremo bem para o homem. Imaginar, portanto, que Aristóteles se preocupou em definir uma moral individual separada inteiramente da política é cometer um contra-senso sobre todas as declarações expressas pelo filósofo e arriscar uma hipótese historicamente insustentável.⁷

saber, sua inteligência contemplativa, o homem permanece tributário da política (*Pol.*, VII, 14, 1333 a 33-39). Talvez esta perspectiva realista de Aristóteles – sua atenção ao homem concreto – tenha levado muitos dos seus intérpretes a imaginar que, do ponto de vista da finalidade, a cidade aristotélica só existe para o indivíduo. Todavia, sustenta Bodéüs, reconhecer, como fez Aristóteles, a importância do ser individual, isto é, do homem concreto, não é cair no puro individualismo (Cf. BODÉÜS, *Le philosophe et la cité*, p. 85-86).

⁶ Para Quartim de Moraes, a ética aristotélica nada tem, portanto, de individualista. Contrariamente ao sistema de valores imperantes no mundo moderno, para o qual o indivíduo é um portador microcósmico da plenitude da condição – e da dignidade – humana, para Aristóteles só a comunidade (*pólis*) é depositária da plena humanidade do homem. (Cf. MORAES, J.Q., “A subordinação da ética à política”, in *Boletim do CPA*, ano I, número 1. Campinas: IFCH, 1996. p. 48).

⁷ Essa posição crítica é adotada por P. Pellegrin, *Introduction Les politiques*, p. 26-29 e R. Bodéüs, *Le philosophe et la cité*, p. 87-89.

Nesse sentido, cumpre esclarecer dois aspectos: (1) o pensamento ético e político de Aristóteles não autoriza uma cisão entre ética e política, posto que a intenção do filósofo não é contrastar os dois domínios em regime de mútua exclusão, mas distinguir e hierarquizar os dois planos; (2) Aristóteles coaduna a ética e a política numa ontologia diferenciada e integrada da experiência praxiológica, recorrendo a uma visão hierarquizada e ordenada da realidade humana.

Desta maneira, fica claro que Aristóteles não concebe a *Ética* como autônoma em relação à *Política*, muito menos propõe, no domínio prático, uma felicidade individual fora da comunidade política. Pode-se dizer, então, que muitos argumentos da *Ética* encontram-se ligados a diversos argumentos da *Política*, formando um conjunto de discursos cuja finalidade essencial é a formação do legislador (homem político). Conjuntamente, a *Ética* e a *Política* têm por objetivo instruir o *nomotheta*, educador por excelência, aquele que sabe em que consiste a felicidade e a virtude do homem, membro da cidade, e, mais do que isso, sabe quais são as melhores disposições que a cidade deve possuir para promover esta felicidade e esta virtude⁸.

⁸ É o que afirma Bodéüs, *op.cit.*, p. 93. Para que a ação seja não apenas conforme a virtude, mas virtuosa, são necessárias algumas condições: o agente deve realizar a ação com conhecimento das suas causas e consequências, e a ação deve ser realizada de modo deliberado, com o agente escolhendo-a em vista de si mesmo. Ademais, a ação deve ser engendrada por uma disposição fixa e permanente (*EN*, 1105 a 29). Uma única ação feita como faria um homem virtuoso não é suficiente para caracterizar alguém virtuoso, nem mesmo para designar como virtuosa a ação (*EN*, 1098 a 18), a qual, a rigor, implica um estado habitual virtuoso. No que concerne à possibilidade de quem não é virtuoso realizar ações conformes à virtude e até mesmo vir a ser virtuoso a partir da orientação de outrem, Aristóteles sustenta que essa é a tarefa do legislador, ao qual caberia tornar os cidadãos bons ao treiná-los no hábito da ação correta. Esse seria, para Aristóteles, o fim de toda legislação, que seria boa ou ruim na medida em que conseguisse tornar bons os cidadãos.

Com efeito, a conduta individual somente pode ser boa, em geral, com o auxílio de boas leis instituídas na *pólis*, que mostram perfeitamente qual é a regra e dispõem de poder coercitivo na falta da virtude; reciprocamente, são necessários muitos legisladores virtuosos para dar boas leis à *pólis*.⁹ No final da *EN*, quando a ética e a política parecem unir-se definitivamente num mesmo âmbito de investigação, Aristóteles considera que cabe ao produto da política – à lei – determinar qual a orientação adequada para a virtude: a lei, com o seu ‘poder coercivo’ (X, 9, 1180 a 21), é esse “alguém” que aponta quais os atos que devem ser praticados. Mas as leis não fazem mais do que criar disposições para a excelência; as leis limitam-se a preparar a terra, uma vez que os legisladores podem habituar os cidadãos a agir bem (*EN*, II, 1, 1103 a 4) mas não podem habituá-los a agir sempre bem (a serem homens bons), em cada situação concreta. Não se pode legislar sobre as circunstâncias, sobre o particular, que é o campo decisivo de realização da virtude, e é neste sentido que Aristóteles fala nas desvantagens da lei que a afeição familiar e o contacto com os amigos podem compensar: porque o conselho dos nossos próximos é sempre formulado tendo em vista uma situação determinada, o particular.

⁹ Aqui, recorro mais uma vez a Wolff (*Aristóteles e a política*, p. 20). A respeito das relações entre Ética e Política, Wolff recomenda a leitura, entre outros, do artigo de P. AUBENQUE, “Politique et éthique chez Aristote”, *Ktema*, 5, Strasburg, 1980; bem como a introdução feita por P. PELLEGRIN à tradução de *Les Politiques*, Paris: Flammarion, 1990. Assim, ao invés vez de se insistir na separação radical entre ética e política, talvez seja melhor falar numa distinção e numa hierarquização diferenciada, porque nunca constitui propósito explícito de Aristóteles incompatibilizar esses dois domínios da práxis humana, mas tão só marcar a diferença ontológica dos seus objetos: o bem individual, em relação à ética; o bem comum, em relação à política. Só nesta perspectiva integrada é possível evitar o risco de reduzir a subordinação da ética à política a um emprego restrito e minimalista, que consiste, por um lado, em desenraizar a experiência política do contexto mais amplo e rico de uma “filosofia prática universal”, e, por outro, em isolar a ética do contexto mais profundo e fundamental de uma “filosofia das coisas humanas”.

O segundo princípio é o traço teleológico forte, em virtude do qual a explicação da atividade de um ente qualquer só é possível pela inserção deste num contexto finalista: na posição subordinada de meio para um fim, ou, na subordinante, de fim visado por um ou mais meios. Tanto na *EN* quanto na *Política*, o fim aparece claramente definido como um bem, para o qual todas as coisas tendem: “Toda arte, toda investigação e, paralelamente, toda ação e toda escolha tendem para algum bem, ao que parece. Também se diz, com razão, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem”¹⁰. Essa tese, que Aristóteles procura sustentar na *EN*, consiste em afirmar a variedade de bens (e fins) vinculada diretamente à diversidade das atividades humanas: o bem da arte é um, o da investigação é outro; de modo que cada uma das atividades tende para diferentes bens (e fins) e transitivamente para o Bem.

Com efeito, não há um único fim, mas uma diversidade de fins (*EN*, 1094 a 6): uns são atividades (ἐνέργειαι), próprios ao domínio da ação (πρᾶξις), e outros são obras (ἔργα) distintas das atividades das quais resultam, isto é, são do domínio da produção (ποίησις). Entre os diversos fins, existem aqueles que são buscados em vista de outros e aqueles que se busca por eles mesmos, havendo entre eles uma distinção clara: os primeiros são “meios” para alcançar outros “fins”, enquanto os segundos são fins escolhidos por eles mesmos. Para Aristóteles, em face desta distinção, estabelece-se uma hierarquização de fins (de bens): o fim (portanto, um bem) escolhido por ele mesmo e não com vista em outro fim último, é o melhor dos fins, o mais digno de ser escolhido. Enquanto fim

¹⁰ Cf. *EN*, I, 1, 1094 a 1-3.

último, é princípio de movimento, posto que é por causa dele que se realiza toda uma cadeia de ações. Ou seja, todas as atividades humanas tendem para um bem (que é fim), contudo não há progresso até o infinito na cadeia dos fins (ou dos bens). O desejo tende a um bem supremo, que não tem outro fim senão ele próprio¹¹. É neste sentido que, segundo Aristóteles, o bem supremo se identifica com o bem viver, perfeição humana possível de ser alcançada na *pólis*, que é a comunidade política por excelência. A *pólis* é o lugar próprio para o exercício da atividade humana em vista do bem viver, constitui, portanto, o meio no qual se realiza de maneira perfeita (plena e acabada) a natureza humana.

Compreende-se melhor esta questão da passagem dos múltiplos fins e bens à concepção de fim último e bem supremo, lendo *EN*, I, 2, precisamente 1094 a 18-21: “Se há, então, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhermos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vão e inútil), é claro que esta finalidade deve ser o bem, aliás o bem supremo”.¹²

Esta estrutura que, na ética, regula as relações entre o supremo bem e todo bem possível, regula também, na metafísica, a relação entre o “ser em si” (*ousía*) e os seres por acidentes. A *ousía* (essência) ocupa “ontologicamente” o lugar do soberano bem, na medida em que existe por ela mesma, não depende de nenhum

¹¹ Contudo, bem supremo deve ser entendido em dois sentidos: (1) no sentido relativo, isto é, superior a todos os outros, segundo o teorema “Se X só é bom para alcançar Y, Y é melhor que X”; (2) no sentido absoluto, isto é, absolutamente bom nele mesmo, sem falta, completo e auto-suficiente. É com vistas a ele que todas as outras coisas são visadas, mas ele não visa nenhuma outra.

¹² Esta passagem reforça a concepção de *pólis* como comunidade política soberana às demais, justamente porque o fim que ela visa é este bem identificado, desde o início da *EN*, como sendo o bem supremo: o bem é o *télos*, enquanto fim visado pelo homem. O bem supremo é o que é escolhido por ele mesmo; é fim último, basta-se a si mesmo, isto é, não tem outro fim senão ele próprio.

outro, é dela que todos os outros seres dependem. É por ela que todas as coisas existem, mas ela existe por si mesma. Somente ela é auto-suficiente (autárquica). A essência é por si, enquanto os outros entes são por acidente. Nessa inteira aceção, conforme se depreende da *Metafísica*, o “primeiro motor” ocuparia cosmologicamente o lugar que o soberano bem ocupa eticamente¹³.

A partir dessas questões que marcam decisivamente a “filosofia das coisas humanas”, passamos a examinar, ainda que de maneira bastante sumária, a relação entre *Ética*, *Política* e *Metafísica*¹⁴, relação esta que pode ser compreendida mediante a concepção aristotélica de movimento e que incide na esfera praxiológica do desejo e da escolha deliberada dos fins. Na *Metafísica* [*Met.*], Aristóteles explicita sua concepção de movimento tendo como referência as noções causais de potência e ato: “(...) tudo muda a partir do ente em potência para o ente em ato (...), de tal forma que não só é possível que acidentalmente uma coisa chegue a ser a partir de um não-ente, como também é possível que todas as coisas cheguem a ser a partir dos entes; quer dizer: uma coisa tanto

¹³ Cf. *Met.*, A, 8, 1072 b 9-13. Sobre essa questão, é oportuna a leitura de Jean Vanier (*Le bonheur, principe et fin de la morale aristotelicienne*). Para ele, é possível comparar a hierarquia estabelecida na cidade com a ordem dos corpos celestes. Na *Física* e no *Tratado do céu*, Aristóteles observa que o Primeiro Motor move o primeiro dos corpos celestes e este coloca em movimento os corpos celestes inferiores. É justamente esta ordem formal entre os corpos celestes que dá ao universo sua beleza e perfeição. Os corpos celestes inferiores são movidos e ordenados imediatamente a Deus, Primeiro Motor Imóvel. Do mesmo modo, na cidade há uma hierarquia perfeita, que dá à cidade sua beleza e perfeição. Essa beleza, certamente, é de ordem formal, mas essa hierarquia é finalizada por sua ordenança ao Primeiro Motor Imóvel, por e nas intenções virtuosas do homem político e do sábio. No cume da sociedade humana há o sábio, como a primeira das esferas celestes, religado por seu conhecimento a Deus. Abaixo do sábio e como que movido por ele, há o homem político que encontra sua perfeição agindo, de forma tão universal quanto possível, na ordem prática, sobre a maior quantidade de cidadãos, por meio de leis justas que têm por finalidade ajudar a comunidade a praticar a virtude em seus diferentes níveis de vida. Abaixo do homem político, há os cidadãos que participam mais ou menos do governo. Finalmente, abaixo dos cidadãos que participam ativamente do governo, há aqueles que exercem ofícios e funções particulares, artesãos, comerciantes, mulheres, crianças e escravos, ou seja, todos aqueles que não podem exercer livremente e em plena consciência as atividades do espírito. Nesta hierarquia, cada um, em seu lugar, participa mais ou menos da felicidade conforme pode exercer uma virtude mais ou menos excelente. (p.329).

¹⁴ Acompanho, nesta questão, Antonio C. Amaral, que apresenta em sua dissertação de mestrado (2008) a análise de “uma relação tripolar entre *Ética*, *Política* e *Metafísica*” (especialmente p. 54 – 73).

pode surgir a partir de um ente em potência, como a partir de um não-ente em ato”.¹⁵ Como se nota, o par potência - ato encontra-se, pois, ligado ao problema do movimento: por um lado, a potência é concebida como princípio de movimento em relação ao ato, por outro lado, o ato é tomado como movimento em relação à matéria. Recorrendo, então, ao par matéria-forma, para esclarecer a estrutura ôntica da substância, e ao par potência-ato, para precisar a estrutura ôntica do movimento, Aristóteles abriu à filosofia grega perspectivas renovadas, que constituíram terreno propício para as sistematizações clássicas da física, da biologia, da psicologia, da teoria do conhecimento e da lógica, da ética, da política, e até da própria teologia. Interessa, por isso, ressaltar dois ou três pontos susceptíveis de enquadrar (ou ao menos situar) essa questão relativa à raiz metafísica e o nexos ontológico entre a ética e a política¹⁶.

O primeiro tem a ver com uma distinção introduzida por Aristóteles a partir de uma tipologia do movimento. Para Aristóteles, existem movimentos que têm um começo e chegam a um termo (τέρας) que, quando atingido, faz cessar o movimento; e existem aqueles movimentos que têm uma causa e visam um fim (τέλος), ou seja, alcançada a sua atualização, não se pode dizer que terminam,

¹⁵ Cf. *Metafísica*, XII, 3, 1069 b 15-20. Nesta mesma obra, potência é dita “(...) um princípio de movimento num outro ser, ou num mesmo enquanto outro (...): quer dizer, um princípio de mudança que um ser paciente é susceptível de sofrer, quer por ação de outro ser, quer por ação dele mesmo enquanto outro (...)” (1046 a 12-29). Em relação ao ato, refere Aristóteles: “(...) o existir da coisa, mas não da forma que dizemos que ela está em potência. (...) Nesse sentido, o ato será como o ser que edifica em relação àquele que pode edificar (...), ou como o ser que vê em relação àquele que tem os olhos fechados mas possui a visão. Atribuíamos, portanto, o nome de ato ao primeiro membro destas várias relações, e o nome de potência ao segundo. (...) Todavia, estar em ato não se predica de todos os entes do mesmo sentido, mas analogicamente, (...) dado que o ato pode, com efeito, ser tomado, quer como movimento relativamente à potência, quer como substância em relação à matéria” (1048 a 31 - b 6).

¹⁶ Julian Marías assinala que a política aristotélica está baseada em sua ética e sua metafísica, porém estas raízes estão quase totalmente fora da *Política*, mas podem ser encontradas na *Ética a Nicômaco*: é nela, portanto, que podem ser reveladas as “raízes metafísicas da política aristotélica” (Cf. Introdução, p. XXIII).

mas que prosseguem na esteira de outro mais elevado. Aos primeiros, Aristóteles reserva a designação estrita de movimentos; em relação aos segundos, diz que podem em rigor serem considerados atos (*Met.*, IX, 6, 1048 b 18-35).

Aristóteles, com sua teoria metafísica do movimento, mostra em que medida toda a mudança tem um limite original de que procede, e um termo final, para o qual se dirige. Em outras palavras, a concepção aristotélica de movimento (mudança) implica tanto a idéia de limite (πέρας), no sentido mesmo de término, com o qual a mudança cessa, quanto a noção de fim (τέλος), enquanto isso em vista de quê, com o qual a mudança, ao invés de cessar, prossegue. O “fim”, nesse sentido, implica atualidade (ἐνέργεια)¹⁷.

Desta feita, nota-se assim que o princípio enunciado na *Física* [*Fís.*] “o movimento é a atualização da potência” (*Fís.*, II, 1, 201 a 10-11) só tem validade interna se confrontado com a contrapartida teórica da *Metafísica*, segundo a qual, “sempre que todo o ser, dotado de potência racional, deseje aquilo para o qual tem potência, na medida em que a tiver, fá-lo-á. E tem-na sempre que o ente que sofre a ação esteja não só presente, mas também disposto de um modo determinado; caso contrário, a ação será impossível. (...) Ora, um ente tem potência, enquanto esta é ativa. Todavia, essa potência não é atualizada de toda e qualquer forma, mas consuma-se sob certas condições” (IX, 6, 1094 a 13-18).

¹⁷ É neste sentido de movimento – enquanto *télos* – que se encontra a razão de ser da indagação que principia a *EN*: “Se há, então, para as ações que praticamos alguma finalidade [*télos*] que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhemos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vão e inútil), é claro que esta finalidade deve ser o bem supremo” (1094 a 18-21).

O passo indica um princípio crucial para o entendimento da raiz metafísica da ética: no ser vivo racional, a passagem da potência ao ato não se consuma apenas na base de um nexos “mecanicista” entre uma faculdade ativa, ou espontânea, e uma faculdade passiva, ou receptiva, mas também “há que contar necessariamente com um outro fator, o de decisão, ao nível tanto do desejo e da escolha prévia dos fins” (*Met.*, IX, 5, 1048 a 13-18).

De acordo com essa lição aristotélica, dois tópicos podem ser retidos desta tutela racional do desejo ordenado (ὄρεξις), e a escolha deliberada (προαίρεσις): (1) a atualização da potência não ocorre de um modo fortuito; (2) não há escolha prévia dos fins sem o concurso da faculdade racional.

Nesse sentido, ao assumir a tese de que, no vivente dotado de razão, “a passagem da potência ao ato é obra do intelecto, e ocorre quando, pelo concurso da vontade, algo chega a ser, sem que obstem a tal quaisquer impedimentos do exterior” (*Met.*, IX, 7, 1049 a 5-7), Aristóteles opera numa base hermenêutica, que consiste em cruzar as doutrinas da causalidade e do movimento com uma ontologia diferenciada do ser vivo animado. É na perspectiva dessa antropologia diferenciada que o autor considera que “as causas de todas as coisas (...) serão, provavelmente, alma e corpo, ou, melhor dito ainda, entendimento, desejo e corpo” (*Met.*, XII, 5, 1071 a 1-4).

É, pois, no cruzamento metafísico da antropologia e da ontologia que pode ser esclarecido o nexos metafísico entre ética e política. Com efeito, as potências racionais só se atualizam mediante o desejo (ὄρεξις) e a escolha (προαίρεσις) dos fins, porque o ser humano, além de se encontrar dotado de uma “zoe” (vida como

atualização biológica das suas potências congênicas), encontra-se também inscrito numa “bios”, isto é, numa vida dotada de sentido eletivo, que tem de ser livremente determinado na ação (*práxis*) mediante uma escolha racional. Ora, o único critério capaz de julgar acerca da excelência da vida livremente escolhida é o teleológico. Segundo Aristóteles, sendo o bem a causa final de tudo o que existe, “apenas ocorre, quer no domínio da ação, quer no domínio dos entes em movimento: o bem é, portanto, o primeiro movente, pois a índole do fim é mesmo essa” (*Met.*, XI, 1, 1059 a 36-37).

Chegados a este limiar, onde a realidade praxiológica decorre de uma doutrina da causa final e de uma ontologia diferenciada do vivente racional, podemos afirmar que é no horizonte metafísico da ação finalizada pelo bem, que se vislumbra o lugar preciso onde poderão ser clarificados não só o problema radical do nexo entre a ética e a política, como também o ponto de vista capaz de hierarquizar ontologicamente estes dois domínios da *práxis* humana.

Segundo Aristóteles, tanto a *Política* como a *Ética* têm legitimidade para assumir o bem como objeto disciplinar das suas preocupações teleológicas. O problema reside na tonalidade ontológica dessa apropriação teleológica. Enquanto a ética equaciona o bem tomado na perspectiva individual, a política equaciona-o na perspectiva comunitária. Ora, aquilo que a ação humana visa teleologicamente, quer num domínio ético ou político, não é um fim alheio à própria atividade, mas é um fim intrínseco ao próprio viver. Esse fim é na filosofia aristotélica identificado com a felicidade (*eudaimonía*)¹⁸.

¹⁸ Cf. VANIER, J. *Le bonheur: principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris, Desclée, 1965. Portanto, toda a ação humana determinada em vista de um fim tem de ser vista em/na sua tensão *eudaimônica*, bem

Pois bem, partindo do princípio de que (1) todas as ações humanas têm um fim desejável por si mesmo, que é o bem na sua máxima excelência (1095 a 1-5); (2) o bem especificamente humano constitui o fim de todas as ciências práticas (1094 b 6), e (3) o bem da comunidade é, por natureza, anterior ao bem de cada um de nós (*Pol.*, I, 1, 1253 a 3-20), torna-se evidente, na perspectiva aristotélica, não só a razão pela qual o estudo do bem releva da política, que é, arquitetonicamente, a mais soberana e elevada das ciências” (*EN*, 1094 b 5), mas também, “porque é que o estudo das coisas éticas possui intrinsecamente um determinado aspecto político” (1094 b 8).

Com efeito, apesar desta aparente sobredeterminação política da ética, o certo é que, em termos últimos, *Ética* e *Política* encontram no pensamento aristotélico um verdadeiro itinerário de convergência. Com efeito, entendida a realidade humana como um determinado modo de vida, que se escolhe em vista de um fim que é um bem e de um bem que é um fim, tanto o centro individual do agir ético, como o caráter comunitário do exercício da cidadania, podem ser vistos como duas expressões da tensão humana para a felicidade (*eudaimonía*).

Para Aristóteles, com efeito, o *télos* da *pólis* consiste justamente em proporcionar aos seus membros o bem supremo, que consiste na realização das potencialidades humanas, mediante: (1) a prática das virtudes (predominância das faculdades da alma sobre as do corpo), quer como cidadãos, quer como homens;

patente, aliás, na *Ética a Nicômaco*: “posto que todo o conhecimento e toda a eleição desejam algum bem, refiramos, pois, que a ação política não aspira apenas ao bem, mas também ao bem supremo de entre todos os que podem ser realizados. Ora, quase todos os homens estão de acordo quanto ao seu nome, pois, tanto o vulgo como os mais afortunados, afirmam que é a felicidade; e mesmo quando a turba e os sábios não dão as mesmas respostas acerca do que seja a felicidade, o certo é que todos admitem que viver bem e agir bem é o mesmo que ser feliz” (Cf. *EN*, 1095 a 14-22).

(2) a contemplação dos princípios verdadeiros que regem todas as coisas (o que se realiza plenamente pela sabedoria filosófica); e (3) na efetiva participação nos negócios políticos (no exercício das funções essenciais da *pólis*). Aí está delineado, por assim dizer, o quadro do “bem-viver” para Aristóteles, o qual só é possível *na e pela pólis*, fora da qual só há lugar para seres bestiais ou seres divinos. É, por conseguinte, nesta comunidade política por excelência que o homem tem a possibilidade de alcançar sua condição de ser, por natureza, um *zoon politikon*, capaz de atualizar-se plenamente por meio do exercício da “cidadania”.¹⁹

Segundo Aristóteles, é a função que cada um desenvolve (ou é designado a desenvolver) que garante sua inserção (pertencimento) à comunidade política (*pólis*), mas estas funções variam de acordo com a *politeía*, logo, a condição de cidadão (exercer a cidadania) depende da forma como a cidade é ordenada, ou seja, como é organizada por sua *politeía*. Ocorre que, como sustenta Aristóteles, não há uma única, mas várias *politeiai*, cada uma delas ordena de modo específico as funções próprias aos seus cidadãos, sendo, portanto, diversa a natureza da cidadania. No entanto, o traço preponderante em todas as *politeiai* é que existem os cidadãos que comandam e os que são comandados, e todos devem, igualmente, saber exercer bem suas funções, para que o bem da comunidade possa ser alcançado, da melhor forma possível.

¹⁹ Para Aristóteles, a realização do fim próprio significa realizar aquilo que cada qual é essencialmente. Um ser existe para cumprir sua finalidade e cumprir sua finalidade significa atualizar sua potência; segue-se que aquilo para que um ser existe é atualizar-se, isto é, realizar sua obra (*ergon*) ou seu ato próprio (*Met.*, H, 8, 1050 a 9).

Assim sendo, começamos nossa reflexão tendo por objetivo compreender que é a *pólis*, qual sua natureza e sua finalidade? No primeiro capítulo, serão discutidas, entre outras, as seguintes questões: (1) o processo de definição da *pólis*, a começar pela citação que abre a *Política*, destacando por que a *pólis* é a comunidade que visa o bem viver; o que se entende por bem viver para o homem; (2) a gênese e estrutura da *pólis*, enfatizando por que a *pólis* é constituída de múltiplas partes e quais são as suas principais finalidades; (3) a *pólis* como comunidade política e a concepção de homem como *zoon politikon* e, ainda, (4) as críticas à concepção de cidade idealizada na *República* de Platão, procurando enfocar por que a *pólis* é uma pluralidade que, por meio da educação, deve ser conduzida a uma comunidade e não a uma unificação.

Em seguida, passamos a discutir a dupla questão: se a *pólis* é comunidade de cidadãos, quem deve ser chamado cidadão e o que é cidadão? Este segundo capítulo procura analisar a questão da cidadania, considerando a intrínseca relação entre *pólis*, *polítes* e *politeía*, porque, em última instância, a “cidadania” depende da (é definida de acordo com a) *politeía*. Nesta questão, serão abordados, entre outros, os seguintes pontos: (1) a questão da cidadania e o estudo das *politeiai*; (2) os critérios utilizados para discernir quem não é ou não pode ser cidadão; (3) as definições de cidadão; (4) a condição dos “excluídos” da cidadania; (5) as “virtudes” do bom cidadão, comparadas às do homem de bem, questão central para a abordagem sobre a (6) relação entre amizade e cidadania entendida como ação ética em defesa da *pólis* e da *politeía*.

A terceira questão a ser analisada é, se a *pólis* é ordenada de acordo com a *politeía*, qual a essência e as propriedades das diversas *politeiai*? O terceiro capítulo tem por objetivo fundamental estudar a concepção de *politeía* na *Política* de Aristóteles, entendida por ele mesmo como sendo a verdadeira identidade da *pólis*, tendo como referência a discussão sobre a famosa e controvertida classificação das *politeiai*, distintas segundo critérios claramente estabelecidos: quem governa e com qual finalidade. Da correlação destes dois critérios, chega-se a três *politeiai* retas (realeza, aristocracia e “regime constitucional”) e seus respectivos desvios (tirania, oligarquia e democracia). Dadas a definição e a classificação das *politeiai*, encaminha-se na direção de saber “qual é a melhor para toda *pólis*”, é neste ponto que Aristóteles procede a uma abordagem crítica de cada uma delas, com destaque especial para a democracia e a oligarquia. Com efeito, visto que uma *politeía* se define como uma certa repartição (ordenação) dos poderes entre os cidadãos, a pergunta mais importante é saber qual é a maneira mais justa desta distribuição? Ou, mais precisamente, qual o critério justo para determinar quem deve governar da melhor forma possível a *pólis*? Para tal, faz-se necessária uma reflexão sobre a importante questão da justiça política (tema tanto na *Ética* quanto na *Política*), que tem centralidade na discussão sobre o problema (“aporia”) da soberania (quem deve ser o poder supremo) na *pólis*. Por fim, é encaminhada uma discussão acerca da democracia em face às diversas alternativas constitucionais, tendo em vista a articulação dos princípios “o que é melhor possível na maioria das cidades” e “a finalidade da cidade melhor é a felicidade dos seus cidadãos”.

CAPÍTULO I

NATUREZA E FINALIDADE DA CIDADE

A cidade (πόλις), na *Política* de Aristóteles, é uma *koinonía politikê* constituída em vista do bem viver para o homem, razão pela qual é “comunidade suprema”, justamente por ser a mais perfeita (completa e acabada) que reúne todas as condições necessárias à atualização do homem enquanto homem. É na cidade, e somente nesta comunidade, que o homem pode viver melhor e alcançar a “felicidade” (εὐδαιμονία), entendida como sendo uma atividade da alma segundo a virtude (ἀρετή), o que significa, em outras palavras, que viver bem (ser feliz) é viver (agir bem) conforme a excelência da virtude.

É a cidade, comunidade organizada segundo a justiça, e não qualquer outra comunidade, que assume essa importante tarefa de educar o “vidente político”, tanto individual quanto coletivamente, para agir virtuosamente em vista da felicidade, que consiste na atualização ou perfeito acabamento da natureza humana, a de animal político que possui *lógos*. Agir virtuosamente é, para o homem, o seu fim. Assim, na esfera da vida prática, atualizar-se para o homem significa agir virtuosamente, ou seja, a atualização do homem implica em agir de acordo com o ὀρθὸς λόγος, isto é, desenvolver suas potencialidades para agir segundo o *lógos* correto. Isto só é possível, portanto, quando se vive em cidade, embora nem todos os que nela vivem possam alcançar esse ideal de virtude, enquanto “consumação de perfeição” (*Met.* Δ,16, 1021 b 20). Só como membro ativo de uma *pólis* bem governada pode o indivíduo alcançar uma vida plena e atualizar sua potencialidade (“atualizar é realizar em ato o que está em potência”),

na medida em que é o mesmo o bem para ambos (o indivíduo e a cidade), como afirma Aristóteles: “é evidente que o bem viver será o mesmo para cada um dos homens e, em comum, para as cidades e para os homens” (*Pol.*, 1325 b 30-32). Por isso se diz que viver todos vivem, mas viver bem é coisa para poucos, porquanto não é fácil “agir eticamente segundo a reta razão” (ὁρθὸς λόγος), nem tão pouco “viver bem juntos”, e esta é, de acordo com a *Política* de Aristóteles, a natureza e a finalidade da cidade²⁰.

1.1 – A cidade é comunidade que visa o bem viver para o homem

Aristóteles abre a *Política* apresentando a tese predominante neste seu estudo sobre a *pólis*: “a *pólis* é a comunidade política que tem por finalidade o soberano bem”:

Vemos que toda cidade é uma comunidade e que toda comunidade está constituída em vista de algum bem (porque todas as ações dos homens são praticadas visando ao que lhes parece um bem); se todas as comunidades visam algum bem, é evidente que a mais importante de todas, que inclui todas as outras, visa ao soberano bem. Esta comunidade, chamada cidade, é a comunidade política.²¹

²⁰ Neste primeiro capítulo, pretende-se demonstrar, principalmente no plano da *Política*, que a *pólis* é comunidade que visa o bem viver para o homem; que é constituída de múltiplas partes com finalidades próprias; que, por natureza, a *pólis* é uma comunidade política e o homem um vivente mais político que os outros animais; enfim, que a *pólis* é uma pluralidade ordenada como uma comunidade propriamente humana.

²¹ Cf. *Pol.*, I, 1, 1252 a 1-7: Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἡπασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτική. Na maioria das passagens da *Política*, seguimos a tradução portuguesa AMARAL; GOMES, *Política*. Lisboa: Vega, 1998, cotejando as edições (i) AUBONNET, *Politique*, 5v. Paris: Les Belles Lettres, 1971; (ii) PELLEGRIN, *Les politiques*, Paris: Flammarion, 1990; (iii) NEWMAN, *The politics of Aristotle*, 4v. Oxford, 1887-1902 e (iv) TRICOT, J. *La politique*, Paris: Vrin, 1962.

Nesta afirmação aparecem pelo menos três pontos a serem analisados, dos quais depende o desenvolvimento da *Política*. O primeiro, “toda cidade é uma determinada comunidade”, vincula diretamente *pólis* ao gênero *koinonía*²², enquanto uma unidade composta de múltiplas partes, mas que têm algo em comum. Apesar de ser uma noção fundamental na chamada “filosofia das coisas humanas” (*EN*, 1181 b 15), estranhamente Aristóteles não formula uma definição de *koinonía*, mas observando atentamente algumas passagens da *Política* e da *Ética a Nicômaco*, é possível perceber sua compreensão de *koinonía* (comunidade) como um grupamento de homens unidos por uma finalidade comum, fortemente ligados pela amizade (φιλία) e ordenados segundo as determinações da justiça (δικαιοσύνη)²³.

A noção de *koinonía* pressupõe, portanto, a existência de duas características essenciais – a unidade de uma pluralidade e a existência de uma finalidade comum (*Pol.*, 1252 a 2-3). Entre as diversas acepções de *koinonía*, fica patente a idéia que implica necessariamente finalidade comum, que para a *pólis* é a felicidade dos seus membros. Claro está que a *pólis* é uma *koinonía*, mas não uma comunidade entre as demais. Aqui se vê a importância do termo “determinada”, que indica, desde já, a necessidade de conceber a *pólis* considerando sua “diferença específica” em relação às outras comunidades. Ela é uma “certa forma” de comunidade, que difere de todas as outras em termos de

²² O termo *koinonía* é traduzido mais freqüentemente por comunidade, de significação mais ampla que associação e participação, embora prevaleça o entendimento de que a noção “comunidade” implica, necessariamente, associação e participação em vista de algo comum.

²³ Esta concepção de *koinonía* implicando a *philia* será absolutamente importante na discussão, que adiante faremos, sobre a possível relação entre “amizade e cidadania”. Ambas pressupõem a existência de *koinonía*, enquanto “algo em comum”.

“matéria”, “forma” e “fim”, daí se poder falar, conforme Wolff, em três tipos de diferenças específicas da cidade²⁴.

Na sua compreensão, portanto, o que diferencia (especificamente) a cidade das outras comunidades, em primeiro lugar, é “aquilo que a constitui”, isto é, suas partes constitutivas: as famílias e as aldeias. São as partes que compõem o todo, de modo que, para saber o que é a cidade é necessário saber “aquilo de que ela é feita”, “aquilo a partir de que” se fez e se desenvolveu até seu acabamento como uma totalidade. Em segundo lugar, o fato de a cidade ter uma “constituição” (*politeía*), que é uma certa ordem instituída entre aqueles que habitam a cidade (*Pol.*, 1274 b 38), mais que isso, é o que justamente “forma” a “identidade”, garante a “unidade” e a “permanência” da cidade. Enfim, embora não menos importante, a cidade se diferencia das outras comunidades por sua “finalidade” (τέλος), que é o “bem viver”, a vida feliz, uma vida perfeita, a melhor possível para o homem enquanto homem.

Assim, considerando o conteúdo mais abrangente destas diferenças específicas, se depreende, pois, que a cidade (*pólis*) é uma comunidade formada a partir das famílias e das aldeias, comunidade em que seus habitantes vivem sob a mesma constituição, tendo por finalidade o bem supremo para o homem. Dito de outro modo, a *pólis* é, por seu gênero, uma comunidade política de homens livres e, de acordo com sua diferença específica, é uma comunidade orientada à

²⁴ Nesta discussão, acompanho rigorosamente Wolff, *Aristóteles e a política*, p.37-39. Além de Wolff, R. Weil (*Aristote et l'histoire...*, p. 164) também se refere à teoria aristotélica da causalidade para definir a cidade: por sua causa material – uma comunidade de famílias e aldeias; formal – uma comunidade composta de diversas partes vivendo sob a mesma constituição (*politeía*); final – uma comunidade que visa o bem viver humano. Em relação à causa motriz da cidade, há a referência ao “fundador” ou “legislador”, segundo Aristóteles, quem primeiro a estabeleceu foi causa de grandes benefícios (*Pol.*, 1253 a 29-30).

finalidade de viver, isto é, de viver conforme a virtude, por meio da qual (a *pólis*) o homem (agente) é levado à perfeição prática pelo desenvolvimento das virtudes, ou melhor, pela prática de ações virtuosas, sem as quais os seres humanos perdem a sua racionalidade ética, a sua liberdade enquanto seres livres. É, portanto, neste sentido, *koinonía* mais completa que as outras, justamente porque reúne as condições de ser “auto-suficiente” (αὐτάρκεια) e “perfeita” (τέλεια) para o homem poder alcançar a vida feliz (εὐδαιμονία).²⁵

O segundo traço, comumente aceito na cultura grega clássica, diz respeito à formulação que “toda comunidade é constituída em vista de algum bem”. É recorrente tanto na *Ética a Nicômaco* quanto na *Política* a tese segundo a qual todas as nossas ações visam algum bem, ou seja, é em vista de um certo bem que fazemos o que fazemos. Isto significa que toda ação é realizada visando um bem, tal como fica patente no princípio da *EN*: “toda arte e toda investigação e igualmente toda ação e toda escolha tendem para algum bem, ao que parece. Também se diz, com razão, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem” (1094 a 1-3). Cada uma destas atividades (técnicas, práticas, éticas e teóricas) é regida por uma finalidade, isto é, cada atividade humana é realizada visando um fim (τέλος). O fim de alguma coisa é o seu bem, ou o que de melhor pode ser

²⁵ Convém ressaltar, já neste momento, a importância dos termos αὐτάρκεια e τέλειον na concepção aristotélica de cidade enquanto comunidade política que visa o bem supremo, identificado com a felicidade (εὐδαιμονία). Na *Metafísica*, Aristóteles atribui diferentes significados à palavra τέλειον: (a) o que é completo, que não falta nenhuma parte (1021 b 13); (b) aquilo que não pode ser ultrapassado, nada mais lhe falta (1021 b 23) e (c) se diz das coisas que atingiram seu fim excelente, atingir tal fim é ser perfeito, acabado (1021 b 25) e o perfeito não tem outra necessidade (1055 a 17). É, sobretudo, neste último sentido que Aristóteles utiliza τέλειον em relação à *pólis*, dado a ligação que existe entre fim (τέλος) e perfeição (τέλειον). A perfeição é fim último, completo e acabado. Já o termo αὐτάρκεια é comumente traduzido por auto-suficiência, porém não denota a idéia de uma perfeita liberdade e autonomia em relação ao necessário e à vida feliz. *Autarkeia* é o que por si só torna a vida digna de ser vivida e livre de toda necessidade (*EN*, I, 5, 1097 b). Para Newman, a *pólis* é autárquica somente quando independente de qualquer poder exterior e com suficiência econômica própria. (Cf. *The politics of Aristotle*, I, p. 119).

realizado, seja pela arte ou ação, seja pela escolha ou investigação. Portanto, o bem é um fim implicado na definição de uma atividade ou obra qualquer: cada atividade realiza seu bem, ou seu fim, quando realiza sua própria natureza. Com efeito, uma coisa é por natureza não quando se encontra em um estado de mera potencialidade material, senão quando atual e perfeitamente é o que é ao encontrar-se configurada por uma forma, que é ao mesmo tempo seu fim: “a forma é mais natureza que a matéria, porque dissemos que a coisa é o que é quando existe atualmente, mais que quando existe em potência”²⁶.

Assim, traduzida tal concepção “física” da natureza para o terreno da política, temos que a *pólis* se revela como o fim ou perfeição resultante do processo da natureza entendida como forma: “a natureza entendida como geração é um processo para a natureza como forma”²⁷. De modo que esta forma (*pólis*) é a atualização desta politicidade em potência que caracteriza essencialmente o homem, o qual alcança propriamente seu fim quando realiza plenamente a forma a que está disposto ou tende por natureza.

Ora, o fim de todas as atividades humanas, entre as quais a escolha deliberada da vida em comunidade, é o bem. O bem é, portanto, o fim para o qual tendem as nossas atividades. Sem esta finalidade comum – o *bem* – não há comunidade. Contudo, nesta passagem (*Pol.*, 1252 a 1-7), o bem é tomado na inteira acepção de fim (τέλος), como sendo “aquilo para o qual todas as coisas tendem”, ou melhor, o fim visado na ordem do que é propriamente humano, o que ordena e dá consistência à vida em comunidade.

²⁶ Cf. *Fís.*, II, 193 b 7-8.

²⁷ Cf. *Fís.*, II, 193 b 13.

Vê-se, claramente, que estes aspectos são decorrentes da aceitação do princípio teleológico que ordena a natureza humana: agimos em vista de um determinado bem. A cidade enquanto comunidade é resultado da ação humana, cujo fim é o bem. O bem visado pela cidade constitui-se como escopo teleológico do agir humano, na medida em que subsume o princípio de que é “em vista de um bem” que todos os homens agem como agem. O que importa reter da lição aristotélica é que toda ação humana é sempre erigida em vista de um “fim” (τέλος), e que esse fim não atinge “o bem” (τὰ ἀγαθὸν) na sua acepção absoluta, necessária e transcendente (tal o Bem para os platônicos), mas visa “um bem” (ἀγαθὸς τίς) na plurivocidade das suas realizações. Em suma, o bem visado pela ação política, pode ser inscrito num horizonte de moralidade, apenas porque e na medida em que comunga da tensão teleológica que impele uma ação a atingir um fim.²⁸

Como se nota, o problema que perpassa toda a “filosofia das coisas humanas” consiste em saber que é o bem, tanto para o indivíduo quanto para a comunidade política. Para Aristóteles, o bem buscado nas Éticas (*EE* e *EN*) é o bem para o homem, diferente do “Bem em si transcendente”, tal qual a idéia do Bem²⁹, mas justamente um “bem imanente”, que seja realizável pelo homem e para o homem, porquanto o bem que nos é próprio é aquilo a que, como razão última das nossas escolhas, visamos com as nossas próprias ações, de onde a conclusão que este é o bem que se busca alcançar no domínio da ação humana.

²⁸ Cf. AMARAL, A.C., *Cidadania e revolução na Política de Aristóteles*, p. 61-62.

²⁹ Esta é uma referência à Idéia de Bem como sendo o transcendente *Bem-em-si*, uno e separado, o Supremo Bem, tal como pensam os platônicos: “Alguns, enfim, pensam que fora de todos os bens múltiplos há um outro bem que existe por si e que é para todos os bens causa de sua bondade” (*EN*, I, 3, 1095 a 26-27).

Trata-se, pois, de um bem factível e acessível aos homens, no dizer de Aristóteles na *EN*, alguma coisa que esteja ao nosso alcance (1096 b 32-35). Daí a afirmação de Ross e de vários outros estudiosos, que a ética de Aristóteles é nitidamente teleológica: visa o bem, mas acima de tudo, o “bem para o homem”³⁰.

O bem para o homem, neste sentido, deve apresentar duas características que se conectam: uma, ser final, i.é, ser escolhido por si mesmo e nunca como meio de se atingir outra coisa; outra, ser auto-suficiente, ou seja, algo que por si próprio torne a vida digna de ser escolhida. É o que se depreende da leitura de *EN*, I, 7, passagem em que Aristóteles analisa os critérios que um bem deve apresentar se ele é supremo. O primeiro deles é o de completude. O bem supremo merece ser buscado sempre por ele mesmo, jamais em vista de outra coisa. Ora, sendo supremo, ele deve ser o mais final dos fins, ou seja, deve apresentar, em maior grau, o caráter de fim último. Isso ocorre quando algo nunca é digno de ser tomado como meio em vista de nenhum outro fim, tal como afirma Aristóteles:

Nós dizemos que um bem que é perseguido por ele mesmo é mais completo que um bem perseguido com vistas a uma coisa; e um bem que nunca é digno de escolha com vistas a outra coisa é mais completo que fins que são desejáveis tanto por eles mesmos quanto com vistas a um outro fim; e, assim, dizemos que um fim é absolutamente completo quando ele é desejável sempre por ele mesmo e nunca em vista de uma outra coisa (*EN*, 1097 a 30-34).

Para Aristóteles, um fim instrumental é menos completo, tem em menor grau o caráter de fim do que um fim intrínseco, pois o mesmo “é perseguido com vistas a uma outra coisa”. Na sequência da passagem acima citada, Aristóteles

³⁰ Cf. ROSS, S. D. *Aristóteles*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1967, p. 194.

assegura que a *eudaimonía* parece justamente ser aquilo que atende à caracterização de fim absolutamente completo:

Ora, é como uma coisa desse tipo, mais do que tudo, que a *eudaimonía* é pensada, pois nós sempre a escolhemos por ela mesma e nunca com vista a algo mais, enquanto que a honra, o prazer, a razão e toda virtude nós de fato escolhemos por eles mesmos (pois se nada resultasse deles, ainda assim nós os escolheríamos), mas nós os escolhemos também em razão da *eudaimonía*, julgando que através deles nós seremos felizes. A *eudaimonía*, no entanto, ninguém escolhe com vista a esses nem, em geral, com vistas a qualquer outra coisa que ela própria (*EN*, 1097 a 34 – 1097 b 6).

O segundo critério do bem supremo é a auto-suficiência, definida por Aristóteles “como aquilo que, quando isolado, torna a vida desejável e carente de nada” (*EN*, 1097 b 13-15). Aristóteles observa que aquele que tem uma vida feliz parece ter todas as coisas das quais precisa não apenas para viver, mas viver bem, as quais tornam essa vida digna de ser vivida. Nessa medida, aquele que é “*eudaimon*” não precisa de mais nada; assim, a sua vida é auto-suficiente. Em vista disso, continua Aristóteles,

Pensamos que o bem supremo é a mais desejável de todas as coisas, não sendo uma coisa contada como boa ao lado das demais. Se fosse assim contada, ela seria claramente tornada mais desejável pela adição do mais ínfimo dos bens, pois tal adição resultaria em um acréscimo de bens, e o maior dos bens é sempre mais desejável (*EN*, 1097 b 17-21).

De acordo com estes dois critérios apontados por Aristóteles, é supremo, portanto, o bem que é completo (“aquilo que é desejado sempre por ele mesmo”) e, por sua completude, é auto-suficiente (“aquilo que torna a vida digna de ser vivida e carente de nada”). Este bem, enquanto supremo, deve consistir em uma

vida completa e auto-suficiente, além disso, uma vida plena deve ser tal que dependa principalmente dos esforços dos próprios agentes, sendo constituída e conservada ao longo de toda a sua existência. Porque perfeita deverá ser a mais agradável e desejável das vidas, consistindo em tudo o que, enquanto ser humano, o homem precisa não apenas para viver, mas viver bem.

O bem, nesta acepção, não é somente o que é desejado por si, é também a finalidade para a qual as ações humanas são ordenadas. Desejamos e tudo fazemos para alcançar o bem. O bem da ação (fim) e bem realizá-la (que se aja da maneira mais apropriada) estão indissociavelmente ligados. É, portanto, no agir bem que se alcança o fim da ação. No âmbito específico da *Política*, o objetivo passa a ser identificar justamente este “bem para o homem” que a cidade visa alcançar, isto é, o bem que é próprio da *pólis*, um bem que é supremo em relação aos demais.

Aí reside o terceiro aspecto, com o qual se arremata o argumento, “a comunidade suprema visa o soberano bem”. Dois são os pressupostos básicos que sustentam esta afirmação: entre as diversas *koinonias*, há uma mais elevada e que engloba todas as outras e, igualmente, entre os diversos bens, há um bem que é supremo. Prevalece assim uma relação de analogia entre a série de comunidades hierarquicamente ordenadas e a série hierarquizada de bens que elas visam. Mas, além disto, há também, nesta hierarquização tanto das comunidades quanto dos bens, o componente da extensão, na medida em que tanto a comunidade suprema quanto o bem soberano englobam (incluem) todas/todos as/os outras/outros. Ressalta-se, portanto, a coincidência teleológica

entre a comunidade suprema e o bem soberano, na medida em que este só se atinge nesta forma de comunidade, que é a *pólis*. A força do argumento reside na afirmação de que a cidade, de todas as comunidades, é a κοινωμία κυριωτάτη e a que inclui todas as outras (περιέχουσα τὰς ἄλλας).

Deste encadeamento resulta a já mencionada formulação que esta comunidade suprema é a *pólis*, aquela que toma a forma de uma *koinonía politikê*³¹. Esta comunidade política (*pólis*), que engloba e subordina todas as outras, visa o bem supremo, que é duplamente supremo: porque preenche todas as necessidades humanas intermediárias, que nele encontram seu acabamento; porque é absolutamente perfeito em si, pois se trata da autarquia (auto-suficiência)³². E a autarquia, enquanto fim da cidade, é sinônimo de vida perfeita e feliz, posto que, como refere Aristóteles, “a cidade é uma comunidade de vida feliz, isto é, seu fim é a vida perfeita e completamente autárquica” (1281 a 34). A cidade, como reafirma Aristóteles na *Política*, existe para realizar a *autarquia* e o *bem viver* (1252 a 1-7), repetido tantas vezes na *EN*, como um “bem propriamente humano, identificado à *eudaimonía*” (I, 1, 1094 b 6-7). Para o homem, o fim último, perfeitamente completo, aquilo que jamais é desejado em vista de outra coisa, é a “felicidade” (*eudaimonía*), que consiste em “bem viver” (εὖ ζῆν), em “bem agir” (εὖ πράττειν)³³.

³¹ *Pólis koinonía politikê* ... duas são as traduções predominantes – comunidade política e comunidade de cidadãos. Optamos, neste momento, pela formulação de comunidade política, porquanto o que se anuncia, aqui, é uma definição da *pólis* em relação às outras comunidades e não especificamente em referência aos seus membros ou partes constitutivas de sua identidade.

³² Cf. WOLFF, F. *Aristoteles e a política*, p. 82.

³³ Tricot, em sua tradução da *Política* (cf. nota 4, p. 27), aponta como equivalentes εὖ ζῆν (bem viver) e εὐδαιμονία (felicidade). A *eudaimonía* é, deste modo, o ponto de partida tanto da *Ética* quanto da *Política* aristotélicas: na *Ética*, é a finalidade própria do homem; na *Política*, é o fim último da *pólis*.

Assim, definida como “atividade da alma (racional) de acordo com a virtude” e identificada ao supremo bem dos homens, bem que está ao alcance dos homens realizar, a *eudaimonía* é a finalidade tanto do homem quanto da cidade: para o homem, é a realização de sua própria essência racional, por isso é o que há de melhor e mais desejável; para a cidade, porque é pela boa legislação que os cidadãos se tornam virtuosos – condição *sine qua non* da *eudaimonía*. Enquanto fim (*télos*), a *eudaimonía* é desejável e escolhida por si mesma e não em vista de algo outro, pois as virtudes, ainda que sejam desejáveis por elas mesmas, são desejadas em vista da *eudaimonía*; além de ser auto-suficiente, na medida em que, ao recobrir também a esfera da *pólis*, inclui tudo o que é indispensável à vida do homem que convive com outros homens, pois o homem é, por natureza, um animal político, feito para viver em comunidade.

Com efeito, a *eudaimonía* é a realização da essência do homem, cuja manifestação são as ações acompanhadas de razão. Ao homem está aberta a possibilidade de exercer ou não sua natureza, isto é, tanto pode ser princípio da não realização de sua natureza – tornando-se vicioso, quanto pode ser o princípio da realização de sua natureza – sendo virtuoso: este é o princípio aristotélico da moralidade. O homem pode desejar racionalmente e atualizar sua essência, aproximando-se dos deuses – nos quais desejo e razão se confundem -, ou não fazê-lo, aproximando-se da bestialidade, forma extrema da intemperança humana, que ultrapassa os limites do vício, assim como os deuses ultrapassam os limites da virtude (*EN*, VII, 1, 1145 a 23 ss.). Só o homem, por sua natureza composta de corpo e alma racional, é capaz de vício ou virtude, porque está entre dois

extremos (animal/deus): pode deixar guiar-se por seus apetites e desejos ou guiar-se pela parte racional da alma. E como só o homem é capaz de ação virtuosa, só aqui se pode falar propriamente de *eudaimonía*, por isso é um bem propriamente humano³⁴.

Contudo, no livro X da *EN*, Aristóteles retoma a reflexão sobre a *eudaimonía*, desta feita atribuindo à atividade contemplativa (*sophia*) a forma mais perfeita e divina de felicidade, sendo a prudência (*phronesis*) uma “felicidade em grau secundário”. A razão desta superioridade hierárquica da contemplação sobre as demais atividades humanas (ação e produção) tem por fundamento a natureza divina do intelecto, o elemento racional melhor e mais divino que existe em nós.

No entanto, a natureza do homem não é simples como a dos deuses que operam sem matéria, mas tratando-se de uma natureza composta, o homem tem necessidade de gozar boa saúde, alimentar-se, além de possuir bens exteriores, como amigos, por exemplo. Isto significa que, em razão de sua natureza, o homem não será feliz caso viva grandes infortúnios na ausência do que é um bem essencial: o exercício da reta razão (*ὀρθός λόγος*). Simultaneamente, não pode ser supremamente feliz sem bens exteriores, pois sua natureza não basta a si mesma para os fins da contemplação (*EN*, X, 8, 1178 b 34). Ademais, a natureza política do homem supõe a conduta virtuosa (1178 b 6), pois, enquanto um vivente político, isto é, que vive na *pólis*, tem por fim (*τέλος*) não apenas o viver, mas sobretudo o “bem viver” (*εὖ ζῆν*), identificado à felicidade (*εὐδαιμονία*).

³⁴ Em sua tradução da *Ethica Nicomachea* (I 13 – III 8), M. Zingano comenta que “na *Metafísica* a virtude é um aperfeiçoamento (*τελειώσις* - Δ, 16, 1021 b 20-21 – destaque do Zingano). O agente é levado à perfeição prática pelo desenvolvimento das virtudes” (p. 91). O aperfeiçoamento humano depende de uma educação na e pela virtude na *pólis*, para uma vida virtuosa de cidadão livre e nobre.

Estes dois aspectos, o lado divino do homem e sua natureza composta – que supõe tanto a faculdade racional quanto a irracional, determinando sua essência naturalmente política – impediriam uma interpretação calcada na identificação da *eudaimonía* apenas como atividade contemplativa, pois ainda que seja a melhor atividade da alma racional, esta atividade não se aplicaria às situações práticas da vida, as quais não apresentam a imutabilidade e a eternidade do mundo supralunar, mas apenas a regularidade própria ao sublunar contingente. A prudência é certamente uma virtude e um saber (da esfera *dianoética*, intelectual) que julga com acerto o que é próprio à vida feliz, tanto para o homem quanto para a cidade (πόλις)³⁵.

A tese segundo a qual a cidade, enquanto forma superior e excelente de vida comunitária propende teleologicamente para o “bem supremo”, reveste-se de uma importância fundamental. Acima de tudo porque começa por demarcar a reflexão de Aristóteles das teorizações precedentes, que justificavam a existência da cidade em função de intuítos comuns a todas as formas de associação gregária. Na lição aristotélica não há lugar para uma visão atomística da política: a cidadania não se determina apenas no jogo negocial de convênios ou no somatório das subjetividades, nem o poder político se reduz à gestão dos múltiplos interesses individuais. Por isso, Aristóteles subordina e atribui a cada tipo de comunidade uma razão de ser própria, conferindo à comunidade política o singular destino de se assumir como vértice desse escalonamento.³⁶

³⁵ Para Aristóteles (*EN*, VI), a *phrônesis* é uma sabedoria prática que opera através da deliberação sobre particulares que culmina na ação. Isso a distingue imediatamente do conhecimento teórico (*sophia*), o qual é focado no universal e que não pode ser de outro modo.

³⁶ Cf. AMARAL, A.C., *Cidadania e revolução na Política de Aristóteles*, p. 60.

Com efeito, em lugar de imputar à cidade a gestão dos conflitos de interesses, cedendo à tentação minimalista de reduzir a comunidade política ao que sobeja depois de reprimidas as pulsões de destruição no plano individual, Aristóteles destina-lhe, outrossim, a finalidade mais elevada da vida prática: vive-se “na” e “pela” cidade, não por cega fatalidade ou mero acaso, mas porque o bem supremo apenas se teleologiza, isto é, só se cumpre, completa-se e se aperfeiçoa, no exercício da cidadania, o que constitui, por sua vez, um bem na esfera prática. O fim principal da vida do indivíduo e da *pólis* não é a riqueza, a honra ou qualquer outro desta natureza. Mas, tanto para o indivíduo quanto para a *pólis*, o fim é a felicidade, que consiste na práxis da alma virtuosa no espaço ético-político.

1.2 – Gênese, concepção e finalidade da cidade

Ao compreender a cidade como um “todo composto de múltiplas partes”, Aristóteles passa a analisar justamente cada uma das partes constitutivas da cidade, tendo como princípios norteadores a sua composição e o seu desenvolvimento natural. Para examinar a referida questão, Aristóteles propõe como método dividir o composto até seus elementos mais simples (pois estes são as partes mínimas do todo) e, em seguida, analisar cada um destes elementos, para ver melhor em que diferem entre si e saber se é possível obter algum resultado científico (*Pol.*, 1252 a 17-23)³⁷.

³⁷ Segundo Dufault, este método é composto de duas partes: “da análise, que busca os elementos do todo, já que a cidade é evidentemente um todo; do desenvolvimento, que observa as instituições humanas em seu processo de gênese. Em um sentido, é um método histórico que segue o curso dos acontecimentos em sucessão temporal, porém é mais que uma sucessão de implicação. É aquilo que se pode chamar de método

De acordo com Aristóteles, os elementos de que consta esse “todo” de “partes”, diferentes e “desiguais” que representa a *pólis*, são dois, a saber: a “família” (οἰκία) e a “aldeia” (κώμη), dos quais se ocupa Aristóteles em *Pol.*, I, 2, posto que “neste, como noutros domínios, obteremos a melhor apreciação das coisas se olharmos para o seu processo natural, desde o princípio” (1252 a 24-26). Neste sentido, trata-se de rastrear, primeiro na família e depois na aldeia, as bases ou origem da cidade, a fim de ver, da melhor maneira possível, a evolução e a consecução de tais elementos em relação à cidade (*pólis*)³⁸.

Com efeito, assinala Aristóteles, “a comunidade constituída naturalmente para a vida de cada dia é a família”, em cujo seio é necessário que formem casais aqueles que não podem existir um sem o outro, como o macho e a fêmea, que se unem com vistas à procriação e, ainda, o caso daquele que, por natureza, manda e daquele que obedece, como senhor e escravo, que se relacionam tendo em vista a segurança de ambos (1252 a 26-31). Existem, então, dois instintos (impulsos) primários que inclinam naturalmente os seres humanos a associarem entre si e que operam na base desta comunidade mínima que é a família: o instinto de reprodução (que une macho e fêmea) e o instinto de conservação (que reúne senhor e escravo).

genético, que considera as coisas como partindo de um princípio, porém em caminho para a realização de um fim que não existe na realidade, mas que se acha em via de realização”. (Cf. DUFAULT, “L’idée de nature dans le premier livre des Politiques d’Aristote”, *Actes du XIème. Congrès Internationale de Philosophie*, vol. XII, Amsterdam-Louvain, 1953, p.115-116).

³⁸ Importante ressaltar que, para os gregos, “família” não tem o mesmo significado moderno, não é o conjunto formado pelos pais, filhos, irmãos e parentes próximos. Família é a casa (οἶκος) e é a unidade econômica, produtiva e comunitária. Família é o conjunto das pessoas, escravos, animais, terras, propriedades imóveis e móveis, sob controle e direção do chefe de família – em grego *despótes* – ou seja, sob a direção de um senhor que tem poder absoluto sobre o οἶκος. Desta maneira, embora seja mantida a tradução (usual) de “família”, o termo deverá ser apreendido no sentido forte de “casa familiar”.

Segundo Aristóteles, é na unidade familiar que podem ser encontradas as relações doméstico-cotidianas (homem, mulher, filhos, escravos e bens), tendo em vista satisfazer as necessidades da vida cotidiana. Na “família”, sustenta Aristóteles, existem pelo menos três relações elementares, naturais e necessárias: (a) a que existe entre homem e mulher, visando a procriação; (b) entre senhor e escravo, em vista da salvaguarda mútua e (c) entre pai e filhos. São estas três comunidades mínimas que constituem a unidade de base da cidade, a família, cujos membros são indispensáveis à vida de uns aos outros. A família, afirma Aristóteles, é uma comunidade formada de acordo com a natureza para satisfazer as necessidades cotidianas (1252 b 12-13)³⁹.

De acordo com Peter Jones, o *oikos* ateniense ia além de nossa família nuclear e incluía a propriedade, isto é, a terra e as habitações, depósitos e túmulos nela construídos. Mas o *oikos* incluía também os instrumentos necessários para trabalhar a terra e servir à prosperidade em geral. Portanto, os instrumentos, os animais e os escravos (“objetos com alma” – *ktemata empsuka*) se encaixam nessa definição de *oikos*. O *oikos* ateniense tinha como meta a auto-suficiência econômica. Social e politicamente, porém, nenhum *oikos* era uma ilha nem podia ser. Todos ou quase todos os cidadãos atenienses também pertenciam

³⁹ Em seu estudo, *O mundo de Atenas*, Peter Jones comenta que a unidade familiar típica do mundo ocidental moderno acabou tornando-se a família nuclear formada pelos pais e um número relativamente pequeno de filhos. Os atenienses antigos não conheciam nada de parecido com isso. Na verdade, os gregos nem mesmo tinham uma palavra para “família” nesse sentido restrito. O equivalente mais próximo era *oikos*, que quer dizer “casa” e cobre uma gama de referências muito mais ampla que a família moderna, mais afim à acepção tradicional de “família”, conjunto de todas as pessoas – parentes ou não, senhor e escravos – que vivem sob um mesmo teto. (...) Para reforçar a importância desta organização familiar, basta ver que o status de um ateniense dependia do parentesco e dos laços de familiares, tal como aparece ilustrado pelas perguntas a que tinha de responder um cidadão que iria exercer uma função pública: “Quem é o teu pai, qual é o teu *demos*? Quem é o pai do teu pai, quem é a tua mãe e o pai dela e o *demos* dele?” [Referência feita a partir da *Constituição de Atenas*]. (Cf. JONES, P. *O mundo de Atenas*, p. 159-160).

a uma das associações religiosas conhecidas como *phrátriai*, literalmente, irmandades de sangue. Acima das *phrátriai* estavam os *gene* (*genos*, singular), corporações religiosas com regras especiais de admissão⁴⁰.

Por sua vez, a comunidade formada pela reunião de várias famílias é a “aldeia” (κώμη), que visa suprir as necessidades que vão além daquelas cotidianas das famílias. A aldeia é, por assim dizer, comunidade natural em vista de relações que não sejam mais apenas as da vida cotidiana. De acordo com Ross e Wolff, embora Aristóteles afirme que a aldeia visa prover outras necessidades doméstico-cotidianas, não deixa claro que necessidades são essas. Contudo, recorrendo a outras passagens da *Política* (VII, 8, 1328 b 6-14) e da *Ética a Nicômaco* (VIII, 11, 1160 a 21) pode deduzir-se que a aldeia preenche duas funções que estão fora do alcance das famílias: a administração da justiça e a realização das cerimônias religiosas, pois é necessário que exista uma autoridade acima das famílias para organizar os cultos comuns a diferentes famílias e arbitrar os conflitos entre elas⁴¹.

Note-se, todavia, que tanto as famílias quanto as aldeias desempenham perfeitamente suas funções, pois garantem a finalidade para a qual são constituídas naturalmente enquanto comunidades que têm em vista satisfazer as necessidades inerentes ao “viver”. Contudo, a tendência ou inclinação natural humana à sociabilidade não se restringe exclusivamente ao campo da satisfação das necessidades doméstico-cotidianas, senão também em vista das

⁴⁰ Cf. *Id.*, p. 160-161.

⁴¹ Cf. ROSS, W.D. *Aristóteles*, p. 339 e WOLFF, F. *Aristoteles e a política*, p. 67.

necessidades não cotidianas. Isto explica, seguidamente, a passagem natural da aldeia à *pólis*, pois como assinala Aristóteles,

A cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de auto-suficiência. Formada, a princípio, para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar o bem viver. É por isso que toda a cidade existe por natureza, se as comunidades primeiras assim o foram. A cidade é o fim destas, e a natureza de uma coisa é o seu fim, já que, sempre que o processo de gênese de uma coisa se encontra completo, é a isso que chamamos a sua natureza, seja de um homem, de um cavalo, ou de uma casa. Além disso, a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e auto-suficiência é, simultaneamente, um fim e o melhor dos bens.⁴²

Esta passagem contém uma das primeiras definições de cidade apresentada na *Política* e requer alguns esclarecimentos, sobretudo no tocante à compreensão de dois termos. Em primeiro lugar, o uso do adjetivo “completa” (τέλειος), que caracteriza a cidade como término da evolução “famílias – aldeias – cidades”, significa que não se poderá conhecer um estágio ulterior. A cidade é o fim do processo, porque nela se completa o movimento de constituição da vida em comunidade, visando o bem para o homem. Ela é o fim (τέλος) para o qual tendem as outras comunidades, enquanto “fim” que atingiu completude e natureza própria. A cidade é, portanto, o fim de um processo que começa com a família e, nesse sentido, o desenvolvimento atinge sua plenitude com a cidade. Mas a cidade também é *télos* no sentido de finalidade, aquilo para o qual algo existe, ela existe em vista da *eudaimonía*. Por esse entendimento, a cidade é “comunidade

⁴² Cf. *Pol.*, 1252 b 27-1253 a 2: ἡ δ' ἐκπλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὥς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶσαι κοινωνίαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἔστιν· οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτη φαμέν τὴν φύσιν εἶναι ἕκαστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. ἔτι τὸ οὐ ἕνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον· ἡ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον.

completa”, exatamente por sua completude, no sentido de culminância, ela não necessita de outra coisa para atingir seu fim próprio. É essa evolução – semelhante à que se pode observar tanto em seres naturais, que permite a Aristóteles caracterizar a cidade como um ser natural, para o qual tendem as comunidades primeiras, que dela constituem momentos anteriores.

Decorre daí, em segundo lugar, o termo “natural” definindo a cidade. Mas por que “natural”? De acordo com o próprio Aristóteles, por diversas razões. A primeira é que natural se contrapõe a artificial e a convencional. Aristóteles esclarece que a cidade não é o mero produto do crescimento quantitativo das demais formas de comunidade, nem decorre apenas do consenso dos que nela participam, embora implique uma escolha – *proairesis* – humana (1252 a 28; 1253 a 29-31). A cidade, pelo contrário, é uma entidade autônoma, da qual as referidas formas anteriores constituirão momentos “incompletos”. Só essa distinção permite conceber que a cidade seja determinada pelo fim que visa: a auto-suficiência (*autarkeía*) do homem⁴³.

Com efeito, a *autarkeía* é o fim do desenvolvimento natural, porque, sendo a satisfação das necessidades, ela é aquilo na direção do que tende a própria carência. O “natural” para a cidade é ser fim (τέλος) enquanto acabamento, completude, tanto da família quanto da aldeia, porquanto nela (cidade) se atualiza plenamente a natureza do homem. A cidade é, portanto, o único ser natural necessário e suficiente para a *autarkeía* humana, isto é, só a comunidade política

⁴³ Segundo Aristóteles, a obra própria de um ser está relacionada ao ato ou forma de algo que vem a ser, e o processo em vista de algum bem cujo limite é a atualização plena desse bem não está no próprio processo, mas é resultado desse processo. A realização plena, isto é, o ato de um ser que vem a ser põe limite ao processo pelo qual este ser veio a ser. (Cf. *Met.*, Θ, I, 1046 a 30).

reúne as condições (enquanto meios) para se atingir essa dupla auto-suficiência: administrativa (ao nível da correlação dos poderes / magistraturas) e econômica (ao nível dos recursos). Daí, a concepção de *autarkeía* como *télos* da *pólis*.

Assim, fica claro que a *pólis* subsiste somente em vista deste fim que é a *autarkeía*, cuja realização implica possuir o necessário e atingir uma vida feliz. De modo que, à luz deste princípio, a vida humana só pode ser vivida plenamente em uma comunidade (cidade), em que os cidadãos se conheçam, participem do governo elegendo seus governantes, governando e sendo governados de maneira alternativa. Note-se como a inclinação natural para a satisfação de necessidades que implica o tipo de vida nesta comunidade perfeita que é a cidade aponta não apenas para o mero viver, mas, sobretudo, para o bem viver, que corresponde, segundo Aristóteles, ao efetivo exercício das virtudes humanas. Com efeito, como Aristóteles observa no livro III da *Política*,

(...) os homens não formam uma comunidade somente para viver senão para viver bem (pois, em outro caso, haveria também cidade de escravos ou mesmo de animais, porém é impossível existirem cidades de escravos e de animais porque estes não partilham da felicidade nem escolhem o seu modo de vida) (...).⁴⁴

Desta forma, o caráter por natureza da *pólis* se entende claramente à luz do enfoque teleológico, que atravessa toda a obra aristotélica. Com efeito, se a natureza de cada coisa (seja de um homem, de um cavalo, de uma casa etc.) se explica mediante a resposta à pergunta para que é essa coisa?, ou melhor, em vista de que é essa coisa?, temos que o fim desta coisa (a atualização ou

⁴⁴ Cf. *Pol.*, III, 9, 1280 a 31-34.

realização de todas as potencialidades que encerra) consiste na natureza da mesma, posto que, tal como Aristóteles afirma, “a natureza é fim” (1252 b 31). Nas palavras de Ross, “a explicação das coisas não deve buscar-se naquilo a partir do qual se desenvolveram, senão naquilo para o qual se desenvolvem; sua natureza não se revela em sua origem, mas em seu destino”⁴⁵.

A *pólis*, em tal sentido, subsiste com vista a um fim (*autarkeía*), que é, ao mesmo tempo, o melhor, já que, uma vez que atingiu seu acabamento, a *pólis* não necessita de mais nada para o viver nem para o bem viver. Por isso, Aristóteles pode concluir, no livro III, que uma “cidade é a comunidade de famílias e aldeias para uma vida perfeita e auto-suficiente, e esta é, sem dúvida, a vida feliz e boa”.⁴⁶

Aí reside claramente a diferença específica da *pólis* e a sua finalidade essencial. Dentre todas as comunidades, só ela pode promover a excelência e a *eudaimonia* de seus cidadãos, porque é uma estrutura de organização mais auto-suficiente do que as outras organizações humanas. Por isso, diz-se que ela é o fim (*télos*), a completude do processo natural. Embora a *pólis* seja composta de partes e de elementos que devem ser decompostos e analisados, ela é a causa final do processo, o ponto-limite, que se revela na completude de sua própria natureza.

Conforme Aristóteles, se as comunidades humanas se desenvolvem até alcançarem a completude de seu processo natural, o ser humano com sua natureza complexa se torna completo e auto-suficiente na medida em que se

⁴⁵ Cf. ROSS, W.D., *Aristoteles*, p 338. Sobre os diversos sentidos de natureza (φύσις), ver *Física*, II, 1; em especial, para o sentido de natureza como equivalente de “forma”, ver 193 a 28 – b 5. A natureza de uma coisa, sua essência, sua causa formal, coincide com seu fim, que é ao mesmo tempo seu bem e sua perfeição própria; pois o fim é a forma, ainda que não realizada e que se alcança quando o desenvolvimento de um ser se completa.

⁴⁶ Cf. *Pol.*, III, 9, 1280 b 40-1281 a 2.

liberta das amarras da necessidade, e assim, alcança a dimensão de uma vida excelente vivida na *pólis*. Se a *pólis* é entendida como essa comunidade que atingiu a auto-suficiência, é somente nela que o ser humano realiza o seu fim maior, a sua vida excelente, isto é, a sua felicidade (*eudaimonía*).

Fica claro, pois, que a cidade é o *télos* para o qual se orientam os elementos-partes que a compõem e, ao mesmo tempo, a que explica a “natureza” destes elementos-partes (família e aldeia), uma vez que são o que são em vista deste fim que é a *pólis*. Glotz afirma que a *pólis* torna-se um organismo verdadeiramente político sem suprimir os clãs, as frátrias e as tribos, todos esses grupos são englobados em *dêmos*, conjunto de indivíduos que habitavam o mesmo território⁴⁷. A cidade é, por conseguinte, o fim, o acabamento, o termo do desenvolvimento histórico que conduz os homens a viverem em comunidades, inicialmente em famílias, posteriormente em aldeias e, finalmente, na comunidade política por excelência, a cidade, fora da qual o homem não alcança plenamente sua condição de ser, por natureza, um *zoon politikon* (1253 a 1-4)⁴⁸.

⁴⁷ Glotz faz essa afirmação, quando descreve o surgimento de várias cidades, entre elas, a Atenas, ou melhor, a cidade dos Atenienses, que adoravam a deusa Atena e tinham como chefe os Erecteidas. (Cf. GLOTZ, G. *A cidade grega*, p. 14).

⁴⁸ Ou melhor, no dizer de Pellegrin, “o homem, quando fora do espaço político, não se completa, permanece às margens do humano, ora como ser bestial ora como ser divino.” (*Les Politiques*, p. 30). Disso advêm segundo Wolff, duas consequências: a cidade existe naturalmente e o homem vive por natureza em cidades. (WOLFF, *op.cit.*, p. 71).

1.3 – A cidade é por natureza comunidade política e o homem um *zoon politikon*

Uma das primeiras e principais teses da *Política* afirma que a cidade existe por natureza (πόλις φύσει ἔστιν)⁴⁹. Deve-se atribuir à natureza a causa da existência da família, da aldeia e da cidade, no sentido em que é a natureza que impulsiona os homens a se associarem em vista de uma dada finalidade: na família, a perpetuação da espécie (procriação) e na cidade, além do viver, o bem viver. Este movimento (“por natureza”) que se inicia nas famílias, passa pelas aldeias e culmina nas cidades é claramente realçado por Glotz: na *Política*, Aristóteles considera que os gregos passaram por três estágios de formação. A primeira comunidade, que nunca deixará de existir pelo simples motivo de ter surgido naturalmente, tem por base a associação entre o marido e a mulher, entre o senhor e o escravo, e compreende todos os que comem na mesma mesa e respiram a fumaça do mesmo altar: a família. Da família, formou-se a aldeia, cujos habitantes obedecem a um rei, o qual exerce na família ampliada todos os poderes que estavam reservados ao mais velho na família primitiva. Finalmente, pela associação de diversas aldeias, forma-se a comunidade perfeita, a *pólis*. Nascida da necessidade de viver, subsistindo pela necessidade de viver bem, a *pólis* só pode ter existência duradoura se se bastar a si mesma.

⁴⁹ *Pol.*, I, 2, 1252b 30. Ela o é, duplamente: primeiro, porque ela é o fim das comunidades naturais, ou seja, a cidade é a forma acabada de desenvolvimento; segundo, porque os homens tendem naturalmente a realizar tal comunidade (1253 a 29-30).

A cidade é, portanto, conseqüência natural, do mesmo modo que as associações anteriores, das quais ela é o coroamento. E é exatamente por esse motivo que o homem, que só pode começar a desenvolver-se na família, necessita da *pólis* para desabrochar por completo, ser um vivente político⁵⁰.

É a natureza, nos diz Aristóteles, que atua como princípio de movimento que visa à realização dessas finalidades, constituindo-se em causa da tendência seja para a conservação e a preservação da vida e da espécie (fins em vista dos quais os homens constituíram família e aldeia), seja para a vida na cidade, cuja finalidade é o *bem viver* numa comunidade autárquica⁵¹. Assim, tendo presente o suposto aristotélico de que o que alcança seu *télos* é completo/perfeito (*téleion*), a *pólis* aparece como o *télos* porquanto comporta a perfeição, a plenitude do indivíduo (é nela que o indivíduo pode alcançar seu *télos*, seu completo acabamento enquanto vivente político)⁵².

⁵⁰ Cf. GLOTZ, G. *A cidade grega*, p. 2. Segundo Glotz, Fustel de Coulanges, em sua obra *La cité antique*, chegou, em nossos dias, a conclusões diferentes sob certos pontos, mas análogos no conjunto: procura encontrar explicação das instituições nas crenças primitivas, no culto dos mortos e no fogo sagrado, na religião, em suma. Foi a religião doméstica o princípio constitutivo da família entendida em seu sentido lato, justamente pela obrigação de honrar o antepassado comum. (...) Por necessidade de ordem econômica e militar, as famílias são obrigadas sucessivamente a se agrupar em fratrias, as fratrias em tribos e, finalmente, as tribos em cidade. Contudo, apesar da admiração pela obra do mestre Coulanges, Glotz não o poupa da crítica. É que para Glotz, o autor da *Cidade antiga*, “com imperturbável lógica, fica girando em torno do mesmo tema e coloca a família no centro de uma série de círculos concêntricos. Mas não é assim que evoluem as sociedades humanas: não se trata de figuras geométricas, e sim de seres vivos, que só duram e só conservam a sua identidade se se modificarem de maneira profunda” (p. 3).

⁵¹ Aristóteles fornece explicações concisas sobre a noção de autarquia (*autárkeia*): “basta-se a si mesmo é o que, independente de todo o resto, torna a vida desejável sem precisar de outra coisa” (*EN*, 1097 b 14-15) ou “ter tudo à disposição e não faltar nada” (*Pol.*, 1326 b 29-30).

⁵² Contrapondo-se ao seu mestre Coulanges, Glotz afirma que não são duas as forças em confronto, a família e a cidade, mas três, a família, a cidade e o indivíduo. Cada uma delas teve o seu momento de preponderância. Por isso, conclui Glotz, “toda a história das instituições gregas reduz-se assim a três períodos: no primeiro, a cidade compõe-se de famílias que ciosamente protegem o seu direito primitivo e submetem todos os seus membros ao interesse da coletividade; no segundo, a cidade põe sob sua dependência as famílias, chamando em seu auxílio os indivíduos libertos; no terceiro, os excessos do individualismo arruinam a cidade, a tal ponto que se torna necessário a constituição de Estados mais extensos” (p.4).

Poderíamos compreender, então, o motor da constituição dessas comunidades à luz das pesquisas “biológicas” ou “etológicas” de Aristóteles sobre a prática (*práxis*) gregária de certos animais: tanto o homem, enquanto animal, quanto a abelha ou a formiga, são naturalmente gregários e com impulso, literalmente, político (*politikón*), isto é, compartilham uma obra comum⁵³. Não é por escolha (*proairesis*) que fêmea e macho se unem em vista da geração, diz Aristóteles, “mas, tal como entre os animais em geral e as plantas, é uma tendência natural e necessária deixar um outro semelhante”⁵⁴. Também não é por escolha que as formigas ou os homens compartilham determinadas tarefas (por exemplo, prover-se de alimento, proteger-se contra ataques, construir habitação): o que se verifica é uma dada conformação natural de alguns animais para agir em grupo em vista da satisfação de finalidades próprias à natureza de cada espécie. Tal tendência para se associar, para procriar ou para preservar a vida obedece a uma finalidade natural, portanto, deve ser atribuído exclusivamente à natureza, a quem o homem deve sua essência de animal político, nas palavras de Aristóteles: “o homem é por natureza um vivente político”⁵⁵.

⁵³ Cf. *Hist. dos Anim.*, I, 1, 488a 7-8. Segundo Lloyd, o termo *politikón* aplicado aos animais gregários tem esse sentido bastante geral de “compartilhar uma obra comum”. Cf. LLOYD, G. E. R., “L’idée de nature dans la *Politique* d’Aristote”, in AUBENQUE, P., et TORDESILAS, A., eds., *Aristote politique*. Paris, PUF, 1993; p. 138. Lembre-se que, como diz Wolff, o homem não se distingue dos outros “animados” nos tratados de física, só os tratados ético-políticos exigem tal distinção. A tese do autor é que só a designação do homem como ético-político permite diferenciá-lo tanto dos “animados” irracionais quanto dos deuses. (Cf. WOLFF, F., “Pensar o animal na Antigüidade”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, 1998, série 3, v. 8, nº esp., pp. 9-37).

⁵⁴ *Pol.*, I, 2, 1252a 28-30.

⁵⁵ *Pol.*, 1253 a 2-5. A expressão “o homem é por natureza um vivente político” traduz o fato de o homem grego se inserir de modo natural e radical na *pólis*, a mais abrangente e superior forma de vida comunitária, visto que (do ponto de vista histórico), a experiência humana gregária começa por ser familiar e étnica, mas estas formas de vida só atingem o seu fim natural e supremo na experiência da vida na *pólis*.

Aqui, se reafirma, portanto, que há na natureza humana um impulso a viver em cidades, e que ao realizar esta ação o homem tende ao seu próprio bem. Vê-se aí o motivo pelo qual é difícil imaginar “solitário” o homem perfeitamente feliz, a felicidade, no plano da ação, se alcança melhor na vida em comum com outros. O homem, neste sentido, é animal político naturalmente feito para viver em comunidade (é o que se lê também na *EN*, IX, 9, 1169 b 16-18)⁵⁶.

No entanto, o homem não é o único animal político, pois, de acordo com Aristóteles, a palavra “político” se aplica a um conjunto mais amplo que a noção de “homem”, portanto, ser político não constitui a definição (diferença específica) do homem⁵⁷. O que distingue, porém, o homem dos demais animais (daí sua diferença específica) é ser dotado do *lógos*. Ele não é só apetite, desejo, como os demais animais, nem só pura razão, como os deuses, é um animal político que possui *lógos*, tese referenciada pela segunda vez no livro I da *Política*:

Assim, é evidente a razão pela qual o homem é um animal político mais que todos os outros, abelhas ou animais gregários. Pois, como dizemos, a natureza não faz nada em vão, e o homem é o único entre os animais a possuir linguagem [*logon*]. Enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (...), a linguagem [*logos*] serve para exprimir o útil e o nocivo e, por consequência, o justo e o injusto. Com efeito, tal é o caráter distintivo do homem frente a todos os outros animais: só ele percebe o bem e o mal, o justo e o injusto

⁵⁶ Para Wolff, o homem é um animal político porque é duplamente carente: tanto de algo que o leve a desejar, quanto de algo que o leve associar-se. Sua deficiência originária faz dele um ser de desejo, que o separa do bem, e é por isso que ele age em comunidade com outros e com o bem soberano no horizonte de sua ação. Sua incompletude natural faz dele um ser que tem sempre necessidade de conviver com outros (semelhantes imperfeitos), e é por isso que ele vive em comunidade para ser com outros um ser acabado e auto-suficiente. Sem estas “carências” ou “deficiências” ou “incompletude”, não poderia ser homem, mas sobre-humano, certamente não atingiria sua completude vivendo em comum na cidade. (Cf. *Aristóteles e a política*, p. 86).

⁵⁷ Ser político é uma qualidade que o homem divide com outros animais, por exemplo, em *História dos animais* (I, 1, 488 a 7 ss.), Aristóteles emprega o termo *politikón* para referir-se aos animais gregários que partilham alguma atividade comum, entre os quais o homem, a abelha, a formiga.

e outros deste gênero; ora, é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade.⁵⁸

Há, nesta passagem, uma significativa mudança na definição de homem por natureza, de alcance ainda muito controverso: “o homem, mais político que qualquer outro animal gregário”⁵⁹. O axioma que sustenta a tese é “a natureza não faz nada em vão”, de significado bem preciso: tudo aquilo que é natural define-se pela sua finalidade própria (interna), de modo que aquilo que existe naturalmente deve comportar em si a sua razão de ser. De acordo com Aristóteles, é um fato da natureza, o homem é o único entre os animais a ter o *lógos*. Deve haver, portanto, uma razão para essa diferença na própria natureza do homem, pois, a natureza não faz nada em vão.

Com efeito, o *lógos*, diferente da *phoné*, manifesta o que é vantajoso e o que é nocivo, o justo e o injusto, o bem e o mal e outras noções deste gênero. Só o homem, dentre todos os animais, tem a faculdade de se exprimir e de comunicar

⁵⁸ Cf. *Pol.*, I, 2, 1253 a 7-18: διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν πάσης μελίτης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῶου μᾶλλον, δηλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶων· ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάχει ζῷοις (...), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῖν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησιν ἔχειν· ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. Pellegrin traduz λόγος e λόγος, indistintamente, por linguagem; Wolff faz o mesmo, mas ressalta: linguagem, não no sentido moderno (faculdade de se exprimir e de se comunicar em geral), nem no sentido medieval de *ratio* (faculdade de raciocinar), e sim no sentido de faculdade de se exprimir e de comunicar por conceitos e proposições (‘isto é X’). Já os tradutores portugueses (Amaral & Gomes) usam palavra e discurso, respectivamente. Chantraine nota, porém, que “*lógos* significa originalmente ‘ato da fala’ e, também, o processo de raciocinar, calcular, definir (...)”.

⁵⁹ Para Pellegrin, μᾶλλον pode ser lido em dois sentidos: “plus que” e “plutot”. No primeiro sentido, se compreende “o homem é mais político que os animais gregários”, o que denota uma diferença de grau; no segundo sentido, porém, não são políticos todos os animais gregários. Para justificar sua opção (μᾶλλον = “plus que”, Pellegrin argumenta que, geralmente, μᾶλλον é empregado para marcar uma diferença de grau quando se trata de diferenças entre os animais. Por exemplo, em *História dos animais*, Aristóteles falando de animais políticos opõe os que são “políticos” aos “esporádicos”, que não vivem em sociedade; mas também diz que determinados animais têm um comportamento “mais político” que outros em relação à sua prole. (Cf. *Les politiques*, p.91, nota 17).

por conceitos e proposições (“isto é X”). Segundo Aristóteles, somente o homem possui naturalmente o *lógos* (essa faculdade pela qual exprime e comunica por conceitos e proposições), por isso mesmo é o único dos animais a viver em um meio onde possa perceber e exprimir valores, como o que é justo, especificamente valores da vida em comum.

Contudo, apesar desta clara distinção, a vida em sociedade é também compartilhada com outros animais, talvez esteja aí a razão pela qual Aristóteles, agora na *Política*, se reporte ao homem como animal político, dizendo ser ele (o homem) “mais político que” os outros animais, justamente por sua natureza o impulsionar a não apenas viver em sociedade, mas acima de tudo viver bem (ou bem viver), que só é possível ser alcançado na comunidade política, a *pólis*. *Pólis* e *lógos* têm papéis solidários na natureza do homem. O *lógos* manifesta, acima de tudo, o que é justo e o que é justo é o bem político; de igual modo, a *pólis* é a comunidade daqueles que partilham suas percepções do bem comum. Portanto, na filosofia prática de Aristóteles, possuir o *lógos* e viver na *pólis* constituem dois atributos essenciais que fazem do homem um “vidente político que fala”, numa palavra, vive e faz política, visando o bem propriamente humano.

Aristóteles afirma o caráter natural da cidade contra muitos de seus predecessores, que a tomam como resultado de uma convenção⁶⁰. Por outro lado, tampouco compartilha, sem restrição, a tese que confunde a cidade com uma associação suficientemente ampla para ser capaz de satisfazer todas as nossas

⁶⁰ Segundo Ross, “A *Política* abre com uma seção [I, 1, 2] cujo objeto parece ser a justificação do Estado face ao ponto de vista sofístico que o representa como existindo por convenção e não possuindo qualquer estatuto real a exigir a fidelidade dos seus membros”. (Cf. ROSS, D., *Aristóteles*, Trad. L. F. Teixeira. Lisboa, Dom Quixote, 1987, p. 243).

carências naturais. Tal seria a posição platônica, segundo a qual a cidade tem como causa de sua geração (*gignetai*) uma razão pragmática, na medida em que nasce para satisfazer necessidades ligadas à existência – troca de produtos e trabalho para a preservação e conservação da vida⁶¹ – que os homens não seriam autônomos para satisfazer individualmente. Para Platão, “o fundamento da cidade são as nossas necessidades”⁶². E talvez por isso mesmo, desse ponto de vista, administrar uma cidade seja o mesmo que administrar uma casa, já que a cidade seria uma comunidade diferente da família apenas segundo a quantidade dos que são governados: a diferença seria de ordem quantitativa, não qualitativa.

Esse é um ponto de discórdia de Aristóteles em relação ao seu mestre Platão, mencionado nas primeiras linhas da *Política*. Não condiz com a verdade, escreve Aristóteles, pensar que a diferença entre um magistrado e um chefe de família seja apenas uma diferença quantitativa, e não de espécie⁶³. Afastando-se ou, antes, reelaborando a tese platônica, Aristóteles não concebe a cidade como a associação que apenas permite a satisfação de necessidades que os homens são impotentes para satisfazer isoladamente. A cidade é distinta das comunidades que a compõem, pois, diferentemente da família, a autoridade política está baseada tanto na liberdade quanto na igualdade dos cidadãos⁶⁴. Na comunidade entre marido e mulher, pai e filhos, a relação é sempre de superioridade (marido/pai) e inferioridade (esposa/filhos). Na comunidade entre senhor e escravo, a relação é

⁶¹ Cf. PLATÃO, *República*, 369a. Em *Pol.*, III, 9, 1280a 35, Aristóteles rejeita que a razão pela qual os homens formaram uma comunidade tenha sido a facilidade nas trocas e as relações mútuas, opinião que, segundo Newman, é a de Platão (Cf. *The Politics of Aristotle*, I, p. 36).

⁶² Cf. PLATÃO, *República*, 369c-370a.

⁶³ Cf. *Pol.*, I, 1, 1252a 7-18.

⁶⁴ Cf. *Pol.*, I, 7, 1255b 16-20.

de comando e obediência. Portanto, ou há relação de autoridade, dada a falta de igualdade, ou de despotismo, dada a falta de liberdade.

Em certo sentido, no entanto, Platão tem razão em afirmar que a cidade nasce de necessidades ligadas à existência e à sobrevivência de um ser mortal, de uma alma composta com um corpo, carente de muitas coisas que é incapaz de obter isoladamente. Mas a falta de autonomia que atinge *todos* os seres mortais e os impulsiona a viver em grupo não é condição suficiente para a subsistência da cidade, embora o seja para o seu vir-a-ser.

Para Aristóteles, a natureza especificamente humana comporta deliberação e escolha: a cidade devém por uma exigência “biológica”, portanto, natural, mas ela não subsiste plenamente senão por uma exigência ética. O fim (*télos*) que a cidade visa não se limita ao viver, embora esta seja uma condição necessária; por natureza, a cidade visa o bem viver, que só é possível ser alcançado numa comunidade política dimensionada pela ética da cidadania, ou melhor, é na/pela cidade que o homem (vidente político dotado do *logos*) pode atingir sua completude e viver bem, que é o supremo bem, a felicidade. A cidade é uma *koinonía politikê* que tem uma finalidade ética: o bem viver propriamente humano.

A *pólis* é uma comunidade política, por natureza. Fora da *pólis*, não há vida para um homem completo e acabado. De uma necessidade natural, a cidade se impõe como começo e fim de toda a atividade prática (da ação política). É na *pólis* que o homem pode alcançar o bem viver (*eu zen*), bem que distingue os humanos dos outros animais, para os quais importa apenas o viver. O bem viver qualifica o homem como animal político, vivendo em comunidade, segundo as leis da cidade.

A fórmula “animal político” significa animal pertencente à cidade (animal de cidade) e não “que faz política”, no sentido atual da palavra. A *pólis* é o lugar concreto do exercício de uma atividade propriamente humana, é o meio mais adequado no qual se realiza de maneira perfeita (plena e acabada) a natureza humana.

Pensar a existência da cidade por natureza equivale a atribuir-lhe uma forma, uma essência, o que no limite significa vincular a natureza do homem à da cidade: um ser intermediário, nem deus nem besta, que pode escolher viver conforme à virtude e à justiça e, então, realizar sua essência segundo o melhor fim, a comunidade do bem viver.

Daí, a célebre frase da *Política*, “o homem é, por natureza, um vivente político”, que reforça a tese do advento e definição da cidade mediante a confluência entre natureza e ética⁶⁵. O homem, mais do que a abelha ou a formiga, é animal político porque é dotado do *lógos*. Não vive apenas para satisfazer as exigências naturais de sua animalidade, mas vive, principalmente, para exercer-se segundo o que há de melhor nele – a potencialidade do *lógos*. O homem, como se disse, não é o único animal político, mas se distingue por sua diferença específica - ser dotado de *lógos* -, o que, aliás, o define positivamente frente aos outros animais; e, na medida em que possui uma alma racional, hierarquicamente superior às outras espécies de alma (vegetativa, sensitiva e

⁶⁵ Tese defendida por Mariza Lopes, *Ação ética e virtude cívica em Aristóteles* (USP, 2004). A tese da confluência entre natureza e ética pode ser dita também como a convergência entre natureza e razão, apontada por Berti e Kullmann, para os quais, segundo Aristóteles, o homem não é o único animal político, ainda que o seja em um grau mais elevado que todos os outros animais, de onde a tese do “mais político que”. (Cf. *L’image de l’homme ...*, p.165). A qualidade de “político” que o homem possui em comum com outros animais é intensificada pelo *logos* (linguagem/razão) que pertence apenas ao homem. É pelo *logos*, enquanto potência da alma, que o homem pode manifestar o que é justo e injusto, o bem e o mal e todos os valores deste gênero. Para Aristóteles, é somente nesta condição que se estabelece a vida em comum na cidade. (*Id. ibid.*, 167-8).

desiderativa), deve governar suas ações por essa faculdade, que é a “parte dominante e a melhor dentre as que compõem o homem”⁶⁶.

Portanto, o fato de ser naturalmente dotado de *lógos* e, por esse motivo, ser capaz de atividade prática racional eticamente motivada, o homem é impulsionado para uma espécie de organização comunitária, que é a cidade, comunidade, única, que reúne as condições para as ações humanas de acordo com a virtude. Com o corpo e as mãos livres, se faz ginástica, compete-se nos jogos olímpicos e nas guerras; com a palavra livre, o *lógos*, se faz ciência, filosofia e discurso sobre o justo e o injusto, o bem e o mal, essencial para a vida política na cidade.

Só o homem, por sua natureza composta, é capaz de vício ou virtude, porque está entre dois extremos (animal/deus): pode deixar-se dominar por seus apetites ou governar-se pela parte racional da alma. A composição dessas duas faculdades, o apetite e a razão, por um lado, distingue os homens dos deuses, cuja natureza, por não ser composta, não envolve bons ou maus apetites. Por outro, distingue os homens dos animais irracionais, que não possuem vício ou virtude, porque nunca agem em desacordo com sua natureza, também composta, mas não racional, e realizam sua essência de acordo com suas especificidades naturais. Em nenhum dos casos, seja dos animais irracionais, seja dos deuses, a realização de suas essências supõe um tipo de associação organizada segundo a justiça e a virtude, pois em nenhum dos casos está aberta a possibilidade de

⁶⁶ Cf. *EN*, X, 7, 1178a 2-3. A função própria (*ergon*) do homem se completa segundo a prudência e a virtude ética (excelência moral): a virtude nos faz perseguir a retidão do fim e a prudência os meios corretos para atingir tal fim. A escolha não é correta sem prudência, muito menos sem a virtude (excelência) ética, pois a virtude determina o fim e a prudência nos faz praticar as ações em vista do fim determinado (*EN*, VI, 13, 1144 a 6-9).

escolha do modo de vida⁶⁷. Escolher viver eticamente ou, em outras palavras, escolher agir em conformidade com o *orthos lógos* e a virtude têm como correspondência natural e necessária a vida num tipo específico de comunidade, uma comunidade organizada segundo a justiça: a cidade⁶⁸.

A cidade não é simples meio em vista de satisfazer necessidades individuais (ainda que isso seja possível), sua finalidade não é apenas o viver, é acima de tudo o bem viver para toda a comunidade, e isto constitui algo bom e belo e não o que é meramente útil. Há, pois, um fundamento ontológico nesta concepção de cidade, tal como exposto na *Met.* (IX, 6) em que viver (ζῆν) é classificado com ver, pensar e conceber, mas sobretudo com bem viver e ser feliz (*Met.*, 1048 b 25-26), na categoria dos “atos que são propriamente a finalidade em vista do que o movimento se completa” (1048 b 18-23).

A cidade, portanto, deve seu vir-a-ser à natureza, porque o *lógos* é uma faculdade natural; mas como a natureza não é suficiente para determinar o exercício prático do *lógos*, para que subsista, a cidade também deve sua existência ao uso ético do *lógos*. Segundo Aristoteles, a cidade é o lugar em que o homem pode realizar o bem viver, que é a felicidade, mas para isto requer, da parte do homem, uma escolha livre e racional. O homem, impulsionado por um instinto natural para associar-se, pode escolher viver em diversas formas de

⁶⁷ O que é o homem para o autor da *Ética* e da *Política*? Debatendo com Allan, Schaerer pergunta e ele mesmo responde: “é um intermediário entre o animal e o deus” (...). “O homem, só ele, está em situação de escolha (*EN.*, 1106 b 36; 1145 a 15-22; 1149 b – 1150 a 8); só ele é capaz do vício e da virtude (*EN.*, 1145 a 20-22). Tanto para Platão quanto para Aristóteles, a lei situa o homem abaixo dos deuses, mas o impede de tombar ao nível das bestas. (Cf. ALLAN, D. J. “Individual and State in the Ethics and Politics”, in *La Politique d’Aristote ...* p.91).

⁶⁸ Cf. *Pol.*, I, 2, 1253a 37-38.

comunidade, por isto a escolha da cidade é, portanto, uma escolha livre, uma escolha deliberada, uma correta operação do *lógos*⁶⁹.

Ora, a razão faz parte da natureza e é a expressão mais típica da natureza humana, de modo que, para Aristóteles, o natural e o racional da cidade não se contrapõem, convergem. Segundo Berti, a prova desta convergência entre natureza (φύσις) e razão (λόγος) é claramente exposta por Aristóteles na passagem em que se refere à figura do fundador da cidade: “por natureza, existe o impulso em todos os homens para formar comunidade deste gênero, mas quem primeiro a constituiu foi causa dos maiores bens” (1253 a 29-31)⁷⁰.

Para reforçar que o fundador da cidade é causa dos maiores bens, Aristóteles observa novamente que “o homem, quando atinge seu pleno desenvolvimento, é o melhor de todos os animais, do mesmo modo, quando afastado da lei e da justiça, é o pior. (...) por isso que o homem sem virtude é a criatura mais ímpia e selvagem (...)”. Berti considera que, segundo Aristóteles, a cidade é obra da racionalidade (*lógos*), porquanto é somente na cidade que pode ser praticada a justiça, virtude essencialmente política, sem a qual o homem permanece o pior dos animais. Sem o ordenamento do que é justo (que é um bem) na cidade, não se pode alcançar o bem supremo para o homem.

⁶⁹ O *lógos* é princípio constitutivo do gênero humano, porém não é suficiente ter o *lógos* como princípio constitutivo, ele precisa tornar-se princípio operativo e isto só é possível na *pólis*, onde também são necessárias algumas condições, como o ócio, dispor de bens materiais e a não preocupação com as atividades que satisfazem as necessidades cotidianas.

⁷⁰ A figura do fundador, segundo Berti, é provavelmente mitológica, porque a descrição da origem da cidade não pretende ser uma narrativa histórica, mas somente uma indagação analítica. Todavia, a idéia de que a cidade teve um fundador significa que sua existência é obra da razão humana. (Cf. BERTI, E., *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 14-28).

Reafirmando, ainda mais, o caráter por natureza da cidade, Aristóteles diz que “por natureza a cidade é anterior à família e a cada um de nós, porque o todo é necessariamente anterior à parte” (*Pol.*, 1253 a 18-20). Como um “todo”, a cidade completa cada uma das suas partes, é na cidade que o homem pode alcançar seu acabamento, sendo, portanto, mais político que os outros animais, pelo uso correto do *lógos*, posto que fora ou sem *pólis* (como a parte sem o todo), o homem não pode ser completo. A anterioridade (na ordem do ser) reforça a tese da prioridade da cidade em relação às outras comunidades e ao indivíduo, porque o fim da cidade é o bem supremo para o homem. A cidade, sendo anterior ao indivíduo, é o meio (condição necessária) para a realização do fim próprio dos indivíduos vivendo em comunidade. Aqueles que não vivem em comunidade ou não têm tal necessidade, não podem alcançar a completude de sua natureza, vivem como bestas ou deuses, sobrevivem, mas não vivem bem juntos.

Portanto, ao sustentar que a cidade existe por natureza e que o homem é um animal mais político que os outros animais, Aristóteles distingue, de um lado, a cidade das outras comunidades, justamente outorgando-lhe a condição de ser, por sua finalidade específica, o lugar por excelência da ação (*práxis*) humana ordenada pela virtude da justiça e, de outro, diferencia o homem como o único animal que pode alcançar a felicidade de viver bem em comunidade. É, portanto, nesse sentido, que se afirma o papel da cidade no exercício da virtude prática, em vista do bem viver para o homem⁷¹.

⁷¹ O aperfeiçoamento humano depende de uma educação na e pela virtude na *pólis*, para uma vida virtuosa de cidadão livre e nobre. Para Aristóteles, sem a educação na virtude (prática de ações virtuosas), os seres humanos perdem a sua racionalidade ética, a sua liberdade enquanto seres livres. A liberdade é, nesta medida, o que caracteriza a condição ético-política do homem virtuoso. Isto vale para o indivíduo e para a cidade.

Sem cidade, então, o homem não se constitui essencialmente: “só *na e pela* comunidade política cada homem naturalmente incompleto enquanto ser vivo pode tornar-se plenamente o que ele é enquanto homem”⁷². Para Barbara Cassin, o que singulariza e distingue, segundo Aristóteles, o homem por sua natureza política, é ser o mais político dos animais gregários. As primeiras páginas da *Política* projetam o animal político em vista da vida em comunidade, inseparável de um *lógos* politicamente persuasivo. Constatamos que a superioridade, o mais político do homem, remete à diferença entre sons vocais e *lógos*, mas que essa diferença, por sua vez, remete a uma outra diferença, aquela da extensão coberta pela sensação: os animais sentem o prazer e a dor, e suas vozes têm significado para eles, enquanto que os homens sentem o útil e o nocivo; ou o bem e o mal, o justo e o injusto etc., e isso é o que seu *lógos* é capaz de mostrar. Essa simples diferença de extensão induz uma modificação de ordem, pois o mais político se torna o verdadeiramente político, em todo caso, o tema da *Política*⁷³.

A finalidade da política é o bem propriamente humano (a *eudaimonia*)⁷⁴, e essa finalidade governa (ou deve governar) toda a prática política no que concerne a tudo o que diz respeito à vida e à vida boa. A cidade, para ser autárquica e existir como a comunidade do *bem viver*, deve ter as qualidades necessárias para cumprir o fim a que se destina. A existência da cidade pressupõe não apenas condições elementares e indispensáveis, mas também relações de amizade entre

Revela-se aí o ser humano no pleno exercício de suas virtudes éticas e intelectuais. Indivíduo e cidade devem ser educados na virtude, para agir virtuosamente, evitando os excessos dos vícios.

⁷² Cf. WOLFF, F. “L’homme politique entre dieu et bête”, in *L’être, l’homme, le disciple*. Paris: PUF, 2000, p. 143.

⁷³ Cf. CASSIN, B. “Logos et politique”, In: *Aristote politique ...*, p.373.

⁷⁴ Cf. *EN*, I, 1, 1094b 6-7.

os que compartilham um mesmo interesse, uma obra comum a realizar na e pela cidade, culminando no exercício da justiça: “justiça concerne à política; pois a justiça é a ordem da comunidade política”⁷⁵.

Portanto, a tese aristotélica de que, por natureza, a cidade é uma comunidade política e que o homem é um vivente político, impõe compreender “natural” como o que acontece ao final de um processo. A natureza é fim, no sentido de suficiente e melhor⁷⁶. Assim, partindo deste conceito teleológico de natureza, torna-se mais compreensível porque para Aristóteles o homem é um vivente político que fala, pois o menino não começa a falar por si mesmo, nem existe uma língua natural, e muitos homens vivem em comunidades que não têm a forma da *pólis*. O que Aristóteles quis dizer é que o homem, quando se converte no que ‘propriamente é’, fala racionalmente e vive em uma comunidade de cidadãos livres. O fato de que para isso necessite de outros homens somente é a confirmação da natureza comunitária do homem.⁷⁷

⁷⁵ Cf. *Pol.*, I, 2, 1253a 34-37.

⁷⁶ Ressalta-se, neste ponto, um dos pressupostos metafísicos que Aristóteles lança mão para sustentar o caráter natural-teleológico da politicidade humana: “a identificação da natureza de uma coisa com o fim ao qual a mesma tende”. Na *Política*, diversas passagens denotam o princípio teleológico da natureza e da ação humana: (a) a natureza não faz nada em vão, senão para um fim determinado; (b) nada chega ao seu próprio desenvolvimento senão seguindo um processo natural; (c) os objetos se definem por sua função e capacidade.

⁷⁷ Cf. SPAEMANN, R. *Lo natural e o racional*. Madrid: Rialp, 1989. p.34. Convém ressaltar que o sentido forte da expressão “animal político por natureza” reside na constatação de que o homem é naturalmente pertencente ou destinado a viver em comunidade. Na *EE* (VII, 10, 1242 a 23 ss.), Aristóteles diz que o homem é um “animal comunitário ou social” (κοινωνικόν) e um animal familiar ou doméstico (οἰκονομικόν), isto significa reconhecer as etapas primeiras da evolução das comunidades humanas, cuja etapa final e completa é a *pólis*. O termo político implica, portanto, a vinculação natural a uma forma comunitária específica, a *pólis*. Já o termo “apolítico” se refere ao homem desvinculado de todo laço cidadão, sem cidadania.

1.4 – Cidade: unidade na multiplicidade⁷⁸

Para Aristóteles, já vimos, a cidade é uma comunidade política (*koinonía politikê*) e, enquanto *koinonía* pressupõe necessariamente algo em comum, sem o que não pode constituir-se comunidade. Daí, a pergunta logo no início de *Pol.*, II: o que devem ter em comum os cidadãos de uma *pólis* para formar uma comunidade política? O ponto de partida da reflexão crítica de Aristóteles sobre as *politeiai* que foram propostas por certos filósofos, entre os quais, seu mestre Platão, é saber se “todos os cidadãos têm necessariamente em comum todas as coisas ou nada têm, ou têm em comum algumas coisas e outras não” (1160 b 35 -37).

Aristóteles constata que “nada ter em comum é impossível” (1160 b 37), pois a vida em cidade é essencialmente uma determinada comunidade (*koinonía*), de tal modo que os cidadãos têm em comum, necessariamente, o lugar de residência (o território). Esta unidade de lugar, condição necessária à cidadania, embora não suficiente, constitui a unidade da cidade, porquanto os cidadãos têm em comum uma mesma cidade. Desta maneira, podemos dizer que se elimina a possibilidade (uma das hipóteses) de não haver “comunidade”, visto que a cidade é uma comunidade política.

⁷⁸ Neste ponto, acompanharemos as críticas de Aristóteles à *pólis* idealizada na *República* de Platão, que ocupa lugar nos primeiros cinco capítulos do livro II da *Política*, cujo objetivo principal é “estudar as melhores constituições” (πολιτείας τῆς ἀρίστης), tanto aquelas que foram propostas em teoria quanto aquelas tidas como as mais eficazes na prática. A primeira parte (1 – 8) é consagrada justamente às “melhores constituições em teoria”, sobretudo aquelas formuladas por Platão na *República* e nas *Leis* (1 – 6), mas também por outros teóricos: Phaléas da Calcedônia (7) e Hippodamos de Mileto (8). A segunda parte (9 – 12) é dedicada ao exame das “melhores constituições na prática”: Esparta (9), Creta (10) e Cartago (11), cidades tidas como bem governadas na época. Finalizando, Aristóteles examina resumidamente alguns “legisladores antigos” (12).

Resta saber, então, “qual deve ser a melhor comunidade”? Aquela que se baseia no princípio “tudo em comum” (como na *República*) ou aquelas onde “algumas coisas são em comum e outras não” (como em algumas cidades)? Evidentemente, Aristóteles analisará esta questão a partir da primeira hipótese, justamente porque tem em vista a proposição socrática segundo a qual os cidadãos devem compartilhar filhos, mulheres e bens⁷⁹. O fio condutor desta discussão é justamente a pergunta (de Aristóteles) se esta é a melhor comunidade política. A compreensão de sua resposta passa, certamente, pela compreensão das críticas que ele faz à *República*, que têm como eixo central a questão da “unidade da cidade”⁸⁰, posto que, por um lado, Aristóteles recusa a idéia platônica de que a comunidade política exige a maior unidade possível, e por outro, se opõe ao meio destinado a assegurar essa unidade, o qual consiste, *grosso modo*, em suprimir a propriedade privada⁸¹. Em síntese, as críticas de Aristóteles contra a unidade da cidade na *República* consistem (a) que Platão não sustenta que a

⁷⁹ Cf. *Pol.*, II, 1, 1261 a 4-9: “É, de fato, possível para os cidadãos compartilhar filhos, mulheres e bens, como na *República* de Platão, obra em que Sócrates diz que devem ser comuns os filhos, as mulheres e a propriedade. Nesta questão, será preferível a situação atual ou a que seria conforme à regulamentação descrita na *República*?” Aristóteles estaria, então, referindo-se à *República*, IV, 423e; V, 457 a – 466 d.

⁸⁰ Tricot (*La Politique*, II) comenta que o problema da comunidade (*konoia*) de mulheres, filhos e bens é discutido por Aristóteles à luz da proposição de base (*hupóthesis*) de Sócrates, segundo a qual a “unidade mais perfeita possível é, para toda cidade, o maior dos bens.” (*Rep.*, V, 462 a/b).

⁸¹ É o que afirma Bodéüs. Contudo, o próprio Bodéüs pondera que o conjunto das críticas aristotélicas representa ao mesmo tempo menos e mais do que é exigido pelo estudo dos textos da *República* de Platão: menos, porque os textos evidentemente são ricos em mil outras considerações que Aristóteles negligencia; mais, porque a argumentação de Aristóteles, especialmente sobre a propriedade das terras, aborda dispositivos que a *República* não examina. (Cf. *Aristóteles: a justiça e a cidade*, p. 55). Nessa mesma linha, Morral comenta que, em suas críticas à *República* e às *Leis*, Aristóteles se concentra integralmente nas sugestões de Platão quanto ao comunismo de mulheres, filhos e propriedades, assunto que parece ser secundário na argumentação geral de seu mestre. Nada se diz sobre a posição da justiça na política, a necessidade da filosofia para o correto exercício das funções políticas, a educação dos filósofos-governantes, a teoria das Formas, que constituem, todos eles, aspectos mais importantes da filosofia platônica. Não se pode, contudo, dizer que Aristóteles não conhecesse bem a *República*, na realidade, em determinado momento se refere a tais assuntos, mas apenas para discuti-los superficialmente, considerando-os irrelevantes: ‘Platão encheu o diálogo com digressões estranhas ao tema principal e com uma discussão da natureza adequada da educação de seus guardiões’ (II, 1264 b). (Cf. MORRAL, *Aristóteles*, p. 91).

unidade seja conveniente a uma comunidade política e (b) que a comunidade de mulheres, filhos e bens, enquanto meio para assegurar a unidade da cidade, não pode ser realizada, logo é impraticável para a cidade⁸².

Com efeito, antes de analisar as referidas críticas, convém ressaltar a distinção feita no livro I entre a cidade e a família. A cidade não é uma família, sua finalidade não é satisfazer as necessidades cotidianas dos indivíduos e das famílias (ainda que isso seja possível), o fim visado pela cidade é, acima de tudo, o bem viver, a vida feliz para toda comunidade. Na realidade, o *télos* ou o fim da *pólis* coincide com o *télos* do homem: a felicidade, o viver bem. Mas, a conquista destas metas pressupõe a realização de uma certa forma de unidade, que se institui como o princípio de possibilidade da própria *aretê*, da excelência susceptível de ser alcançada no plano individual e no plano coletivo, e que assume o rosto da justiça, enquanto virtude suprema na *pólis*.

Assim, no que concerne à primeira crítica – contra a unidade da cidade – Aristóteles articula três argumentos: (1) a unidade excessiva é causa da ruína de uma cidade, visto que sua essência é por natureza a pluralidade e não a unidade; (2) esta unidade se opõe à diferenciação essencial dos diversos elementos da cidade. A cidade, diferente de uma simples aliança militar, compreende diferentes espécies de indivíduos, hierarquizados e ordenados de acordo com o princípio da igualdade por reciprocidade, que se manifesta pela alternância das funções; (3) a

⁸² Na verdade, segundo Morral, a principal crítica de Aristóteles a Platão é a de que, com zelo exagerado pela unidade em suas comunidades tanto na *República* quanto nas *Leis*, Platão engoliu o indivíduo na cidade, ou seja, não apenas cerceou o desenvolvimento do indivíduo, mas também prejudicou gravemente a própria cidade, porque a felicidade da comunidade depende da felicidade de seus membros: ‘é impossível que a totalidade de uma *pólis* seja feliz a menos que a maioria de seus membros, ou todos, ou pelo menos alguns, estejam felizes’ (II, 1244 b). (*Id. ibid.*, p. 92).

excessiva unidade suprime a “auto-suficiência”: a hierarquia dos indivíduos e a diversidade das funções no corpo social permitem satisfazer as diferentes necessidades da cidade. A cidade, diferente da família e do indivíduo, deve ser perfeitamente auto-suficiente⁸³.

O que Aristóteles rejeita é o grau de unidade e, com isso, o tipo de unidade que Platão preconiza para a comunidade política e que, segundo ele, desnatura esse tipo de comunidade. Enquanto Platão sonha em transformar a cidade em uma grande família em que os vínculos, entre indivíduos menos diferentes, são mais estreitos, Aristóteles objeta que a cidade exige precisamente uma forma de unidade mais frouxa que a família, sob o risco de dissolver a necessária diversidade entre as partes que ela reúne e de não atingir a autonomia dessa comunidade.

Desta maneira, mesmo que fosse realizável, o projeto platônico deveria ser proscrito, visto que longe de realizar o objetivo que ele atribui à comunidade política, aniquila a própria existência da comunidade⁸⁴. Para Bodéüs, o principal argumento de Aristóteles consiste, pois, em defender a unidade na diferença, contra a vontade perniciosa de instaurar a unidade suprimindo as diferenças. Aristóteles pensa, assim, nas diferenças que apresentam entre si os cidadãos ou

⁸³ Bodéüs comenta que, em relação à unidade (platônica), as objeções de Aristóteles, por mais severas que pareçam, não são de natureza a recusar totalmente a legitimidade das preocupações que presidem o seu exame. Elas o são, ainda menos, uma vez que tais preocupações almejam estreitar os laços de amizade entre concidadãos e traduzem uma certa vontade “filantrópica” (1263 b 20) de poupar a cidade das querelas internas que minam seus fundamentos. São preocupações que Aristóteles também subscreve.

⁸⁴ Para Michel Narcy (“Aristote devant les objections de Socrate à la démocratie”), a estrutura da análise aristotélica acerca da cidade consiste fundamentalmente na correlação (ciclo) cidade – cidadão: ele define a cidade a partir do cidadão, que é definido por sua participação ou possibilidade de participação no poder próprio da cidade. Por aí se pode compreender de onde procede e onde chega seu antiplatonismo, assim como os limites da democracia aristotélica. Os dois aspectos procedem do mesmo princípio, a saber, que a cidade é definida como multiplicidade (πληθος); na ordem política, uma reabilitação da multiplicidade, do coletivo, face ao indivíduo: é evidentemente a marca de suas formulações contrárias ao platonismo (Cf. p. 276).

as classes de cidadãos em virtude de seus interesses privados e nas quais ele vê não um obstáculo, mas, pelo contrário, uma necessidade, tendo em vista a instituição de uma comunidade política, precisamente porque esta última se constitui, segundo ele, graças à partilha das diferenças mais que pela abolição destas⁸⁵.

No tocante à segunda crítica – a comunidade de mulheres e filhos como meio de assegurar a unidade da cidade – de uma parte, Aristóteles se baseia no fato de que a fórmula de Sócrates (“Todos” dizem simultaneamente “minha mulher”, “meu filho”) é impossível ser aplicada, pois há um paralogismo quanto ao uso do termo “todos” (“Todos” é ambíguo: pode ser tomado tanto no sentido distributivo quanto no sentido coletivo). De nenhuma forma, esta comunidade “total” é possível. De outra parte, sustenta Aristóteles, a comunidade de mulheres e filhos aniquila o sentimento de parentesco e implica ausência de interesse pessoal de cuidar do que é seu. Para Aristóteles, o homem tem dois motivos essenciais de interesse e de amor: o sentimento de propriedade e o de afeição, e nenhum destes motivos pode subsistir entre os cidadãos numa comunidade excessivamente unificada.

Desta maneira, Aristóteles argumenta que, por diversas razões, a unidade não pode ser total, porque (a) a cidade se transformaria em uma família e, em última instância, em um indivíduo; (b) a cidade é uma multiplicidade constituída por uma diversidade de homens que são especificamente diferentes, que não deve ser unificada como algo homogêneo; mas, sobretudo, porque (c) a unidade

⁸⁵ Cf. BODÉÜS, R. *Aristóteles: a justiça e a cidade*, p. 56.

absoluta impede a *auto-suficiência* própria da cidade⁸⁶. Além do mais, segundo Aristóteles, esta comunidade é contrária à “amizade” (*philía*) que, inversamente, é o fundamento da cidade, enquanto uma forma de “harmonia” entre os cidadãos. No dizer de Aristóteles, “a amizade é o maior dos bens para as cidades porquanto pode ser o melhor meio de evitar revoltas. Ora, Sócrates preza acima de tudo a unidade da cidade e, como ele próprio diz, esta unidade é produto da amizade” (1262 b 7-10). Contudo, a amizade louvada por Sócrates não é a amizade concebida por Aristóteles como um bem para a cidade⁸⁷.

Assim sendo, após discutir o problema da comunidade das mulheres e filhos, Aristóteles enfrenta o problema relativo à “comunidade dos bens” (propriedade), tendo em vista a seguinte questão: é melhor que seja comum a propriedade (κτησις) ou o seu uso (χρήσις)? De outra forma, é melhor que a propriedade (posse) da terra seja separada e os frutos comuns, ou é melhor que a terra seja comum e os frutos privados, ou enfim, que tanto a terra quanto os frutos sejam comuns? Segundo Aristóteles, não há tanto problema quando os agricultores, que cultivam a terra, não são os proprietários, apenas trabalham para

⁸⁶ Segundo Fraile, a *pólis* (aristotélica) não é um todo homogêneo, dotado de uma unidade substancial, como o indivíduo; nem tampouco uma unidade resultante de relações fundadas na geração (como a família), senão um composto heterogêneo, no qual permanecem suas partes integrantes, distintas, com suas funções próprias e diferentes. A unidade que Aristóteles propõe (diferente de Platão) é unidade de tipo orgânico, de ordem, que é a única possível quando se trata de uma comunidade integrada por partes heterogêneas, as quais mantêm-se unificadas extrínsecamente em virtude de sua tendência e de sua orientação ativa para um fim comum. (Cf. FRAILE, G. *Historia de la Filosofía*, I: Grécia y Roma. Madrid: BAC, 1990, p. 541.

⁸⁷ Neste ponto, convém destacar, conforme Tricot (*La Politique*, II), que a crítica segundo a qual Aristóteles parece não saber que a comunidade das mulheres, filhos e bens se restringe, na *República*, à classe dos guardiões, não tem fundamento, e é o próprio Aristóteles quem se encarrega disto: “... a comunidade de mulheres e filhos parece mais útil para os agricultores que aos guardiões...”. A alegação de Aristóteles se baseia na necessidade da “amizade”: a amizade é o maior bem para as cidades, pois é o melhor meio de evitar as dissensões. Portanto, a comunidade de mulheres e filhos diminui a amizade, o que é conveniente aos governados (classes inferiores) para que obedeçam e não se revoltam. Na cidade platônica, excessivamente unificada, a amizade entre os cidadãos se dilui, como uma gota de vinho doce misturada em muita água perde todo seu sabor (p. 83-96).

outrem. No entanto, quando são os cidadãos (entendendo-se aí “proprietários”) que cultivam a terra para suprir necessidades, ocorrem certos problemas, principalmente quando não há igualdade na fruição dos produtos, inevitavelmente ocorrem querelas entre os que recebem muito, mas trabalham pouco e os que recebem pouco e trabalham mais. Isto porque, para Aristóteles, a convivência (vida em comum) e a partilha são difíceis em todas as atividades humanas, sobretudo no que concerne à propriedade e outras questões deste gênero.

Além destas dificuldades, a comunidade de propriedade (terra) tem outro inconveniente: é extremamente difícil para os mesmos indivíduos participar ao mesmo tempo na produção das necessidades materiais e nas atividades políticas (e éticas) da cidade. Razão pela qual os cidadãos não devem tomar parte junto à produção das necessidades, para poderem se dedicar à política ou à filosofia. Portanto, para os cidadãos é necessária a propriedade da terra, para poderem exercer, por suas posses, determinados sentimentos, como a magnanimidade e a hospitalidade, em vista da “boa convivência” na comunidade política.

Mas então, como solucionar este problema? A solução que Aristóteles propõe é que a “propriedade seja privada, mas que sua utilização seja comum” (1263 a 38-39). Mais precisamente, que seja privada a propriedade, mas o uso comum, de tal modo que cada cidadão não seja desprovido dos meios de subsistência e que a terra pertença apenas aos cidadãos, visto que sem propriedade (bens) não é possível a prática da liberalidade e da hospitalidade, aos amigos e aos estrangeiros.

O que Aristóteles propõe, de fato, é que a propriedade, ou melhor, o uso adequado dos bens seja garantido para que cada cidadão possa bem viver (bem agir) segundo a prática de ações virtuosas (“virtudes da alma”), o que se torna possível com a existência de uma comunidade política, condição sem a qual esse *bem viver* não pode ser assegurado como fim último a cada um dos seus membros.

Aristóteles sustenta, portanto, que o “comunismo” (dos platônicos) não atinge o fim que persegue ao instaurar o sistema de propriedade coletiva, que consiste em transferir para o coletivo aquilo que pertence ao individual, a saber, o sentimento de propriedade. Para Aristóteles, é uma ilusão crer que o sentimento do que me é próprio é o mesmo sentimento que o de cada um em relação ao um bem da coletividade da qual faz parte. Isso vale tanto para os casos em que o bem em questão é uma pessoa (criança, por exemplo) como para os casos em que esse bem é uma coisa (pedaço de terra, por exemplo).

Assim, Aristóteles considera que o coletivismo de Platão, longe de reforçar a amizade como se supõe, acaba por diluí-la. Longe de poder criar entre todos os vínculos que existem naturalmente na família entre alguns, ele também impede a amizade – privada – que se instaura entre dois ou três. A amizade entre concidadãos, na perspectiva platônica, tende com efeito a se tornar um meio para garantir a unidade, isto é, o bem da cidade, e como a concórdia mais estreita serve à unidade política, a propriedade privada, pretense fermento da discórdia, é sacrificada ao interesse coletivo, impedindo toda outra forma de amizade entre dois ou três.

Na perspectiva Aristotélica, em compensação, em que o bem da cidade coincide exatamente com o bem dos cidadãos, a concórdia política, sem a qual a unidade mínima da cidade não é garantida, deve estar, pelo contrário, à serviço do bem particular de seus membros e, portanto, permitir a promoção da amizade entre dois ou três. Na visão de Bodéüs, é por inverter a ordem natural das coisas que o coletivismo platônico é criticado por Aristóteles. Por querer estreitar a concórdia e, com isso, servir ao bem de todos, ele sacrifica assim a virtude de amizade entre particulares e, com isso, o bem de cada um. O fim natural da ordem política – a excelência e a felicidade dos particulares – é assim confundido com o meio que permite atingi-lo, e a política é reduzida a servir apenas a uma generalidade abstrata, a coletividade⁸⁸.

De acordo com Aristóteles, então, o que é preciso realizar não é a unidade absoluta da cidade, mas sua *autarquia* e esta só pode ser assegurada pela diversidade dos elementos constitutivos da cidade, comunidade política composta de múltiplas e diversas partes, tendo em comum (como fim próprio), o bem viver para o homem⁸⁹. Isto porque Aristóteles defende a tese da natureza plural da cidade (*Pol.*, 1261 a 18), para ele a cidade é a unidade de uma pluralidade, ela não resulta da uniformidade de *homoioi*, mas da complementaridade, da igualdade entre cidadãos diferentes, que têm em vista uma finalidade comum. Neste sentido, se diz que a cidade é uma unidade orgânica, constituída de homens diferentes (*Pol.*, 1261 a 29-30), cuja ordem (τάξις) possibilite um pleno

⁸⁸ Cf. BODÉÜS, R. *Aristóteles: a justiça e a cidade*, p. 57-8.

⁸⁹ Conforme Aristóteles, na cidade é preciso que haja um certo número de homens e que eles sejam dessemelhantes, mas também desiguais, pois suas distintas capacidades são necessárias ao cumprimento das diferentes tarefas (funções) que envolvem a existência e a autarquia da cidade.

acabamento (perfeição) e uma vida bem feliz, enquanto comunidade política do “bem viver” propriamente humano. A cidade não é, portanto, conforme a *Política* de Aristóteles, uma imagem ou incarnação da justiça, mas uma comunidade humana, não como fim último, mas como meio pelo qual os cidadãos podem ou têm a possibilidade de aceder ao bem-viver, supremo bem para o homem⁹⁰.

Conforme a leitura de Aristóteles, na construção platônica da cidade ideal, a abolição da propriedade privada e a posse coletiva das mulheres e das crianças, assim como a admissão da igualdade cívica das mulheres-guardiãs, pretendiam estabelecer, entre os melhores, a disciplina perfeita, a fim de anular quaisquer obstáculos derivados das divergências de opiniões e de sentimentos⁹¹. A defesa do comunismo para salvaguarda da unidade dos guardiões representa, no entanto, a politização do privado, tornando-se comum, num certo sentido, o que era do âmbito particular: *koinon* versus *idion*. Para Platão, as modificações impostas por lei, levando a cabo a padronização adequada dos comportamentos, tinham importantes razões filosóficas a seu favor. A educação da classe dos guardiões, modelo de unidade mediante a neutralização dos afetos e a aniquilação das diferenças, garantia a coesão da comunidade e salvaguardava a felicidade do todo, sem privilegiar nenhum dos intervenientes no jogo social⁹². A unidade seria alcançada a partir da uniformização. Dada a clivagem introduzida entre governantes e governados, a educação, no sentido pleno da palavra, só tinha como destinatários os primeiros. A estes cabia a íntima adesão ao interesse

⁹⁰ Cf. LÉVY, E. “Cité et citoyens dans la *Politique* d’Aristote”, *Ktema*, 5 (1980), p. 231.

⁹¹ Cf. CANTO-SPERBER, M. “L’unité de l’État et les conditions du bonheur public”, in AUBENQUE (Org.). *Aristote politique*, Études sur la *Politique* d’Aristote, Paris, Puf, 1993, p. 49-71.

⁹² Veja-se o referido ensaio de Monique Canto-Sperber e também Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1982, em especial o cap. 7, p. 170-189.

comum, a correta orientação do desejo no sentido da justiça; aos outros restava obedecer e os papéis não eram reversíveis. A comunidade, suporte da estabilidade da *pólis*, deveria mobilizar em seu reforço quer a força da legislação quer a persuasão coletiva.

A crítica de Aristóteles à edificação platônica deste paradigma revela bem uma profunda alteração no modo de equacionar os problemas.⁹³ Para Aristóteles, o homem é um ser vivo, singular entre os demais: ele “deseja por natureza saber” e dispõe de capacidades próprias que lhe permitem ascender a graus progressivamente elaborados das experiências que são o seu ponto de partida. Para lá da vocação sapiencial que o define enquanto espécie, o homem é descrito, cumulativamente, como *politikon* e como *logikon*. Assim, o *anthrôpos* é, por natureza, um ser gregário que só consegue a almejada *autarkeia* vivendo em comunidade, isto é, integrado na *pólis*.

Por outro lado, a referida *pólis* é também entendida como uma realidade social, existente por natureza, e que integra uma pluralidade de elementos, agrupados em diversos estratos. Desta maneira, a *pólis* define-se como uma unidade compósita e pela íntima interdependência do todo e das partes. Enquanto vivente *logikon*, o homem é dotado de *lógos*, ou seja, de uma discursividade que se traduz na linguagem através da qual, diferentemente dos restantes viventes, ele se torna capaz de distinguir “o benéfico e o prejudicial, assim como o justo e o injusto.”⁹⁴ Estabelece-se uma relação muito próxima entre a definição de homem e

⁹³ Cf. MAYHEW, R. *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Oxford, Rowman & Littlefield, Publishers, 1997. O autor analisa as críticas dirigidas por Aristóteles (em *Política*, II) relativamente ao projeto platônico (defendido no livro V da *República*).

⁹⁴ Cf. *Pol.*, I, 2, 1253 a.

o âmbito da política, entre a ordem especulativa da razão e o domínio prudencial da justiça e da vida humana bem vivida. Com efeito, a política é concebida por Aristóteles como um saber prático relativo ao *télos* que é o bem humano, relevando de “a filosofia das coisas humanas”.

No entanto, dada a forma como Aristóteles se enfrenta com estas realidades e os matizes de que se revestem os “muitos” sujeitos humanos que compõem os respectivos grupos, as variáveis intervenientes nas diferentes comunidades e a contingência que lhes é inerente influem decisivamente no estatuto da ciência que as tem como objeto. Conseqüentemente, a política não tem para Aristóteles o mesmo estatuto que lhe atribui Platão: trata-se de uma ciência prática, irreduzível a procedimentos discursivos que relevem do dedutivo e do apodítico.⁹⁵ As diferenças são valorizadas como condições necessárias da genuína comunidade humana. Ao criticar a propriedade coletiva das mulheres e dos filhos e a promoção das mulheres guardiãs à condição de possíveis governantes, Aristóteles denuncia a ênfase do domínio público em detrimento do privado. A condição da mulher no mundo antigo assentava no significativo papel desempenhado no âmbito circunscrito da *oikía*, na esfera doméstica. Na dialética de interesses que comanda o confronto das duas esferas, o universo da vida privada representa como um baluarte do direito à diferença, dos cuidados norteados por afetos radicados em circunstâncias muito concretas. Sob o ponto de vista da estrutura compósita preconizada para a *pólis*, Aristóteles defende que a estereotipada identidade baseada no desaparecimento das diferenças é algo de

⁹⁵ Cf. KULLMANN, W. "L' image de l' homme dans la pensée politique d' Aristote", in AUBENQUE, *Aristote politique* ..., p. 16-184.

destrutivo: a autêntica comunidade é uma comunidade de sentimentos, e a heterogeneidade, mais do que a semelhança, possibilita e dá lugar à pretendida unidade. Conforme Aristóteles, “uma cidade que se torna cada vez mais unitária deixaria de ser unidade. (...) Não só a cidade consiste numa pluralidade de indivíduos, como estes também diferem em espécie; uma cidade não nasce de indivíduos idênticos”.⁹⁶

Aristóteles afirma que a casa e a cidade devem ser unitárias, mas só até certo ponto. Na marcha para a unidade, a cidade atinge um ponto em que deixa de ser cidade, e um outro em que continua a ser cidade, mas à beira de ser uma cidade inferior. A cidade é uma pluralidade que deve ser convertida em comunidade e unidade através da educação (*Pol.*, 1263 b 30-38). Mas esta educação terá de se basear na vida virtuosa e no cultivo enérgico do espírito, e não no modelo platônico da educação dos guardiões.

À solução platônica da uniformização dos cidadãos e da submissão indiferenciada ao bem comum, Aristóteles contrapõe outro tipo de resposta. O cidadão, o sujeito feliz, é “aquele que tem a capacidade e a vontade refletida de obedecer e de governar com vista a uma vida em conformidade com a virtude.”⁹⁷ O principal erro de Platão teria sido o de pretender reformar o homem pelas mudanças legislativas e pela imposição drástica de uma nova *politeía*, quando o que urge é a conversão dos cidadãos à prática da excelência, inseparável da cidadania, e a edificação da comunidade no exercício da verdadeira *philía*.⁹⁸

⁹⁶ Cf. *Pol.*, II, 2, 1261 a 15-23.

⁹⁷ Cf. *Pol.*, III, 13, 1284 a 2-3. Cf. CANTO-SPERBER, M., *op. cit.*, pp. 53 e 69.

⁹⁸ Cf. PINTO, M. J. V. “A filosofia no horizonte da *pólis* e a crítica de Aristóteles à construção platônica da cidade ideal”, disponível em <http://www.ifl.pt>, acessado em 23/06/2009.

Para Aristóteles, a cidade é formada de partes especificamente distintas: governantes e governados, ricos e pobres, o que explica a diversidade de constituições. Portanto, sua unidade não pode ser (como na *República*) modelada pela “Idéia do Bem”, mas uma unidade na multiplicidade, cuja forma de composição e identidade é, verdadeiramente, a *politeía* (III, 3, 1276 b 1-13)⁹⁹.

Finalizando essa abordagem (panorâmica) da visão aristotélica sobre a *pólis* idealizada na *República*, registro as observações de E. Barker sobre “a dívida de Aristóteles às *Leis*”, tendo como base alguns paralelos entre a *Política* e as *Leis*: (1) Aristóteles repete a concepção platônica da soberania das leis, descrição dos governantes como guardiães da Lei e seus serviçais; (2) a famosa passagem da *Política* em que Aristóteles afirma que sem o Estado e sem a Lei o homem é como um deus ou uma besta, se assemelha à passagem das *Leis* (874 E, 875 D); (3) ao descrever o desenvolvimento do Estado a partir da família, Aristóteles segue a mesma linha de Platão no Livro III das *Leis*, repete inclusive a citação platônica de Homero; (4) repete também o argumento platônico de que a guerra deve ter por objetivo último a paz, e não é um fim de si; (5) a ênfase de Aristóteles à importância do hábito (tanto na *Ética* quanto na *Política*) lembra o Livro II das *Leis*; (6) a teoria da constituição mista, e as referências a Esparta como modelo deste tipo de constituição, são comuns à *Política* e às *Leis*; (7) a opinião de Aristóteles sobre a importância da agricultura, sobre o comércio retalhista e os juros, no Livro I da *Política*, são quase idênticas às enunciadas por Platão nas

⁹⁹ Para M. Lamy, o erro de Platão, segundo Aristóteles, é querer unificar excessivamente a cidade suprimindo tudo o que separa os indivíduos para conseguir uma união como aquela que sonhavam os amantes no discurso de Aristófanes (1262 b). É ignorar que a amizade se funda sobre uma alteridade irredutível. (Cf. LAMY, M. “*Amitié selon Aristote*”, disponível no site www.ac-rennes.fr. Acesso em 17 de junho de 2008.

Leis; há uma sugestão neste diálogo, para prevenir a ‘stásis’ (736 D-E), que aparece na *Política*; (8) finalmente, os paralelos entre os Livros VII e VIII da *Política* e as passagens correspondentes das *Leis*, sobre o Estado ideal são numerosas demais para serem mencionadas aqui.¹⁰⁰

No seguimento dessa mesma vertente, registro também a afirmação que a cidade e a constituição ideais de *Política* VII, para as quais Aristóteles planeja as leis e os costumes, são sobrinhas próximas da forma de organização cretense proposta por Platão nas *Leis*. A própria idéia segundo a qual o verdadeiro político procura acima de tudo tornar os cidadãos bons é fundamental para a filosofia política das *Leis* (por exemplo, *Leis*, I, 630 c – 631 a; IV, 705 d – 706 a; VI, 770 c – e; XII, 963 a). Quando Aristóteles conclui que o estudo da virtude é necessário para o político, assim como um estudo adequado “das coisas relacionadas à alma” (*EN*, I, 13, 1102 a 13-26), ele também está apenas seguindo os livros I e XII das *Leis*.¹⁰¹

Contudo, apesar de reconhecer que, sobretudo nos livros VII e VIII da *Política*, existem diversos elementos que denotam claramente a influência platônica das *Leis*, revelando-se assim uma dívida de Aristóteles para com seu mestre, consideramos que “esvaziar” a obra do filósofo, certamente não é o melhor modo de compreendê-la.

¹⁰⁰ Para Barker, é curioso, e significativo, que o modelo ideal de Aristóteles se inspire no modelo subideal de Platão. No campo da teoria política geral Aristóteles deve muito às *Leis*, e esta dívida é predominante no que se refere ao modelo ideal de Estado. Aristóteles escreveu a *Política*, distribuindo o conteúdo daquela obra em categorias que refletem a sua própria filosofia, mas o conteúdo em si é em boa parte platônico. (Cf. BARKER, E. *Teoria política grega*, p. 451-2).

¹⁰¹ Cf. SCHOFIELD, M. “A ética política de Aristóteles”, in KRAUT, R. (et.al.), *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*, p.285.

CAPÍTULO II

CIDADE, CIDADÃO E CIDADANIA

A cidade é, por natureza, comunidade política que tem por finalidade o bem viver para o homem. É nela que o homem, mais do que qualquer outro animal, pode atualizar-se como *zoon politikon* exercendo plenamente suas atividades enquanto ser racional, tanto no plano da ação quanto no plano da contemplação. É na cidade, portanto, que o homem pode viver bem e ser feliz.

Mas, por outro lado, não basta “viver na cidade” para se alcançar o “bem viver”, é fundamental, mediante o exercício ético do *lógos*, “pertencer à cidade” na condição de “cidadão”. Todavia, não se trata de um pertencimento qualquer, mas uma efetiva “participação” nas funções específicas da cidade, é por esta via que uma parte dos “habitantes” de uma cidade adquire “cidadania”, compondo, no dizer de Aristóteles, a “comunidade de cidadãos” (1274 b 38), aquela que reúne somente homens capazes de exercerem eticamente o *lógos* agindo livremente em vista do bem viver da comunidade política.

A “cidadania”, mais que um direito instituído pela *pólis* e sua *politeía*, é uma atividade (*enérgeia*) especificamente humana (daí porque uma ação virtuosa do *polítes*) com vistas ao equilíbrio e a estabilidade da *politeía*, que é a verdadeira identidade da *pólis*.

É neste sentido que se pretende estudar a questão da “cidadania”, à luz da relação entre *pólis*, *polítes* e *politeía*, entendendo, desde logo, que o exercício da cidadania é um bem específico da vida prática (uma virtude ético-política), própria à esfera humana da ação.

O primeiro passo, então, consiste em situar, no plano do Livro III da *Política*, a discussão acerca da cidadania, para em seguida discutir, primeiramente, o que não é um cidadão e, na seqüência, examinar a questão que é ser cidadão, com suas respectivas definições, que variam segundo cada uma das *politeiai*, de modo que nas democracias, cidadão é aquele que participa dos poderes constitutivos da sua *pólis*. No seguimento desta discussão, vale destacar rapidamente algumas dificuldades no tocante à legitimidade da cidadania, bem como a condição dos “não-cidadãos”, e a partir daí, finalizando este percurso, tratar da controvertida questão das “virtudes” do bom cidadão, comparadas às do homem de bem, focalizando assim a discussão da cidadania para o campo da ação ética.

2.1 – A questão da “cidadania” e o estudo das *politeiai* (“constituições”)

Esta discussão reveste-se de uma grande importância, afinal trata-se de situar a definição da cidadania tendo como referência o exame da “essência e das propriedades das diferentes *politeiai*”.

Vejamos, então, o que Aristóteles diz ao iniciar o livro III, da *Política*:

Para quem examina as constituições [πολιτείας], a natureza e o caráter de cada uma delas, a questão primeira a examinar, pode se dizer, diz respeito à cidade: que é a cidade? [τί ποτέ ἐστὶν ἡ πόλις.] De fato, há contestação sobre este assunto: uns dizem que a cidade fez tal ato; outros, que não foi a cidade, mas a oligarquia ou o tirano; de outra parte, vemos que toda a atividade do político e do legislador concerne à cidade; e a constituição é uma determinada ordenação dos habitantes de uma cidade.

(...)

Como a cidade se compõe de muitas partes como qualquer dos compostos, é claro, portanto, que devemos investigar primeiro sobre o cidadão [πολίτης]; a cidade, com efeito, é uma comunidade de cidadãos; convém então examinar quem deve ser chamado cidadão e o que é essencialmente um cidadão. A noção de cidadão presta-se muitas vezes à contestação, pois nem todos estão de acordo em considerar como cidadão o mesmo indivíduo: quem é cidadão numa democracia freqüentemente não é cidadão numa oligarquia.¹⁰²

Há, de fato, um encadeamento lógico em toda esta passagem, que articula e ordena o estudo da *politeía*, passando pelo exame da *pólis* que, por sua vez, só pode ser feito a partir da discussão acerca do *polítes*. Não se trata de um simples *détour*, tão pouco de um mero exercício dedutivo, ainda que a dedução esteja implícita. A razão é que, mesmo não tendo ainda explicado a concepção de *politeía* (enquanto constituição ou regime político), Aristóteles tem claro (sobretudo, graças ao estudo das diversas *politeiai* gregas) que *politeía* é uma determinada organização da *pólis*, na medida em que confere não apenas existência, mas, sobretudo, identidade e unidade à *pólis*.¹⁰³

¹⁰² Cf. *Pol.*, III, 1274 b 32- 38 (primeira parte) e 1274 b 39 - 1275 a 5 (segunda parte); é com esta longa passagem que Aristóteles abre o livro III da *Política*, no qual estão articuladas, dentre outras, as seguintes questões: (a) a definição de cidadão e sua virtude própria; (b) a classificação das *politeiai*; e (c) o critério justo para determinar quem deve governar a *pólis*.

¹⁰³ Cf. *Pol.*, 1278 b 8-9: ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων. Sustenta-se, desta forma, a tese segundo a qual nenhuma *pólis* pode ser constituída e mantida sua unidade sem que as condições sejam estabelecidas na sua própria *politeía*.

O estudo da *politeía* pressupõe, portanto, saber que é a *pólis*. Mas, esta questão implica saber que a *pólis* é composta de múltiplas partes e, neste sentido, definida como uma comunidade de cidadãos.

Do entrelaçamento desta dupla concepção (cidade constituída de múltiplas partes e cidadão como parte constitutiva da cidade) decorre a necessidade de examinar a noção de cidadão (πολίτης), não apenas porque este é parte da cidade, mas também porque suas características essenciais variam de acordo as diversas *politeiai*. Arrematando o argumento como um todo – o estudo das *politeiai* pressupõe o exame da *pólis*; visto que esta é uma comunidade de cidadãos, é necessário começar pelo estudo acerca do *polítes*, uma questão bastante complexa, na medida em que varia segundo cada uma das *politeiai*: “quem é cidadão numa democracia frequentemente não o é numa oligarquia” (1275 a 5).

Com efeito, essa discussão acerca da definição da cidadania (aferição dos critérios e/ou direitos de cidadão) no Livro III da *Política* constitui, por si só, um foco de preocupações filosóficas. Todas as indagações que constituem o escopo do tratado podem, com efeito, ser reconduzidas a este ponto de convergência problemático: o que é, e que forma tem a cidadania? Com efeito, só enquanto precedidas pela clarificação do critério, da essência e do fundamento da cidadania, é que fará sentido avançar para uma tipologia das constituições vigentes, possíveis ou ideais, para um rastreio antropológico das virtudes requeridas para a vida boa em comum, para uma análise funcional da natureza e limites do exercício do poder, para uma busca do regime preferível, para uma distinção entre reduto moral do “homem de bem” e horizonte político do “bom

cidadão”, e inclusive para uma fenomenologia das revoluções políticas. Antes de ser filosófica, a preocupação pelo critério de cidadania decorre de uma busca de ordem existencial¹⁰⁴. Desta forma, conforme Aristóteles, se a cidade é comunidade de cidadãos, o problema consiste em saber *que é / quem pode ser* chamado cidadão¹⁰⁵.

Antes, porém, uma ligeira explicação quanto a essa nova compreensão de cidade (*pólis*). Enquanto no livro I, Aristóteles discute o advento da cidade, procurando diferenciá-la das outras comunidades, a fim de mostrar a especificidade da relação política, neste livro III, a questão “que é a cidade” tem por objetivo saber que tipo de ser é a cidade, qual é sua identidade e sua unidade. Não é, portanto, uma definição segundo o “gênero e a diferença específica” que é exigida, mas uma definição segundo a “matéria” e a “forma”, que explica como as partes se mantêm juntas em um todo único, pois a cidade é uma comunidade de cidadãos. Temos então um duplo problema: saber quais os elementos ou partes constituem a cidade e qual é sua estrutura unificante¹⁰⁶.

O que preocupa Aristóteles, nesta passagem da *Política*, é pensar a *pólis* na perspectiva de seus membros (*polítai*) e da sua organização (*politeía*), na medida em que a *pólis* é uma “comunidade de cidadãos livres” (1279 a 20) ordenada por uma determinada *politeía*, em vista da vida feliz e autárquica. Para compreender o que é um cidadão é necessário conhecer antes de tudo a natureza

¹⁰⁴ Cf. AMARAL, A.C. *Cidadania e revolução na Política de Aristóteles*. Lisboa: Luso-Sofia Press, 1998, p. 101.

¹⁰⁵ Tópico nuclear do livro III, capítulos 1-4, embora tenha desdobramentos em outras importantes passagens da *Política*. O que se depreende da análise destes primeiros capítulos do livro III da *Política*, é que Aristóteles se propõe determinar se existe ou não um critério geral para a definição da cidadania.

¹⁰⁶ O primeiro problema remete à questão sobre o *polítes* e o segundo sobre a *politeía*, entendida como constituição ou regime político, como sendo o que garante unidade e estabilidade da *pólis*.

da cidade, horizonte onde se inscreve o exercício da cidadania. Com efeito, a cidadania não decorre de uma definição absoluta e definitiva, dada de uma vez por todas, mas é algo que se inscreve na tensão de um processo histórico, constantemente submetido à interrogação sobre a legalidade da *politeía* e sobre a legitimidade do poder político. Assim, o motivo que compele Aristóteles a aduzir uma definição de cidadão, introduzindo a questão da natureza da cidade, é crucial para a ciência política e para a filosofia política: tanto o político (*politikos*) no desempenho de uma magistratura (*arkhe*) ou no exercício de governo (*politeuma*), como o legislador (*nomothetes*) na função de assegurar um corpo legal, ambos intervêm em vista da cidade (*polis*). Portanto, o estudo sobre o cidadão e a cidadania reclama a prévia determinação da natureza de cidade, porque uma *politeía* é, como se disse, a ordenação dos habitantes de uma cidade.

O problema consiste em saber o que faz a cidade, composta de múltiplas partes, ser uma “comunidade de cidadãos que têm em comum uma constituição” (*κοινωνία πολιτῶν πολιτείας*)? A discussão sobre a cidade, em vista da variabilidade de *politeía*, conduz ao problema da participação e acesso ao poder na comunidade política, tema central na *Política*. O que norteia esta reflexão não é tanto a noção *κοινωνία*, mas *πολιτεία*, que ordena a totalidade da *pólis*, ou seja, é a *politeía* que define a relação entre o *polítes* e a *arché* na *pólis*. Tudo deve ser submetido à *politeía*, quer dizer ao político, e Aristóteles chega mesmo a afirmar que uma cidade só permanece a mesma se conserva sua *politeía*.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Este é o principal tema do Livro V da *Política*, no qual Aristóteles discute o que comumente se denomina de “revoluções”, entendendo como sendo as revoltas visando alterar a forma de governo da cidade, isto é, sua *Politeía*.

Assim sendo, visto que a *pólis* é comunidade de cidadãos, é preciso saber “quem deveria ser chamado cidadão” e “o que é um cidadão” (ὥστε τίνα χρὴ καλεῖν πολίτην καὶ τίς ὁ πολίτης ἐστὶ σκεπτέον)¹⁰⁸. Segundo Aristóteles, como vimos anteriormente, “quem é cidadão é uma questão freqüentemente disputada” (καὶ γὰρ ὁ πολίτης ἀμφισβητεῖται πολλάκις) e a principal razão deste desacordo é fruto justamente da vinculação de πολίτης a πολιτεία, ou seja, que a definição de cidadão (como adiante o veremos) depende da “constituição” da *pólis*, porque, como diz Aristóteles, o homem que é tido por cidadão numa democracia muitas vezes não o é numa oligarquia.

2.2 – Quem não é / não pode ser cidadão

Como resolver este aparente problema, tendo em vista saber quem é cidadão? Aristóteles examina, inicialmente, diversos critérios a partir dos quais um indivíduo não poderia ser chamado cidadão. Antes de definir propriamente quem é o cidadão, ele relaciona os casos de exclusão da cidadania. Sobre essa questão, C. Mossé afirma que os critérios que determinavam a pertença à comunidade cívica variavam sensivelmente de uma cidade para outra e se definiam através de formas de exclusão deste ou daquele grupo da população. A primeira forma de exclusão diz respeito aos “não-livres”, principalmente os metecos e escravos, de modo que, um dos primeiros critérios de acesso à cidadania era ser de

¹⁰⁸ Cf. *Pol.*, 1275 a 1-2. Segundo Wolff, são duas questões distintas: uma visa determinar “compreensivamente” que é um cidadão, enunciando suas características necessárias e suficientes para qualificar o cidadão; a outra tem por finalidade determinar “extensivamente” o cidadão, para saber quais são os habitantes de uma cidade que devem ter acesso à cidadania. (Cf. WOLFF, *Aristóteles e a política*, p. 115).

nascimento livre. A segunda forma de exclusão concerne àqueles que exerciam trabalhos diversos, como os artesãos, os comerciantes, enfim, os trabalhadores manuais, cujas atividades eram consideradas indignas a um cidadão, de tal maneira que o segundo critério de acesso ao direito de cidade é, por assim dizer, estar livre de toda e qualquer forma de trabalho necessário. A terceira forma de exclusão é atribuída aos mais pobres, justamente porque em muitas cidades era exigido como condição de acesso à cidadania um mínimo de recursos/propriedades, sobretudo de terra. Conforme Mossé, “liberdade”, “ociosidade” e “propriedade” formavam, conjuntamente, as condições essenciais para o acesso de um grego à cidadania¹⁰⁹. Note-se, de passagem, que os não-cidadãos, embora não sejam partes constitutivas da *pólis*, são, no entanto, sua condição de existência, pois sem eles não seria possível este tipo de organização política. Ocorre, porém, que nem todos aqueles que são indispensáveis à existência da *pólis* devem ser admitidos como cidadãos.

Desta maneira, para definir quem é cidadão, é preciso esclarecer “o que não é um cidadão”. Ora, no dizer aristotélico, a idéia de cidadão é refratária a dois pressupostos validados pelo senso comum: 1. não depende apenas do estatuto de residência num território, posto que “nenhum indivíduo é cidadão só porque habita num determinado lugar, pois, tal como os cidadãos, também os metecos e os escravos possuem local para habitar” (1275 a 6-9)¹¹⁰; 2. nem depende apenas do

¹⁰⁹ Cf. MOSSÉ, C. *Le citoyen dans la Grèce antique*, p. 31-33.

¹¹⁰ Segundo C. Vatin (*Citoyens et non-citoyens dans le monde grec*), como a *pólis* é uma comunidade de cidadãos antes de ser uma extensão de território, de fato, não é a residência sobre o território que confere a qualidade de cidadão, mas o reconhecimento da comunidade que admite o indivíduo como um dos seus. Contudo, uma vez que o *ethnos* ou a *pólis* não é somente uma comunidade, mas também um território, existe ou pode existir sob este território uma população submetida às leis do *ethnos* ou da *pólis*, mas não pertence à

fato de alguém gozar do direito cívico de acusar ou defender-se em sede judicial, pois “tal direito é reservado, também, aos estrangeiros que dele gozam, em virtude de um tratado (existem, aliás, muitos lugares, onde os metecos residentes, não podendo sequer gozar desse direito em toda a sua plenitude, se vêm constrangidos a escolher um protetor cívico local)” (1275 a 11-13).

Segundo Aristóteles, estas duas conjecturas sobre a essência do cidadão são circunstanciais: decorrem de uma mera participação cívica imperfeita/incompleta (ἀτελός). A concepção de cidadão imperfeito / incompleto (ἀτελός πολίτης) é importante para se perceber o sentido pleno (ἀπλῶς) de cidadania, consignado por Aristóteles na *Política*:

(...) de acordo com tais critérios ‘o de residência e o da prerrogativa judicial’, apenas se poderá afirmar que são cidadãos de modo imperfeito, tal como crianças demasiado jovens para se inscrever como cidadãs, e os anciãos já dispensados de exercer funções cívicas: uns e outros podem ser considerados cidadãos de algum modo, mas não no sentido absoluto do termo. Assim sendo, poderemos considerar os primeiros como cidadãos incompletos, e os segundos como cidadãos eméritos, ou então admitir qualquer outra designação, não importa o termo exato, pois aquilo que pretendemos dizer é suficientemente claro.¹¹¹

Com efeito, além destas duas modalidades imperfeitas / incompletas de cidadania (a da fixação no território e a do acesso à justiça), aliadas a estas,

comunidade dos cidadãos porque esta qualidade de cidadão lhe é recusada pela comunidade. Tal é o problema fundamental que se coloca num Estado grego antigo: existem cidadãos e não-cidadãos, consequência da dupla concepção que os gregos fazem do seu Estado, considerado simultaneamente como uma comunidade de homens ligados pelo sangue e pelas leis independentemente de toda contingência geográfica, e como território claramente definido onde a comunidade tomou nascimento, é enraizada e se desenvolveu. (Cf. p. 11).

¹¹¹ Cf. *Pol.*, III, 1, 1275 a 14-19. De acordo com Amaral, os passos atrás referidos são importantes porque, ao apresentar os elementos insuficientes ou desvirtuadores de uma correta percepção do fundamento da cidadania, Aristóteles fornece implicitamente critérios que permitem estabilizar uma definição possível de cidadão. (Cf. *op.cit.*, p.106).

surtem as situações-limite dos exilados, isto é, dos que foram banidos do território da cidade (pela prática do *ostracismo*), e dos destituídos de estatutos cívicos por um processo de “*atimia*”, ou seja, por supressão total de privilégios e honrarias públicas¹¹². Continuar-se-á a considerar cidadãos, indivíduos nestas circunstâncias? De acordo com Aristóteles, que sustenta posição referenciada na experiência política, também estes indivíduos ficam excluídos da noção de cidadania¹¹³.

Seguindo essa análise histórica, C. Vatin considera que os não-cidadãos são todos aqueles que, residentes no território, não exercem os direitos políticos. Existe, pois, ao lado do corpo político dos cidadãos, um conjunto mais largo denominado corpo cívico, que é um conjunto orgânico compreendendo todos aqueles que estão ligados aos cidadãos pelos laços de sangue e que não participam das atividades políticas. (...) Escravos, servos, estrangeiros, o território

¹¹² De acordo com Dabdal Trabulsi, (*Ensaio sobre a mobilização política na Grécia antiga*), por ser uma lei democrática, o ostracismo visava, inicialmente, “manter à distância os potenciais tiranos” (p.90), mas além desta tendência antitirânica, o ostracismo torna-se um “mecanismo destinado a evitar que alguém esteja em condições de atentar contra a soberania do *demos*” (p.94). De qualquer forma, “o ostracismo era um exílio ou *atimia* atenuada” (p.95). Para Trabulsi, a lei do ostracismo tem, sim, um caráter preventivo antes que punitivo, muito embora esta “prevenção” seja, na realidade, uma “punição”, aquele ostracizado era, literalmente, expulso da *pólis*, perdia completamente o direito de participar efetivamente dos seus destinos. (...) Para afastar um cidadão influente que não fosse culpado de um crime, o ostracismo era a única alternativa ao assassinato. O ostracismo foi, portanto, um mecanismo que, pela grande mobilização política que implica, ajudou o poder do *demos*, ainda que por vezes a manipulação tenha ido longe. O ostracismo consolida o poder do *demos*, não tanto pelos seus efeitos, mas principalmente pelo fato de ser possível, uma virtualidade anualmente ao alcance do *demos*. Neste sentido, conclui Trabulsi: “[o ostracismo] ajuda a explicar a surpreendente estabilidade do regime democrático em Atenas, no século V, com certeza, mas talvez ainda no século IV, já que no tempo de Aristóteles, ele não tinha sido abolido” (p.114).

¹¹³ P. Jones (*O mundo de Atenas*), tratando sobre a democracia e o imperialismo atenienses, enfoca a questão da *atimia* (a perda dos direitos civis plenos) como parte do sistema legal ateniense. *Atimia* significa, literalmente, privação da *timé*, diz-se de alguém que perdeu a honra; *átimos* é “desonrado”, sem honra, privado das honras da cidade. Conforme P. Jones, no século VI e início do século V, ser um *átimos* equivalia a estar fora da lei: o homem *átimos* podia ser morto ou roubado sem possibilidade de reparação legal. Muito embora a *atimia* não acarretasse, necessariamente, a perda da propriedade, nem obrigasse ao exílio, ainda assim, era a sentença mais severa pronunciada pelos tribunais depois da de morte e de exílio. Em suas formas mais extremas, equivalia à morte política, pois o cidadão, totalmente privado de seus direitos civis, não podia falar na *ekklesia* nem nos tribunais, ter um cargo público, servir como *bouleutes* ou *dikastes*, ou entrar nos templos e na *Agora*. (p. 230-1).

da cidade conta com uma população marginal que não pertence ao corpo cívico; o corpo cívico compreende as mulheres e os jovens, que estão fora do corpo político¹¹⁴.

Mas, continuando este “exame a negativo”, além destas condições, Aristóteles analisa o critério do nascimento – cidadania por descendência – tanto daquele cujo pai e cuja mãe são ambos cidadãos, quanto daqueles descendentes de duas, três ou mais gerações. Tal critério é inadequado porque, se assim fosse, forçosamente os primeiros habitantes ou fundadores da *pólis* não poderiam, de modo algum, ser considerados cidadãos. Além do mais, seria absurdo regredir *ad infinitum* às gerações de antecedentes em busca do “primeiro cidadão” ou “pai da cidadania”, tal regressão inibiria a possibilidade da existência de qualquer cidade, posto que esta não nasce de geração espontânea, nem existe desde sempre (1275 b 21-34)¹¹⁵.

¹¹⁴ Cf. VATIN, C. *Citoyens et non-citoyens dans le monde grec*, p. 15 e 27.

¹¹⁵ Sobre o advento da cidade, Antonio C. Amaral comenta que, excetuando o caso de Atenas, a transição do séc.V para o séc.IV a.C. caracterizava-se por um desenvolvimento urbano incipiente, donde, em rigor, ainda não se poderia falar de *pólis*. Para ele, uma coisa é certa: as condições sociais de vida na Grécia eram bastante heterogêneas. Salvo o caso especial de Atenas, a vida cívica concentrava-se em circunscrições regionais com uma organização política elementar. Aquilo que Aristóteles designa, por exemplo, de *ethnos* resiste com dificuldade a uma caracterização politológica unívoca. Segundo Aristóteles, a ideia de *ethnos*, que poderíamos traduzir por povoamento, ou perifrasticamente por “congregação de indivíduos de condição comum”, liga-se à ideia de *genos*, que poderíamos traduzir anacronicamente por raça, ou perifrasticamente por “reunião de indivíduos vinculados por nascimento comum”. Assim, enquanto *genos* corresponderia, na sua dimensão telúrica, sanguínea e somática, ao nicho geográfico e à herança genética de um povo, *ethnos* por seu turno equivaleria na sua dimensão simbólica, cultural, linguística e animada, a uma espécie de lar espiritual. Um *genos* transforma-se em *oikos* quando aos laços sanguíneos (que vinculam indivíduos por laços conjugais e paternos) se juntam os vínculos servis. Um conjunto de *genos*, por seu turno, forma uma *phratría*; um conjunto de *phratría* constitui uma *phyle*, isto é, uma tribo; um conjunto de tribos forma uma *kome*, uma aldeia. Quando várias aldeias se associam num quadro estável e coerente de crenças e costumes em vista de interesses comuns de sobrevivência, temos lançadas as bases da *pólis*, ou cidade-estado. (Cf. AMARAL, *Cidadania e revolução na Política de Aristóteles*, p. 12).

Na sequência, Aristóteles aponta a questão relativa à legitimidade dos que adquiriram cidadania após uma mudança de *politeía*¹¹⁶. Curiosamente, ele não analisa esta forma de aquisição da cidadania, limita-se apenas em apontar que a dificuldade, neste caso, é saber se esta será ou não justa¹¹⁷. Se cidadão é quem goza dos “direitos de cidade”, com a nova *politeía* serão cidadãos todos aqueles que gozarem, ou passarem a gozar, de tais direitos, independente de a nova *politeía* ser ou não justa. A injustiça do poder, ou em outras palavras, o seu exercício para fins diversos do bem comum, não descaracteriza, portanto, a cidadania. Assim, diante da questão relativa à legitimidade da cidadania após uma revolução, a posição de Aristóteles é inequívoca:

(...) admitindo que ‘injusto’ e ‘falso’ se equivalem, poder-se-á considerar cidadão aquele que se tornou cidadão de modo injusto? O ponto, porém, é que vemos alguns governar de modo injusto, e mesmo assim reconhecemos que são magistrados (apesar de não governarem com justiça): ora, posto que o cidadão [cidadania] se define pelo exercício de uma magistratura (com efeito, dissemos que cidadão era todo o que participa numa magistratura indefinida), então parece evidente que devemos considerar cidadãos, mesmo aqueles que, de modo ilegítimo, adquiriram tal estatuto¹¹⁸.

Desta forma, podemos afirmar que, ao término deste exame em negativo, é cidadão, portanto, um sujeito em plena atividade: um homem adulto de condição livre, que não é nem estrangeiro nem meteco. Contudo, isto não é suficiente para

¹¹⁶ Aristóteles se refere ao que sucedeu em Atenas quando Clístenes, depois da expulsão dos tiranos, integrou nas várias tribos estrangeiros e escravos domiciliados. Poderíamos acrescentar, ainda, os casos de compra (mercado) do direito de cidade, uma prática recorrente nas *poleis* gregas, conforme descreve Cajouille-Zaslavsky, “Citoyens à six mines”, in: *Aristote politique*, Paris: PUF, 1993, p.35-47.

¹¹⁷ A dificuldade nesta questão, afirma Aristóteles, não é sobre quem é ou não cidadão, mas sobretudo se o é de modo legítimo ou ilegítimo (1276 b 38).

¹¹⁸ Cf. *Pol.*, III, 2, 1276 a 1-7. Na edição portuguesa, Amaral & Gomes traduzem “... posto que a cidadania se define”, mas o termo grego empregado na passagem é πολίτης, cidadão.

se definir essencialmente o cidadão. Ou seja, não basta dizer apenas “quem não pode ser cidadão”, é preciso ir além da descrição crítica das condições (ou critérios) que comumente eram utilizadas para atribuição da cidadania no mundo grego. Aristóteles tem uma concepção clara do que é o cidadão, por isto nos faz lembrar que as condições exigidas para gozar da qualidade de cidadão não são as mesmas em todas as épocas, em todas as cidades e sob todos os regimes.

A esse respeito, nos diz C. Vatin, Aristóteles estava muito mais informado que nós, dado que havia consignado o resultado de suas pesquisas nos Tratados, infelizmente perdidos, dos quais restaram para nós apenas a *Constituição dos Atenienses*. A diversidade das constituições, no tempo e no espaço, ensinou a Aristóteleu que a fronteira entre cidadão e não-cidadão nem sempre era fácil de traçar, e que era necessário dar uma definição teórica do cidadão para poder classificar as constituições conhecidas.¹¹⁹

2.3 – O que é / quem pode ser cidadão

Com este objetivo, Aristóteles passa a examinar agora o "cidadão em absoluto" (ἀπλῶς πολίτην), isto é, aquele que não pode ser desqualificado por nenhuma das deficiências referidas acima. Essa definição tornar-se-á necessária, sobretudo porque servirá de parâmetro para se determinar, de acordo a prática

¹¹⁹ Cf. VATIN, C. *op.cit.*, p. 56-57. Para C. Vatin, o que constituía na sociedade grega a clivagem essencial era aquela que separava o cidadão de todos os outros habitantes da cidade e do seu território. Certamente, existiam outras clivagens, entre livres e não-livres, entre homens e mulheres, entre adultos e jovens, e, no seio da própria comunidade, entre ricos e pobres. Aos olhos dos Gregos, porém, essas clivagens eram secundárias, pois o homem definia-se essencialmente, segundo a célebre fórmula aristotélica, por ser um *zôon politikon*, isto é, um vivente político.

das cidades, quem tem o direito a ser efetivamente cidadão. Para Aristóteles, "o cidadão no sentido estrito, nenhum outro critério o define melhor que a participação nos poderes de justiça e de governo"¹²⁰. O critério adotado, nesta primeira definição, diz respeito ao direito de participar (μετέχειν) na administração da justiça (κρίσεως) e no governo (ἀρχῆς) da *pólis* (1275 a 24), critério esse que separa radicalmente o cidadão completo (ἀπλῶς) de todos os outros.¹²¹

Todavia, Aristóteles observa que entre as magistraturas, umas são limitadas em duração (não podem ser exercidas duas vezes seguidas pela mesma pessoa) e outras, ao contrário, são ilimitadas (podem ser exercidas permanentemente pela mesma pessoa), como aquela de membro dos tribunais (δικαστῆς) ou de membro da Assembléia (ἐκκλησιαστής)¹²². Ora, se a cidadania é uma atividade, exercício permanente (embora passível de destituição, a *atimia* era

¹²⁰ Cf. *Pol.*, III, 1, 1275 a 22-23: Πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς. Aubonnet traduz "... participação no exercício dos poderes de juiz (juge) e de magistrado (magistrat)", e, em nota, diz que κρίσις parece ter o sentido de ἡ τῶν δικαίων κρίσις (*Leis*, VI, 766 D) a decisão sobre o que é direito. Mas o sentido de κρίσις não deve ser estritamente limitado ao domínio judiciário, pois não apenas inclui o exame da conduta dos magistrados em cargo, mas parece empregado também num sentido mais amplo ("juges des questions de droits et d'intérêts"). Para ele, de fato, no livro IV, 1299 a 26, o termo é empregado para as magistraturas e, no livro II, 1273 a 11, a respeito da assembléia do *demos*. Segundo Platão (*Leis*, VI, 768 B), um grego não se sentia cidadão se fosse excluído da participação nas funções judiciárias. Κρίσις é um termo menos largo que ἀρχή, que o inclui, conforme passagem 1275 b 18 sq. (Cf. AUBONNET, *Notes complémentaires*, p. 212). [O verbo *krinein* é o ato de julgar, decidir, deliberar, tomar decisões; ora, é justamente o que fazem os cidadãos na assembléia, no conselho e nos tribunais].

¹²¹ Conforme P. Jones, o *demos* ateniense, no século IV, exercia o seu *krátos* não só na *ekklesia*, mas também e, cada vez mais, nos tribunais do júri, *dikasteria*. Aristóteles, em sua *Política*, define o cidadão de uma democracia como o homem que participava da *krisis* e das *archai*. Por *krisis*, Aristóteles entende o poder de pronunciar sentenças em um tribunal. Nas palavras de Aristóteles, "quando o povo ateniense se tornou senhor dos tribunais, tornou-se senhor da constituição" (Cf. *O mundo de Atenas*, p. 221).

¹²² Em seu estudo "Pouvoirs politiques du tribunal du peuple à Athènes au IV^e siècle", Hansen afirma, com base em Aristóteles (*CA* e *Pol*), que as duas mais importantes instituições democráticas atenienses eram a assembléia do povo (*ekklêsia*) e o tribunal popular (*dikastêria*). Para os atenienses, *dikastêria* era um órgão popular de governo, unificado e independente, e não simplesmente comissões judiciárias da *ekklêsia* (p. 257), mas, apesar de sua supremacia (eram chamados *kyria tês politeias*), não eram mais importantes que a *ekklêsia*, pois era aí que o *demos* reunido decidia com soberania sobre as mais importantes questões da Atenas democrática. Hansen conclui, citando Aristóteles (*CA*, XLI, 2) à propósito da democracia ateniense: "Tudo é regulado pelos decretos votados na *ekklêsia* e pelas decisões dos *dikastêria*" (p. 283). (Cf. MURRAY; PRICE (Orgs.), *La cité grecque*. D'Homère à Alexandre. Paris: Éditions La découverte, 1992).

praticada entre os gregos), é preciso rever a definição anterior, especificamente quanto às magistraturas. A questão reside em saber "em quê" é a participação, em que circunstâncias e com que objetivos? Assim, em *Pol.*, 1276 a 3-6, Aristóteles considera: "cidadão é o que participa numa magistratura ilimitada", referindo-se, embora sem os nomear, evidentemente àqueles que participam da assembléia e dos tribunais, que configuram, como dissemos anteriormente, a base da soberania do *demos*. Ser cidadão, no sentido de exercer a cidadania, implica participação numa das magistraturas instituídas na *pólis*. Cidadãos são todos aqueles que participam do poder soberano que é exercido plenamente em vista do bem-viver da *pólis*.

Com base nesta afirmativa, cidadão é todo aquele que participa ativamente da vida comum da *pólis*. Para C. Mossé, esta vida comum se estabelece em três importantes dimensões, que variam de uma *pólis* para outra: (1) *política* – deliberar em vista do bem de toda a comunidade; (2) *militar* – servir prontamente na defesa e manutenção da comunidade, e (3) *religiosa* – zelar pela honra e proteção divina da comunidade. A dimensão econômica (cultivo e produção agrícola; artesanato e trabalho manual; comércio e trocas, entre outros) não constitui o "métier" do cidadão pleno, ao contrário, consiste em atividades próprias, sobretudo, aos "não-cidadãos"¹²³.

Embora admita ser essa a definição que melhor se adapta a quem se atribui o nome de cidadão – aquele que participa do poder judiciário e do poder político, tanto deliberativo quanto executivo – Aristóteles não ignora que, em virtude desta

¹²³ Cf. MOSSÉ, C. *Le citoyen dans la Grèce antique*. Paris: Éditions Nathan, 1993, p. 49-51. Neste livro, Claude Mossé, discute sobre (1) as origens da cidade e a elaboração da cidadania; (2) como se torna cidadão; (3) o *métier* do cidadão; (4) cidadãos ativos e cidadãos passivos e (5) a reflexão teórica sobre a cidadania.

definição, o cidadão corra o risco de aparecer em muitas cidades como algo raro, quase não encontrado: “o cidadão do qual temos falado existe, sobretudo, numa democracia; nos outros regimes, se pode encontrá-lo, mas não necessariamente” (*Pol.*, 1275 b 6-7). Não se trata de uma escolha ou preferência pela democracia, é antes de tudo uma constatação: na democracia, a principal função do cidadão é participar ativamente das magistraturas, trata-se de uma definição política: cidadão é tanto aquele que exerce a função de membro da assembléia ou dos tribunais, quanto aquele que tem a possibilidade de ser efetivamente governante.

Desta feita, Aristóteles passa a examinar a questão (cidadania) na perspectiva das diversas *politeiai*, nomeadamente nos casos de uma democracia e uma oligarquia, pelo fato de a noção de cidadão nelas variar significativamente.

Neste ponto, convém ressaltar a utilização do pressuposto metafísico segundo o qual “as coisas cujos substratos apresentam diferenças específicas, podendo um surgir em primeiro lugar, outro em segundo, e assim por diante, ou nada possuem em comum, enquanto tais, ou pouco têm em comum” (1275 a 35-38) para sustentar, aqui na *Política*, a tese de que “as constituições diferem especificamente entre si, sendo umas inferiores e outras superiores (...) as constituições defeituosas são necessariamente inferiores às isentas de defeitos”¹²⁴.

Para demonstrar que a noção de cidadão não admite uma definição comum e que a natureza própria do cidadão varia de acordo com as *politeiai* diversamente hierarquizadas, Aristóteles recorre à doutrina do πρότερον - ὕστερον, segundo a

¹²⁴ Cf. *Pol.*, 1275 a 39 – 1275 b 5.

qual as essências hierarquicamente subordinadas (sendo umas anteriores e outras posteriores) não podem ter gênero comum. Para Aristóteles, essa mesma subordinação caracteriza as *politeiai*, uma vez que existem constituições boas necessariamente anteriores às que são más, porquanto são desvios em relação às primeiras. Há, pois, entre os diversos tipos de cidadãos tantas diferenças que torna difícil uma definição comum, razão pela qual se diz, com acerto, serem diferentes os cidadãos numa democracia e numa oligarquia.

Assim, de novo as diferenças entre as *politeiai* baralham a questão, posto que todas elas se reservam o direito de introduzir restrições, que chegam a afetar a própria cidadania. Implícito, o argumento pode ser assim exposto: se o cidadão (aquele que participa ativamente do corpo político da *pólis*) é definido de acordo com a *politeía* que é, de certa forma, a identidade da *pólis*; se há diversas *politeiai* e todas diferem especificamente umas das outras, não tendo nada ou quase nada de comum entre elas; segue-se, pois, que o cidadão é necessariamente diferente segundo cada *politeía*.

Aí reside o motivo pelo qual Aristóteles submete, mais uma vez, a noção de cidadão ao exame crítico. Tal curso de investigação é ditado pela finalidade que ele pretende atingir: a de chegar a uma concepção de cidade e de cidadão que cubra a diversidade política grega e possa, ao mesmo tempo, servir para definir uma norma. Desta maneira, após constatar que algumas outras *politeiai* (a exemplo de Esparta e Cartago) não reúnem as condições elementares para o exercício da cidadania, enquanto participação no poder soberano da *pólis*, Aristóteles admite que esta noção de cidadão pode ser mais apurada (1275 b 13).

Ora, a justeza e a legitimidade da definição de cidadão baseada na capacidade de participar na administração da justiça e no governo é puramente restritiva, posto que é válida para constituições (*politeiai*) de espírito democrático, nas quais existem sessões regulares de assembléias para deliberar e tribunais para administrar a justiça, mas não para outras constituições, como a oligarquia ou a aristocracia, onde não se realizam regularmente assembléias deliberativas, mas apenas se convocam reuniões pontuais, e onde nem sequer é a massa popular que detém as competências deliberativa e judicial, mas juízes especializados.

Conforme Aristóteles, numa *politeia* democrática (Atenas é sua referência), são várias as instituições políticas, para as quais se exige (e até se paga) a participação dos cidadãos: (a) *Ekklésia* (*assembléia dos demos*): de fato, na Atenas democrática dos séculos V e IV, todos os cidadãos podiam participar das sessões da assembléia do povo, que se reunia quarenta vezes por ano, debatendo e deliberando de forma soberana os mais diversos assuntos da *pólis*, propostos ou não pelo Conselho (*boulé*); (b) *Héliée* (*tribunal*): os *heliastes* eram recrutados cada ano por sorteio entre os cidadãos com mais de trinta anos, entre os quais eram constituídos os tribunais que julgavam soberanamente tanto as causas privadas quanto as públicas; (c) *Boulè* (*Conselho dos Quinhentos*): os *bouleutes* presidiam as sessões da assembléia, determinavam a ordem do dia e, sob a presidência do *epístato* designado ao dia, asseguravam o governo da cidade; (d) *Archai* (*magistraturas*): as magistraturas não eram acessíveis a todos os cidadãos, seja porque as condições de censo eram exigidas, seja porque, de fato, era preciso poder se consagrar inteiramente durante um ano aos assuntos da

cidade. As magistraturas mais importantes, em particular aquelas de estrategos e de tesoureiros, não eram remuneradas e, deste modo, eram reservadas aos cidadãos de condição abastada, ou seja, à minoria de ricos que viviam principalmente das rendas de suas terras e dos ateliers¹²⁵.

Com efeito, numa *politeía* oligárquica, cujo poder era reservado aos *oligoi*, grandes proprietários ou os ricos, ou talvez ainda os “bem nascidos”, se as assembleias existiam raramente se reuniam e, além disto, não dispunham de poder soberano, este era reservado a um conselho restrito. Era o caso de Esparta, em que a assembleia (*apella*) podia ser dissolvida pelo conselho dos Antigos (*gérusia*) do qual a assembleia se limitava a ratificar as decisões. Em síntese, o “métier” de cidadão nas cidades oligárquicas concernia apenas a uma minoria dentre aqueles que possuíam a capacidade cívica. A tomada de decisões não era função propriamente das assembleias, mas sim de uma minoria bastante restrita, ou seja, entre aqueles que faziam parte da comunidade cívica¹²⁶.

Em face, pois, dessa clara distinção, Aristóteles terá de retificar, reorientar e ampliar a definição de cidadão à luz do princípio segundo o qual a cidade é uma comunidade de cidadãos para realizar uma vida auto-suficiente: “Chamamos cidadão àquele que tem o direito de participar nos cargos deliberativos e judiciais da cidade. Consideramos cidade, em resumo, o conjunto de cidadãos suficiente

¹²⁵ A descrição das instituições democráticas atenienses é feita por muitos autores, Glotz, Trabulsi, Mossé, Ferreira, Ehrenberg (para citar alguns), mas todos eles se referem, é claro, à *Constituição de Atenas* e, às vezes, também à *Política*.

¹²⁶ Para uma visão mais ampla, consultar G. Glotz, *La cité grecque*, primeira parte, que é dedicada ao estudo da cidade aristocrática, composta de quatro capítulos: (i) a cidade homérica; (ii) as origens e formas da oligarquia; (iii) as instituições oligárquicas: a Assembleia, o Conselho e os Magistrados; (iv) o nascimento da democracia e a tirania.

para viver em autarquia”¹²⁷. Sendo assim, podemos compreender que, segundo Aristóteles, a cidadania resulta da participação ou da possibilidade de participação da vida política da *pólis*, que é a “coletividade de cidadãos em número suficiente para viver plenamente autárquica”.

Desta forma, o conceito de cidadania é especificado a partir dos direitos dos cidadãos. Estes direitos consistem basicamente na participação, ou na possibilidade de participação, nos poderes, deliberativo e judiciário, que representam a autoridade suprema. Só é cidadão quem tem a efetiva possibilidade de ascender ao conselho (*boulé*) ou às magistraturas (*archai*), cuja condição necessária é ser membro da assembléia (*ekklésia*)¹²⁸.

¹²⁷ Cf. *Pol.*, 1275 b 19-21: ὃ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως, πόλιν δὲ τὸ τῶν ποιούτων πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρχειαν ζῆναι, ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν. Na tradução de Pellegrin, “cidadão é aquele que tem a faculdade de participar do poder deliberativo e judiciário desta cidade”. O termo ἀρχῆς tem o sentido de “poder” ou “magistratura”, referente às magistraturas deliberativas (praticadas na assembléia e no conselho), mas também às magistraturas judiciais (exercidas nos tribunais).

¹²⁸ De acordo com C. Mossé (*Le citoyen dans la Grèce antique*), esta definição, de caráter geral, corresponde, de fato, ao que constituíam efetivamente as funções públicas do cidadão ateniense dos séculos V e IV a.C.: participar das reuniões da *Assembléia do démos* (*Ekklesia*) e nas sessões do *Tribunal de Heliéia*. Em seu livro *As instituições gregas* (1985), Claude Mossé traça um quadro das “instituições políticas de Atenas nos sécs. V e IV”. E começa, justamente, pela assembléia e o conselho, por meio das quais se exprimia a soberania popular na Atenas democrática. A *Ekklésia*, mais do que uma simples instituição, era o povo reunido e teoricamente, pelo menos, todos os cidadãos atenienses tinham, não apenas o direito, mas o dever de assistir as sessões (p. 49 - 56). A *Boulé*, mais precisamente, era o conselho composto por Quinhentos membros representantes do *démos*, sorteados entre os cidadãos das dez tribos (50 de cada tribo). A função de *bouleuta* (para a qual todo cidadão poderia candidatar-se) era uma *arché*, ou seja, uma magistratura, retribuída desde meados do século IV, quer dizer, depois da instituição da *mistoforia* por Péricles (p. 57 - 65). Além da assembléia e do conselho, Mossé descreve as *Archai* (Magistraturas), que eram compostas por delegados do povo soberano; os magistrados participavam dessa soberania, partilhando com o povo a iniciativa das leis, que tinham a missão de executar, de poderem levar a tribunal aqueles que as transgredissem. Teoricamente, as magistraturas estavam abertas a todos os cidadãos (p. 65 - 72). Por fim, os *dikasteria* (Tribunais), que não eram apenas simples casas de justiça, mas verdadeiros órgãos da vida política; sobretudo no século IV, a atividade destes tribunais constituía um dos elementos essenciais da vida de Atenas. Para os Gregos, não havia necessidade da separação dos poderes: a *boulé* era um corpo deliberativo, e os *bouleutas* eram magistrados detentores de uma parte do poder executivo. Assim, assembléia, conselho e magistrados possuíam poderes judiciários, ao mesmo tempo que políticos. De acordo com Mossé, o mais antigo tribunal de Atenas era o *Areópago*. Composto dos antigos *archontes*, até 462 ele tinha concentrado em si toda a realidade do poder judiciário. Com Efialtes (462), grande parte de suas atribuições foram entregues ao *démos* (p. 73-4). Com efeito, o tribunal popular por excelência era a *Heliéia*, que absorvia prerrogativas políticas e judiciárias (p. 74 - 77).

Neste passo, convém acompanhar a reflexão feita por Dabdab Trabulsi acerca do cotidiano político do cidadão ateniense, tendo como categoria de análise as diversas modalidades de participação política na Atenas clássica. O primeiro ponto é a população. No final da época clássica, Atenas dispunha de dez mil homens no exército, o que coincide aproximadamente com os doze mil combatentes de Maratona, no início da época clássica. Este número projeta um total de dezoito mil homens adultos de mais de dezoito anos. Além do exército, Atenas podia dispor de quatro mil cidadãos na marinha, o que projeta mais nove mil. Enquanto isso, em Atenas, a Assembléia continuava reunindo-se. Estes três subtotais indicam um corpo cívico total de aproximadamente trinta mil homens, sinalizando uma “população cívica” total (homens, mulheres e crianças) de aproximadamente cem mil pessoas. Incluindo a população não cidadã, de estimativa mais difícil, chegaremos à conclusão que trinta mil cidadãos (homens adultos) deviam representar aproximadamente 10% do total e 20% da população adulta. Esses trinta mil habitantes não tinham as mesmas possibilidades de participação.

Com efeito, é preciso considerar a estrutura etária deste grupo, que parece estar próxima de um terço com menos de trinta anos e dois terços com mais de trinta anos. Ou seja, um terço dos cidadãos tinha direitos políticos reduzidos por não poderem ocupar uma série de funções: membro do Areópago e dos outros tribunais, magistraturas e membro do Conselho, por exemplo. A participação política dos vinte aos trinta anos resumia-se, no essencial, à Assembléia.

Como era, nessas circunstâncias, a participação na Assembléia?, Acerca do número de participantes, temos o dado muito discutido de que, durante a guerra do Peloponeso, havia raramente mais de cinco mil presentes. Mas este dado é um argumento polêmico dos oligarcas desejosos de legitimar a Assembléia que derrubou a democracia quando o *demos* estava ausente de Atenas. Sabemos que em algumas votações eram exigidos seis mil votos e que estas votações aconteceram várias vezes – por exemplo, para decidir o ostracismo, no século V, e a concessão de cidadania, no século IV. Portanto, podemos considerar que seis mil é um número normal e suficiente, freqüente e não excepcional (o que é a razão de ser de qualquer *quórum*: se for muito elevado, perde o sentido). Este dado é confirmado pelo local de reunião, a *Pnix*, cuja capacidade oscilou, de acordo com as reformas do recinto, entre oito mil e quinhentos e seis mil lugares. Adotando estes números, chega-se à conclusão de que seis mil, entre trinta mil cidadãos, encontravam-se para deliberar. Certamente não eram sempre os mesmos, mas devia haver uma certa estabilidade num núcleo de participantes habituais.

Com que freqüência eles se reuniam? Para responder tal indagação, Trábulsi se reporta à *Constituição de Atenas*, na qual Aristóteles afirma haver dois tipos de Assembléia: *ekklèsia kyria* (principal), uma vez por pritania (dez por ano), o que deve corresponder à freqüência antiga das reuniões; e *ekklèsia* simples, três vezes por pritania (trinta por ano). Tem-se, nestes termos, quarenta assembléias por ano, mais algumas (raras) extraordinárias e algumas duplas (dois dias, também raras). Como as reuniões duravam um dia, podemos contar quarenta dias por ano de reuniões da Assembléia.

Trabulsi examina outro elemento fundamental da participação dos cidadãos na Atenas clássica: os tribunais (*dikasteria*), entendidos como órgãos políticos e aos quais o *demos* manifestava enorme apego. As condições da participação são: ter mais de trinta anos e ter sido sorteado, no início do ano, para uma lista de seis mil nomes, entre os quais outros sorteios ulteriores indicavam a composição do júri em cada caso. A regra dos trinta anos limitava o universo do sorteio a vinte mil do total de trinta mil, entre os quais, portanto, seis mil faziam parte do reservatório de jurados. Só participava do sorteio para a lista dos seis mil *quem queria*, e quem era sorteado recebia uma placa de bronze com o nome gravado. A regravação de muitas dessas placas descobertas pela arqueologia mostra que a composição dos seis mil variou bastante de ano para ano e que muitos desejavam ser juízes. Por outro lado, os métodos de sorteio para a composição dos júris, cujo número variava de acordo com a importância do assunto, visava a assegurar uma boa rotatividade na composição. As sessões duravam um dia. Quantas vezes por ano? Os tribunais não funcionavam em dias de Assembléia, em dias nefastos e nos dias das festas anuais, as mais importantes. Do ano ático de 195 dias úteis (quarenta dedicados à Assembléia, oitenta às festas mensais e sessenta às festas anuais), os tribunais se reuniam aproximadamente 150 vezes por ano no mínimo, 240 vezes no máximo, talvez numa média próxima de duzentos dias. Havia mais de um tribunal por dia, e com número variável de jurados, de acordo com a importância do caso. Possivelmente em pouco mais da metade do ano, cerca de duas mil pessoas passavam o dia julgando. Portanto, os tribunais “ocupavam” o cidadão tanto quanto (ou um pouco mais) que a Assembléia.

Com efeito, além da Assembléia e dos Tribunais, havia os Magistrados (*archai*). Ainda aqui, só os maiores de trinta anos podiam ser escolhidos, por eleição ou sorteio, para funções quase sempre anuais e exercidas em grupo, de forma colegiada. O povo de Atenas devia indicar aproximadamente 1.100 pessoas por ano (seiscentos magistrados e quinhentos conselheiros bouleutas de quem falaremos a seguir). Mesmo em caso de sorteio, a escolha se fazia apenas entre voluntários que, quase sempre, não tinham exercido o cargo em questão. Temos, portanto, a indicação anual de 1.100 atenienses tirados do total de vinte mil de mais de trinta anos. A rotatividade era buscada, pois não era possível ser magistrado dois anos seguidos, nem para outra magistratura, pois a prestação de contas do exercício anterior (cuja aprovação era condição necessária) só era feita após a escolha dos magistrados do ano que estava para começar. Do total de magistrados, apenas uns cem eram eleitos, os outros eram sorteados. Alguns exerciam a função o ano inteiro, todos os dias úteis, outros uma parte do ano, outros apenas alguns dias. Sabemos que os cargos muitas vezes ficaram incompletos e que, portanto, nem sempre havia voluntários em número suficiente.

Por fim, Trábulsi examina o Conselho (*boulè*), cujas funções principais eram representar a permanência política simbólica da cidade e preparar as reuniões da Assembléia, era composto, anualmente, de quinhentos membros sorteados entre voluntários, segundo uma repartição geográfica (*demos*, tribo). Sabemos que era difícil preencher as vagas e alguns *demos* menos populosos não conseguiam fazê-lo. Um cidadão (maior de trinta anos) podia ser conselheiro duas vezes, desde que não consecutivas, mas estimamos que poucos tenham feito isto. É possível

estimar que, a cada ano, mais de quatrocentos bouleutas eram novatos. A média de idade estimada é elevada, de cerca de quarenta anos. Mas, como a lei limitava o exercício repetido da função, é fácil calcular que mais de dois terços dos homens de quarenta anos tenham sido bouleutas pelo menos uma vez. Devido à rotatividade, era difícil o recrutamento, e deve ter existido uma certa pressão para a obtenção de candidatos. O Conselho se reunia aproximadamente 275 vezes por ano, no *bouleuterion*, na ágora. As reuniões duravam poucas horas. Havia por vezes muitos ausentes, muitos moravam longe do centro urbano. A presença média devia ser em torno de trezentos membros. Quando a tribo do bouleuta exercia a pritania (permanência de um mês em dez), a presença era certamente mais intensa. A função de bouleuta isentava das obrigações militares naquele ano. Como, em cada pritania, um dos cinqüenta bouleutas exercia a chefia da cidade um dia (dos 36 da pritania), é fácil calcular que um em cada quatro atenienses (no mínimo) pode dizer: fui presidente da república (*épistatès tôn prytanéôn*) por um dia; e quase nenhum ateniense o foi por mais de um dia¹²⁹.

Ao fim, portanto, desta análise, podemos afirmar que, de fato, é cidadão quem é reconhecido pela *politeía*, isto é, pela organização política vigente em sua *pólis*. A cidadania é tanto uma questão de fato quanto uma questão de direito.

¹²⁹ Trabulsi finaliza seu estudo apontando algumas conclusões, entre as quais, destacamos (i) que a atividade cívica ocupava um bom número de cidadãos durante uma boa parte do ano, mas não o suficiente para torná-la um ofício. A grande maioria dos cidadãos continuava exercendo suas atividades habituais, no campo ou na cidade; (ii) que a valorização da participação política como coisa nobre e um direito importante é real e antiga. A incitação e, eventualmente, a pressão para participar aconteceram, entretanto, não havia obrigatoriedade ou punição em nenhum momento, e os atenienses foram inteligentes o suficiente para perceberem os limites da culpabilização (principalmente numa cultura não-cristã) e procuraram incentivar o cidadão a participar, com o amplo e progressivo sistema de retribuição (ou, antes, de indenização), a mistoforia; (iii) que não participar politicamente não significava perder direitos civis, de proteção diante da lei, por exemplo. Havia, portanto, na cidadania e na liberdade antigas, a possibilidade da indiferença política. (Cf. TRABULSI, D. J. A. “Cidadania, liberdade e participação na Grécia: uma crítica da leitura liberal”, disponível em <http://www.historia.uff.br>).

Ora, se é a *politeía* que, em última instância, define o cidadão, se tal definição repousa na função que cabe a este desempenhar, se as diversas formas de organização política supõem o exercício de funções diferentes, logo a noção de cidadão – sua definição propriamente – há de ser necessariamente variável. Quem é cidadão em uma determinada *politeía* pode deixar de sê-lo em outra, mantendo-se como constante apenas a noção estrita de cidadania, mas não necessariamente os cidadãos concretos, estes variam segundo as diversas *politeiai*. Entretanto, convém notar que em todas as *politeiai*, existem cidadãos a exercer funções públicas de comandantes (*ἄρχων*) e de comandados (*ἄρχόμενος*), para todos eles, o que se exige é que cumpram bem suas funções, principalmente tendo em vista o bem da comunidade política, *pólis*.

2.4 – A condição dos “excluídos” da cidadania

É neste quadro que podemos agora estudar a condição dos trabalhadores manuais em relação à cidadania. “É verdadeiramente cidadão aquele que pode partilhar do poder, ou devem os trabalhadores manuais ser incluídos entre os cidadãos?”¹³⁰, indaga Aristóteles. Os gregos separavam o mundo da necessidade, isto é, a esfera da produção dos bens necessários à subsistência humana, do mundo da liberdade, que é o mundo da vida política do desenvolvimento das potencialidades do *λόγος*. A finalidade da cidade, comunidade do bem viver, é a

¹³⁰ Cf. *Pol.*, III, 5, 1277 b 33 – 35... ἢ καὶ τοὺς βαναύσους πολίτας θετέον; O termo *banausos* designa o trabalhador de estatuto cívico livre, mas de condição social inferior, impedido que era de aceder ao exercício de cargos públicos em virtude de se dedicar a trabalhos mecânicos de exploração, transformação ou construção.

virtude, uma vida perfeita, autárquica e feliz (1280 b-81 a). A atividade política, a prática da virtude, os cuidados da amizade, a cultura do espírito exigem o lazer (*scholè*), isto é, uma atividade que tem sua finalidade nela mesma, em sua própria excelência. A vida de lazer comporta nela mesma o prazer, a felicidade, a felicidade de viver uma vida digna de um homem livre, nobre, liberal e temperante, bom cidadão e homem de bem. O lazer, a não-sujeição ao mundo das necessidades, costuma aparecer na filosofia política grega como uma das condições para o exercício da cidadania.

Para Aristóteles, todos aqueles que estão inteiramente sujeitos às tarefas necessárias à existência da cidade, são totalmente privados do lazer indispensável ao desenvolvimento da virtude e o exercício da atividade política. É o caso, por exemplo, dos trabalhadores manuais que, embora sejam livres, trabalham para outrem, além de não disporem de suficiente lazer e saber para comandar, pois não estão liberados das tarefas indispensáveis. Por isso, “não se deve admitir como cidadãos todos aqueles que são indispensáveis à cidade”¹³¹, logo, “a *pólis* mais perfeita não fará do trabalhador manual um cidadão.”¹³²

Todavia, nas cidades existentes (diferente da cidade perfeita/pensada por Aristóteles), é preciso ter em conta situações reais, daí a preocupação em relação aos agricultores e *banausoi*, estes podem ser cidadãos em certas *politeiai* ou, ainda, cidadãos imperfeitos, em outras. Conforme Bourriot, Aristóteles analisa essa questão, de duas maneiras. Em primeiro lugar, afirmando que a situação dos

¹³¹ Cf. *Pol.*, III, 5, 1278 a 3- 4. Implicitamente, Aristóteles aponta para a distinção entre os membros de uma cidade, que são as partes integrantes e que participam ativamente da vida política da cidade, gozam assim plenamente do estatuto de cidadão e aqueles que são apenas condições necessárias cujo objetivo principal é procurar garantir as bases materiais que asseguram o pleno exercício desta atividade.

¹³² Cf. *Pol.*, III, 5, 1278 a 8 ... ή δὲ βέλτιστι πόλις οὐ ποιήσει βάναισον πολίτην.

banausoi varia de acordo com as *politeiai*: “como existem diversas constituições, existem necessariamente várias espécies de cidadãos, sobretudo de cidadãos governados, visto que em nenhuma constituição será necessário que os trabalhadores manuais sejam cidadãos” (*Pol.*, III, 1278 a 15-18). Conforme Aristóteles, nas aristocracias é impossível que estes trabalhadores (que não podem dedicar-se à prática da virtude) sejam cidadãos, porque os cargos são distribuídos com base na virtude e no mérito; nas oligarquias, o trabalhador não qualificado (*theta*) não pode ser cidadão já que a participação nos cargos depende de um grande montante de riqueza, mas um trabalhador manual (*banausoi*) pode ser cidadão porquanto os artesãos tornam-se, muitas vezes, ricos.

Em segundo lugar, com base na distinção entre “cidadãos em um certo sentido” e “cidadãos simplesmente”, Aristóteles chega a afirmar que o “cidadão simplesmente” é aquele que alternadamente é governante e governado. E o “cidadão em um certo sentido” é colocado no mesmo plano que uma criança e um velho: o velho é liberado da principal atividade política (cívica), a guerra; e a criança ainda não está inscrita nos registros da cidade. As crianças são cidadãos que, à imagem do seu corpo, não atingiram seu pleno acabamento, portanto, são cidadãos imperfeitos, em potencial. É sobre esta potencialidade (capacidade) que Aristóteles insiste: para possuir a virtude do cidadão não basta ser um homem livre, é preciso estar liberado das tarefas necessárias. Do mesmo modo que uma criança é um adulto (cidadão) em potencial, também os *banausoi* são cidadãos em potencial.

Neste ponto, reafirma Bourriot, aparece a constatação da realidade em diversas cidades: os trabalhadores absorvidos pelas tarefas indispensáveis são apenas cidadãos imperfeitos, visto que eles não acedem às magistraturas, mas são potencialmente cidadãos¹³³. Comentando essa questão, P. Demont observa que Aristóteles admite (e reconhece) a existência de cidadãos de segunda classe, tal e qual o modelo de cidadania nos regimes antigos. Para Aristóteles, essa concepção de cidadania é perfeitamente aceitável para aqueles aos quais ela é destinada. Isso é verdade, principalmente, na forma de democracia rural, em que os camponeses “preferem trabalhar a ter que participar da vida política e das magistraturas em que não se ganha grande coisa sendo magistrado”, pois, acrescenta Aristóteles, “a massa aspira mais ao ganho que a honra” (*Pol.*, 1318 b 15-17). De acordo com Demont, Aristóteles é conhecedor dos fatos em Atenas: a existência de cidadãos tranquilos, preferindo se afastar de determinadas funções políticas, sobretudo dos tribunais. Com efeito, baseando-se na doutrina do “justo meio”, Aristóteles defende que a vida política moderada (cidadãos do meio) é a melhor possível, o problema é que esses cidadãos só podem se desenvolver nas grandes cidades, que são hegemônicas a rigor, seja pela democracia ou oligarquia. Assim, com base na leitura da *Política*, Demont conclui que o regime dos cidadãos moderados pode ser apenas um regime no qual um censo reserva as magistraturas, proporcionalmente de acordo com sua importância, a quem pode dispor da *skholé* indispensável à virtude do cidadão¹³⁴.

¹³³ Cf. BOURRIOT, F. “Le concept grec de cité et la Politique d’Aristote”, in: *L’Information Historique*, 46 (5). Paris: Mâsson, 1984, p.193-202.

¹³⁴ Cf. DEMONT, P. “Le loisir dans la Politique d’Aristote”, in: *Aristote politiques ...*, p. 209-230.

Mas, afinal, a cidadania é um atributo de todo ser humano ou uma condição política? Do fato de o homem ser definido como um vivente político, isto é, um vivente da *pólis*, não se deduz que a cidadania seja extensiva a todos os que habitam na *pólis*. Evidentemente que esta é uma condição necessária (fora da *pólis*, só há lugar para deuses ou bichos), mas a cidadania implica algo mais do que viver na *pólis*, é fundamental pertencer à comunidade política (*koinonía politikê*), isto significa que ser cidadão é tomar parte (no sentido de participar) de determinadas ações e funções específicas da *pólis*, para as quais são exigidas capacidades e habilidades que são próprias à alma racional regrada segundo a virtude. Isto significa que nem todos os que fazem partes da cidade são, efetivamente, membros da comunidade política, ou seja, muitos dos integrantes da cidade são excluídos da sua organização política (*politeía*). Na verdade, são partes da cidade, mas não são cidadãos de plenos direitos, aptos a exercer o governo da cidade (*politêuma*). De onde a afirmação (conclusiva neste ponto): “pertencer à cidade, pertencer à comunidade política e participar ativamente do governo da cidade não são, segundo as análises de *Política* III, termos coextensivos”¹³⁵. Neste sentido, ser vivente político é inerente à condição humana, ou seja, a vida humana se realiza melhor na convivência política.

Esta dimensão política, de fato, é o que vai distinguir o homem dos deuses e dos animais. Participar de maneira ativa nos destinos de sua comunidade, para

¹³⁵ Cf. ACCATTINO, P. *L'Anatomia della città nella Política di Aristotele*, p. VII-VIII. Nesta perspectiva, Trabulsi comenta que a expressão aristotélica “o homem é um animal político” introduz uma dificuldade, desde já implícita para os gregos. De um lado o “homem”, o gênero humano, de outro, a *pólis*. Entre os dois, uma equivalência impossível, pois só uma pequena parte dos seres humanos constitui a *pólis* como corpo político. Para Trabulsi, a equivalência é tão problemática que o próprio Aristóteles chega a produzir sua teoria, tão elaborada e complicada, da escravidão natural (Cf. *op.cit.*, p. 117-8).

os gregos, constituía um dos bens mais desejáveis, era condição necessária para a cidadania. A participação política era, para os gregos, essencial e até critério de humanidade, a tal ponto que ser excluído desta participação era, de fato, uma privação, na realidade, uma exclusão da *pólis*¹³⁶.

Contudo, ser cidadão, ou seja, participar efetivamente da comunidade política é atividade (*enérgeia*) que depende fundamentalmente de determinadas condições políticas, que são, em última instância, estabelecidas pela própria comunidade política por meio de sua *politeía*, cuja finalidade é garantir identidade, unidade e estabilidade à vida na *pólis*. Depreende-se, portanto, que a cidadania, enquanto uma atividade do cidadão, não se restringe apenas à capacidade ou possibilidade de acesso aos poderes – deliberativo ou judiciário – da *pólis*.

De acordo com Aristóteles, então, a cidadania não é concebida apenas como um direito ou um estatuto: determinados direitos são necessários para se definir o cidadão, como acessar a justiça, mas pertencem também aos “não-cidadãos”. Ser cidadão, portanto, é desempenhar uma função na *pólis*: é cidadão aquele que participa da gestão (administração) da sua cidade exercendo uma magistratura ou participando do poder legislativo ou judiciário¹³⁷.

Esta definição estritamente política do cidadão pela participação no poder (magistraturas), Segundo E. Lévy, torna possível resolver as aporias dos primeiros cidadãos e dos cidadãos que receberam indevidamente o direito de cidade (*Pol.*,

¹³⁶ Cf. TRABULSI, *op.cit.* p. 81 ss. Esta análise encontra-se na parte consagrada ao tema do ostracismo.

¹³⁷ Aristóteles define o cidadão “... aquele que tem *exousía koinoneîn archês bouleutikês kai kritikês (...)*” ou, simplesmente, cidadão “... aquele que *koinoneî toû sumphérontos*”. Existe uma diferença fundamental: necessariamente, nos mesmos cidadãos não coincide o “acesso ao poder” e a “participação no interesse comum”. Ou seja, nem todos os que participam ou devem participar do interesse comum da cidade têm, de fato, acesso ao poder político, muito embora todos os que exercem atividades políticas devam visar, acima de tudo, o interesse comum da cidade.

1275 b 34 – 1276 a 5). Por outro lado, é a distância que separa os cidadãos do poder que permite estabelecer uma hierarquia entre os diferentes grupos: (a) a população da cidade, formada de pessoas (cidadãos em potência) que tem a possibilidade de aceder à cidadania; (b) os cidadãos que participam das assembléias e/ou dos tribunais; (c) os cidadãos por excelência (ou de pleno direito) que formam o *politêuma* e têm acesso às magistraturas; enfim, (d) aqueles cidadãos que têm uma atividade política, ou seja, são os que dirigem a cidade e/ou têm a capacidade para tal¹³⁸.

Assim, pois, a definição de cidadão acima referida vincula cidadania a uma atividade política e a uma constituição: a *pólis é comunidade de politeía entre os cidadãos*¹³⁹. Constituição e cidadania estão indissoluvelmente ligadas: a constituição só existe para os cidadãos, mas é a constituição que determina o papel dos cidadãos da *pólis*. Essa é a visão do historiador V. Ehrenberg, ao considerar que a palavra grega para 'cidadania' é *politeía*. Esta mesma palavra designa igualmente o corpo cívico e a constituição. A palavra abstrata *politeía* refletia a coerência de todo o edifício cívico, não somente a soma de seus membros, mas também este organismo vivo feito de governantes e de governados, e a vida deste organismo político, que era a vida essencial de cada um dos cidadãos. O emprego da mesma palavra para designar a participação do indivíduo no Estado [expressão de Ehrenberg] e a estrutura geral deste mostra

¹³⁸ Cf. LÉVY, E. “*Cité et citoyen dans la Politique d’Aristote*”, Ktema 5 (1980), p. 241.

¹³⁹ Na *Constituição de Atenas*, referindo-se ao estudo atual do regime, Aristóteles afirma que participam da cidadania os nascidos de pai e mãe cidadãos, sendo inscritos entre os *démotas* aos dezoito anos. Nesta breve passagem, o termo πολιτείας aparece duas vezes: uma para designar regime (ou constituição) e a outra para expressar a noção de cidadania (... μετέχουσιν μὲν τῆς πολιτείας ...). O termo denota, pois, tanto a constituição (ou regime) quanto cidadania, desde que se entenda cidadania como direito à cidade ou forma de se tornar cidadão (condição de ser cidadão).

que esta participação não consistia em uma relação puramente jurídica entre o indivíduo e o Estado, mas que era condicionada pela vinculação do indivíduo à comunidade cívica. Uma resposta puramente jurídica à questão ‘quem era cidadão’ não é satisfatória. O nascimento é naturalmente a condição primeira que dá ao cidadão uma família, um *genos*, um *demos*, e o insere ainda numa *phratría* e na *cidade* propriamente. Quando Aristóteles (*Pol.*, 1227 b 34; 1278 a 36) liga o conceito do cidadão à participação no governo/poder (*koinônein arkhès*), segundo Ehrenberg, ele reduz a cidadania ao grupo dos cidadãos de pleno direito (ou ativos) e despreza a cidadania restrita (ou passiva).

Para o referido historiador, “havia uma distinção significativa entre cidadãos e não cidadãos, assim como entre cidadãos de plenos direitos e cidadãos de direitos restritos, ou melhor, entre governantes e governados, isto exprime o fato que toda comunidade implica o exercício de um determinado poder. De outra parte, a identidade das condições requisitadas de todos para a cidadania (nascimento livre e pertença à comunidade cívica) revela uma tendência igualitária bastante viva no seio da comunidade cívica. Dois princípios opostos, aquele do exercício do poder e aquele da igualdade aparecem, pois, como as duas forças criadoras que (sobre a base da liberdade dos cidadãos) determinarão a forma política da *pólis*. Estes dois princípios resultam particularmente da natureza e dos graus da repartição do direito de cidade: está aí o que determina as diferentes formas de constituições. A relação estreita entre *politeía* enquanto ‘cidadania’ e *politeía* enquanto ‘constituição’, que Isócrates (VII,14) denomina ‘a alma da cidade’

(*psichè poleôs*), encontra assim seu fundamento mais verdadeiro”¹⁴⁰. Deste ponto de vista, portanto, é a constituição que delimita a cidadania, entendida como um “direito de cidade”, o que permite Aristóteles reconhecer que o termo cidadão (cidadania) varia de sentido em cada uma das diferentes *politeiai*.

2.5 – As virtudes do bom cidadão comparadas às virtudes do homem de bem

A partir deste momento, a discussão sobre a cidadania é direcionada para o campo da *Ética*, precisamente para a virtude do cidadão (i.é., a virtude política)¹⁴¹. O problema consiste em saber se “há ou não identidade entre as virtudes de um homem de bem e as de um cidadão virtuoso”¹⁴². O foco central desta questão é eminentemente ético, afinal de contas, o *télos* da *pólis* é o *bem viver*. A questão é saber se o πολίτης σπουδαίος deve ser necessariamente um ανὴρ ἀγαθός sobre todos os aspectos. Dadas a característica teleologista, a natureza da virtude e a variedade de *politeiai*, põe-se o problema de compatibilizar a diversidade de fins que o cidadão deve servir com a perfeição da virtude.

Para responder tal questão, é preciso começar por descrever, ao menos sumariamente, a virtude do cidadão (1276 b 18-20). Aristóteles não rejeita simplesmente a teoria (sobretudo dos platônicos) da unidade destas virtudes, para ele estas virtudes não são iguais, mas guardam entre si uma certa unidade, ou seja, não são iguais mas também não são inteiramente distintas, têm alguma

¹⁴⁰ Cf. EHRENBERG, V. *L'État grec*. La cité, l'État fédéral, la monarchie hellénistique. Traduit de l'allemand par Claire Picavet-Roos, sous la direction d'Edouard Will. Paris: François Maspero, 1982, p.78-84.

¹⁴¹ O termo ἀρετή, que comumente se traduz por “virtude”, neste passo, constitui critério fundamental para se definir cidadão, cidade, constituição, assim como as partes da cidade.

¹⁴² Cf. *Pol.*, III, 1276 b 16-18.

comunidade. Considerando as diferenças das *politeiai*, Aristóteles entende que há perfeita identidade entre a virtude do cidadão ativo e do homem de bem. A perfeição do cidadão diz respeito necessariamente a sua função (ἔργον), e esta varia conforme as diversas formas de governo (*politeia*). É claro, então, que para o cidadão virtuoso não pode haver uma virtude perfeita. Mesmo sob o ponto de vista da *aristê politeía*, há funções diferentes a cumprir, que exigem virtudes também diferentes.

A exceção, segundo Aristóteles, é a identidade entre cidadão virtuoso e homem de bem nos governantes, cuja virtude por excelência é a “prudência” (*phrônesis*), que é a mesma do homem de bem, embora o governante possa e até deva possuir também a *sophia*, isto é, o conhecimento dos princípios verdadeiros. Todos devem possuir a virtude do cidadão ativo numa forma de governo ideal (é a virtude necessária para que a *pólis* seja a melhor), mas nem todos terão necessariamente as virtudes do homem de bem. Estas são perfeitas, absolutas, são as mesmas em qualquer lugar e visam alcançar o bem supremo do homem.

Porém, as virtudes do cidadão valoroso, por serem variáveis segundo cada *politeía*, não podem ser as mesmas em quaisquer circunstâncias. Ou seja, embora a vida virtuosa seja a própria finalidade servida pela cidade, a desigualdade e as diferenças que distinguem os cidadãos impedem que todos possam ser homens de bem (bons) .

A virtude por excelência do bom cidadão “consiste em saber igualmente bem comandar e obedecer”, enquanto a do homem de bem é, sobretudo, saber comandar. Entre iguais, é preciso aprender a comandar e a obedecer, entre

desiguais, não é preciso aprender tarefas próprias dos que são comandados, logo não é preciso aprender a comandar. Ora, no caso da autoridade política, todos devem necessariamente aprender a comandar e a obedecer, pois ela se dá entre homens livres e iguais. O mando e a obediência são organicamente interligados. Mas a obediência, em Aristóteles, chega mesmo a ser um pressuposto do mando: “não se pode bem comandar se não se aprendeu a obedecer” (1277 b 12-13).

É importante observar que a autoridade política não se dá pela violência, pelo domínio absoluto, como a autoridade do déspota sobre o escravo. Não há qualquer superioridade natural nas relações propriamente políticas, mas sim uma unidade entre o mando e a obediência. A virtude do cidadão, embora não se confunda com a do homem de bem, não é incompatível com esta. Portanto, entendendo a virtude do cidadão comum como "mandar bem e ser bem mandado" (1277 a 27), a solução para o diferendo consiste em delimitar a virtude entre um mínimo – condição para o melhoramento da cidade – e um máximo, que será esperado apenas do homem de bem. Haverá então como que duas virtudes e dois homens. De um lado, o governante e o homem de bem, cuja virtude é mandar, do outro, o cidadão comum, cuja virtude consistirá em "mandar e obedecer" (1277 a 28-29), o que demarca claramente que nem todos aqueles indispensáveis à cidade deverão ser considerados cidadãos, como é o caso dos artesãos, metecos, escravos, crianças e mulheres.

Ainda que exista uma certa unidade entre o cidadão virtuoso e o homem de bem, ambos buscam, dentro das suas possibilidades, não apenas o "viver", mas o "bem-viver", possível de ser alcançado na *pólis*, suas virtudes próprias não

coincidem, exceto quando se trata do governante, aquele que exerce a *phrônesis*, sabedoria prática sobre as ações humanas, visto que se move (a prudência) no domínio do contingente, ou seja, no domínio daquilo que pode ser diferente do que é.¹⁴³ A prudência, ou sabedoria prática, é “uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem”. (EN, VI, 5, 1140b 4-6). Enquanto a virtude é um *hábito* racional, pertence ao ser humano, sendo uniforme e constante, a prudência é uma *conduta racional*, é algo utilizado pelos seres humanos em alguns momentos, e à qual cabe dirigir a ação do homem da melhor maneira, pois se restringe às coisas humanas.

É por esta razão que Aristóteles separa a virtude do homem de bem daquela do bom cidadão: “[...] é impossível que todos tenham a virtude do homem de bem, a não ser que se admita que, no governo perfeito, todos os cidadãos devam forçosamente ser homens de bem” (1276 b 39-40). Evidencia-se, assim, a distinção do governante, cuja virtude é idêntica àquela do homem de bem.

Aristóteles resolve, assim, um problema central da filosofia política platônica: a relação entre bom governo e seus princípios definidores. Para Platão, a imitação do Bem deveria constituir a finalidade máxima da *polis*. O ateniense não estabelecia, porém, os meios capazes de efetivar a relação entre o governo e essa Idéia. Aristóteles, ao separar a filosofia prática da teórica, sem, contudo, desconectá-las totalmente, define o bem supremo a partir de critérios próprios à natureza do homem. É por esta razão que ele diferencia a virtude do homem de

¹⁴³ Tradicionalmente, o termo *phrônesis* é traduzido por “prudência”, entendida como virtude típica da razão prática, que consiste em saber dirigir corretamente a vida do homem, isto é, saber deliberar acerca do que é bom ou mau para o homem. O prudente, no dizer de Aubenque, sabe o que é bom para ele mesmo e para os homens, ou seja, sabe considerar o que é bom para bem viver, a vida feliz da comunidade. (Cf. AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*, trad. M. Lopes, São Paulo, Discurso, 2003).

bem daquela do bom cidadão. A convergência se daria apenas na cidade ideal. Nos modelos históricos, tais virtudes diferem, sem necessariamente se oporem. E esta diferença corresponde à distinção entre ética e política; é na interseção destes dois campos que a virtude torna-se *uma*. À diferença de seu mestre, ele busca estabelecer um tipo de relação que, mesmo imperfeita, possa orientar o bom governo da *pólis*, e isto passa pela distinção entre as virtudes do bom cidadão daquelas do político. As primeiras corresponderiam às “virtudes morais”, definidas nos livros III, IV e V da *Ética a Nicômaco*. Estas são caracterizadas pelo controle da alma racional sobre a alma sensitiva; por esta razão, as virtudes morais são consideradas como “pontos de equilíbrio” entre dois vícios extremos, um de falta outro de excesso. Assim refere Aristóteles:

A excelência moral, então, é uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição esta consistente num meio termo (o meio termo relativo a nós) determinado pela razão (a razão graças à qual um homem dotado de discernimento [*phrónesis*] o determinaria).¹⁴⁴

Esta passagem traduz de forma sintética o que Aristóteles entende por virtudes morais, as mesmas dizem respeito ao controle do caráter apetitivo do homem pelo bom uso da razão. Porém, o que poderia garantir o uso apropriado da razão? Para Platão, somente a *sophía*, sabedoria filosófica, seria capaz de proporcionar o equilíbrio da *polis*. Aristóteles, porém, admitia a existência de homens reconhecidamente virtuosos, mas não filósofos, logo, deveria haver um tipo de disposição capaz de garantir o uso correto da razão: para ele, essa disposição é a *phrónesis*. Em Platão, a *phrónesis*, prudência, era considerada uma

¹⁴⁴ Cf, *EN*, II, 6, 1106 b.

ciência, subordinada à *sophía*, constituindo a parte da sabedoria relativa ao bom governo de acordo com as Idéias de Bem e de Justiça. Em Aristóteles, embora a *phrónesis* seja enquadrada no âmbito das virtudes, ela não é “meio termo” de vícios extremos, como a magnanimidade, a liberalidade, etc. Não existem vícios de falta ou excesso no prudente. Para Aristóteles, a prudência seria a virtude responsável pelo equilíbrio das outras virtudes, constituindo, portanto, uma faculdade intelectual, logo consistiria numa virtude intelectual. Isso, porém, não equivaleria a um retorno a Platão, subordinando a *phrónesis* à *sophía*? Com vistas à resolução deste impasse, Aristóteles divide a alma racional em duas partes, a científica (*epistemonikón*) e a calculadora (*logistikón*). A primeira destinar-se-ia à contemplação, enquanto a segunda estaria ligada ao cálculo efetuado no âmbito da contingência; daí o fato de que é exatamente esta parte da alma racional a responsável pela definição das escolhas e ações responsáveis pelo equilíbrio das virtudes morais¹⁴⁵. Entende-se a contemplação como o oposto da deliberação, uma vez que não se delibera sobre o eterno; logo, a parte calculadora se faz responsável pelas escolhas e decisões, como agir virtuosamente ou não. Diferentemente de Sócrates, que igualava a ação virtuosa à sabedoria (considerando a ação fora da virtude como resultado exclusivo da ignorância), Aristóteles dava ao homem a escolha sobre a ação virtuosa; aquele que optasse por essa via, estaria de acordo com a razão, e para escolher este caminho, seria necessário que desenvolvesse a virtude da prudência. Esta corresponderia a uma

¹⁴⁵ No livro VI da *EN*, Aristóteles diz que a parte racional da alma (*diánoia*) compreende, por sua vez, duas partes, uma que tem por objeto as realidades cujos princípios são necessários, outra que tem por objeto os princípios que são contingentes. A primeira é dita científica (*epistemonikón*), enquanto a segunda, calculadora (*logistikón*).

percepção da verdade conforme ao desejo correto; assim, estaria ligada à escolha de uma causa eficiente¹⁴⁶ capaz de transformar um desejo em um bem.

Portanto, identificar a virtude do cidadão ativo à virtude do homem de bem (tese socrática da unidade da virtude), é ignorar as diferenças entre as *politeiai* e ainda a diferença entre governante e governado na melhor das *politeiai*. Com efeito, se ser cidadão é ter a possibilidade de exercer uma magistratura e a excelência do cidadão é saber e poder obedecer e comandar homens livres (1277b15), então a excelência do cidadão não pode ser dita de todo cidadão, mas somente daqueles que estão livres das tarefas indispensáveis à comunidade (por exemplo, a tarefa do artesão), livres, portanto, para exercer uma magistratura. Um cidadão, no sentido pleno, é aquele que pode participar de uma magistratura, e assim realizar uma atividade política em vista do “bem viver” da sua cidade.

Deste modo, o estudo sobre a virtude do “bom cidadão” (*polites spoudaios*) e do “homem de bem” (*aner agathos*) revela-se decisivo por dois motivos. Em primeiro lugar, porque, embora uma cidade possa sobreviver sem homens moralmente virtuosos num estrito plano pragmático, visto que um bom cidadão pode não possuir necessariamente a virtude do homem de bem (a inversa já não é verdadeira, pois é impossível que uma cidade seja inteiramente composta de homens bons), o certo é que a cidade não pode assegurar a sua auto-suficiência (*autarkheia*) sem que a virtude cívica seja apanágio de todos os cidadãos. Por isso, afirma Aristóteles, “a virtude do bom cidadão deve pertencer a todos, porque esta é a condição necessária para que a cidade seja a melhor; mas,

¹⁴⁶ Cf. *EN*, VI, 2, 1139 b: “A origem da ação (sua causa eficiente e não final) é a escolha, e a origem da escolha está no desejo e no raciocínio dirigido a algum fim”.

por outro lado, a virtude do homem bom não pode pertencer a todos, já que não é necessário que sejam homens bons os cidadãos que vivem na cidade perfeita” (*Pol.*, 1277 a 1-5).

Em segundo lugar, porque a classificação das *politeiai* depende da distinção entre homem de bem e cidadão virtuoso, de acordo com um escalonamento qualitativo de mérito: os regimes são bons ou maus, retos ou com desvio, consoante se adaptam à verdadeira finalidade da vida política, que é a de garantir a virtude política (ἀρετὴ πολιτική) mediante uma boa legislação. Refere a propósito Aristóteles:

os que se interessam pela boa legislação, indagam acerca das virtudes e dos vícios cívicos. A conclusão é clara: a cidade que é verdadeiramente cidade, e não apenas de nome, deve preocupar-se com a virtude. Se assim não fosse, a comunidade política decairia numa aliança, que apenas se distinguiria pela contiguidade local de outras alianças, em que os membros vivem a uma certa distância uns dos outros. E a lei também tornar-se-ia um simples convênio - ou, na frase do sofista Licófron, ‘uma garantia dos direitos dos homens’ - mas incapaz de tornar bons e justos os cidadãos.¹⁴⁷

Desta maneira, conforme Aristóteles, unidade do território, reciprocidade cívica, defesa mútua e laços econômicos, não são propriamente fatores essenciais para a consolidação de um corpo cívico e político organizado em *politeía*, mas são, sobretudo, pré-condições para que exista uma cidade auto-suficiente.

O verdadeiro fim da cidade consiste na aspiração ao *bem viver*, que é identificado com a felicidade (*eudaimonía*), que consiste numa atividade de acordo com a excelência da virtude. É a este fim (*télos*) que se busca alcançar, da melhor

¹⁴⁷ Cf. *Pol.*, III, 1280 b 6-12.

maneira possível, na cidade (*pólis*). Trata-se, portanto, de um bem para o homem que resulta de escolha deliberada mediante o exercício ético do *lógos*. Para alcançar tal finalidade, a cidade deve, por todos os meios, principalmente pela boa legislação, educar seus cidadãos para a virtude, pois “o homem sem virtude é a criatura mais ímpia e selvagem” (...), “do mesmo modo, afastado da lei e da justiça é o pior dos animais” (1253 a 32-35). A prática da virtude, aliada à coesão cívica, fruto da amizade e da justiça, fazem da cidade uma comunidade de cidadãos, em que cada um deles, no exercício específico de suas funções, assume a importante tarefa de preservar a cidade que, em última instância, é a preservação da *politeía*, não apenas em face dos processos revolucionários, mas também frente às disputas entre facções políticas.

Neste sentido, é apropriada a alegoria que sustenta o princípio norteador da virtude do bom cidadão no tocante à defesa da cidade e sua respectiva organização política:

assim como o marinheiro é um membro de uma comunidade, assim é o cidadão. Os marinheiros diferem uns dos outros, em virtude das diferentes tarefas: um é remador, outro piloto, outro vigia (e outros terão, ainda, outros nomes semelhantes). Sendo este o caso, é claro que a definição mais exata da virtude de cada marinheiro será específica do indivíduo em questão; contudo, também é evidente que uma definição comum de virtude se aplica a todos, na medida em que a navegação segura é um objetivo comum, que todos devem cumprir e que cada um deseja. O mesmo se passa no tocante aos cidadãos: ainda que sejam desiguais, têm uma tarefa comum, que é a segurança da comunidade. Ora, como a comunidade é o regime político [*politeía*], a virtude do cidadão deve encontrar-se necessariamente relacionada com o respectivo regime [*politeía*].¹⁴⁸

¹⁴⁸ Cf. *Pol.*, III, 1276 b 20-29.

A virtude do cidadão varia, portanto, em conformidade com a função cívica de cada indivíduo na *pólis*. Ora, como a função do “cidadão virtuoso” depende da *politeía*, a sua virtude já não se identifica com a possibilidade de deliberar ou julgar (critério de cidadania preliminarmente sugerido), mas com a efetiva capacidade (*hexis*) de mandar (*arkhein*) e ser comandado (*arkhesthai*) de forma alternada¹⁴⁹.

Assim sendo, fica bastante clara que a cidadania, entendida como uma atividade (*enérgeia*) do cidadão, não se restringe apenas ao aspecto formal – acesso ou possibilidade de acesso aos poderes, deliberativo e judiciário, que são próprios da comunidade política. Não basta participar ou ter a possibilidade de participar do governo da *pólis*, é essencial a virtude política, isto é, a virtude própria do cidadão, que é saber igualmente bem governar e ser bem governado¹⁵⁰. É nesta condição que o homem tem a possibilidade de atingir uma vida melhor, que é viver bem juntos, mas que só pode ser alcançado por aqueles que adquirem o pleno direito de cidadão e, assim, desenvolvem atividades (práticas ou teóricas) conforme a excelência da virtude, tendo em vista o bem propriamente humano. A cidadania é, portanto, mediação para a felicidade na esfera da *pólis*, sem a qual o homem não atinge seu completo acabamento enquanto vivente político.

¹⁴⁹ Para Aristóteles, a regra da alternância no poder, própria de uma constituição democrática, embora praticamente impossível, é a mais justa possível (*Pol.*, 1332 b 20 e ss.).

¹⁵⁰ Cf. *Pol.*, III, 4, 1277 a 26-28: “... a virtude de um cidadão digno parece consistir em bem mandar e em ser bem mandado (...)”. Na *Política*, de acordo com Mossé, Aristóteles definiu o homem grego com a famosa expressão *zoon politikon*. Para Mossé, Aristóteles pretendia afirmar que o que distinguia os Gregos dos outros homens era o fato de viverem no seio dessa forma superior de organização que é a cidade. Mas o que caracterizava o cidadão era precisamente possuir a *arétè politikè*, ou seja, a qualidade que lhe permitia alternadamente *archein* e *archesthai*, governar e ser governado, e participar nas decisões que diziam respeito a toda a comunidade cívica. (Cf. “O homem e a economia”, in: *O homem grego*, p. 25.). Nesta mesma obra (organizada por P. Aubenque), Murray diz que “o homem grego é uma criatura da *pólis*: este é o sentido da famosa definição de homem na *Política*” (Cf. “O homem e as formas de sociabilidade”, p. 201).

2.6 – Amizade e cidadania: ação ética na *pólis* em defesa da *politeía*

Neste ponto, refletiremos sobre a articulação possível entre a amizade e a cidadania, duas noções fundamentalmente vinculadas à *pólis*. Tanto na *EN* quanto na *Política*, encontramos afirmações que demonstram, de certo modo, uma estreita relação entre estes dois conceitos. “É no seio de uma comunidade que toda amizade se realiza”, diz Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (1161 b 11), sendo a comunidade por excelência a *pólis*, e, na *Política*, afirma que “o que fortalece a vida em comum é a amizade” (1280 b 38-39). Ou seja, se a amizade não pode realizar-se fora da vida comunitária, já que toda amizade envolve determinada comunidade (*koinonía*), também a vida política, a paz social assenta, não tanto na justiça (virtude ética por excelência), mas também nas boas relações que os cidadãos sejam capazes de estabelecer uns com os outros, de tal modo que o ideal é, pois, o de uma *pólis* cujos membros estejam ligados por fortes laços de amizade, que assegurem a harmonia e a concórdia, tudo isto em função do “bem viver”, não para o indivíduo, mas para os concidadãos.

Tanto a amizade quanto a cidadania denunciam, cada uma à sua maneira, o que há de superior, mas também o que há de limitado no homem. Pois se, por um lado, aquele que não vive em comunidade não é um homem, mas “uma fera ou um deus” (*Política*, 1258 a 29), também a amizade se estabelece entre iguais, o que anula a possibilidade de se “ser amigo de um objeto inanimado ou um deus” (*EN*, 1158 b 35). Isso significa que tanto a amizade quanto a pertença à *pólis* marcam os limites do homem, “vivente político dotado de *lógos*”: por um lado, o da

“sociabilidade” (só o homem é capaz de criar relações, ao contrário do que acontece com os seres inanimados, e mesmo com os outros animais) e por outro, o da “dependência” (o homem não subsiste isolado, ao contrário dos deuses). Reside aí a concepção segundo a qual o homem é um vivente político que só realiza sua essência na *pólis*, comunidade política por excelência que reúne efetivamente as condições necessárias à felicidade humana.

No entanto, analisando com mais cuidado essas duas noções - amizade e cidadania -, compreende-se que elas não se articulam com toda essa facilidade, de modo que, antecipando-nos, podemos ver que uma é a amizade entre homens e outra é a amizade entre cidadãos, embora ambas consistam fundamentalmente na busca do bem próprio do homem.¹⁵¹

Vejamos, primeiramente, o que Aristóteles diz sobre a amizade. Para ele, a amizade se define pela verificação de três condições: (1) a aproximação entre duas pessoas, baseada (a) no que é bom, (b) no que é agradável e (c) no que é útil; (2) o conhecimento mútuo e a reciprocidade e, por fim (d), a possibilidade de se desejar e fazer o bem ao amigo. Segundo Aristóteles, os homens, por sua condição natural, aproximam-se uns dos outros, mantendo diversas relações, seja por prazer, por utilidade ou por virtude. Neste caso, todas as amizades fundadas a partir ou do prazer ou da utilidade são passageiras e acidentais, ao passo que a amizade que assenta na virtude é, essencialmente, verdadeira, perfeita, não só porque se assenta numa característica permanente daquele de quem se é amigo -

¹⁵¹ Esta problemática vincula-se paralelamente àquela (já referida) formulada na *Política* (1276 b 17-18) nos seguintes termos: “se é a mesma a excelência (*ἀρετή*) do homem bom (*ἀνδρὸς ἀγαθοῦ*) e do cidadão honesto (*πολίτου σπουδαίου*)”. Apesar de afirmar que todos os cidadãos têm que ter a excelência do bom cidadão, sendo impossível que todos sejam homens bons (1277 a 1-5), segundo Aristóteles, é necessário que as duas excelências sejam a mesma, tanto no homem bom quanto no cidadão honesto (1288 a 38-39).

sua virtude -, mas também porque nela se verifica especialmente a condição, não necessária, mas preferível, de os amigos serem iguais. É, portanto, nesta espécie perfeita de amizade que melhor podem realizar-se as outras duas condições, ou seja, o conhecimento mútuo e a reciprocidade, permitidos pela permanência na relação, e a possibilidade de se desejar e fazer o bem do amigo, no sentido dele próprio e não em vista do prazer ou de algo útil. Desse modo, só a amizade segundo a virtude é perfeita e verdadeira e, por isso mesmo, rara, porque não há muitos homens virtuosos com quem se possa estabelecê-la, exige tempo, familiaridade, enfim, é preciso haver uma convivência íntima, para que os amigos possam conhecer-se mutuamente e descobrir os interesses comuns, em vista da vida em comum, principal fundamento da amizade. Isto significa que a amizade, assim entendida, é de fato altamente exigente e seletiva.

Analisemos agora alguns aspectos acerca do que Aristóteles diz sobre o cidadão, que é definido conforme a *politeía*. Assim, na melhor constituição (*politeía*), o cidadão é aquele que “tem direito de participar na função deliberativa ou judiciária da *pólis*” (1275 b 18-19), bem como no seu exército (1329 a 6-7) e nas funções sacerdotais (1329 a 33-34). Desse modo, distingue-se claramente os cidadãos dos demais habitantes da *pólis*, aqueles que se dedicam às tarefas indispensáveis à subsistência material da comunidade: os operários, os comerciantes e os lavradores, enfim, dos trabalhadores manuais que desempenham tarefas necessárias, porém indignas e contrárias à virtude (1328 b 39-41). Portanto, é a possibilidade de ascenderem ao exercício das funções cívicas o que é próprio dos cidadãos. No desempenho de suas funções, os

cidadãos são responsáveis pelas tarefas essenciais, não à manutenção do indivíduo, mas à manutenção e a prossecução do fim último da *pólis*: a realização do bem, que só é conseguida com o estabelecimento de um bom regime e de leis justas, produzidos apenas por bons governantes, homens livres a quem o ócio permite dedicarem-se inteiramente à “produção de virtude e à prática política” (1329 a 1-2). São os cidadãos, sobre quem recai a tarefa de conduzirem a *pólis* ao seu fim, que não é outro senão a realização da sua própria virtude. Portanto, se são estes os homens que, na comunidade política, têm acesso à virtude, ou seja, podem ser virtuosos, serão também eles os únicos capazes de responder à primeira das exigências ou condições para a amizade verdadeira.

Deste modo, podemos afirmar que a amizade é uma relação entre cidadãos virtuosos. Mas, observando as várias características da amizade e a quantidade de amigos que um homem pode ter, verificamos uma certa impossibilidade de todos os cidadãos de uma *pólis* serem verdadeiramente amigos. Diante disto, como compatibilizar, então, uma concepção tão estrita da amizade pessoal com uma concepção comparativamente tão ampla da amizade entre cidadãos?

Refletir sobre essa questão nos impõe a necessidade de retomar a discussão sobre o que significa dizer que “o homem é, por natureza, um vivente político”, presente tanto na *EN* (1097 b 11) quanto na *Política* (1278 b 19). Nesta expressão, articulam-se dois grandes significados: (1) que os homens tendem a conviver uns com os outros, a procurar os seus semelhantes, mesmo quando não precisam deles e (2) que a *pólis* se constitui tendo como finalidade a realização do bem, que é o fim de toda a natureza e, em particular, o fim para o homem.

Portanto, que o homem, por natureza, é um vivente político, feito para viver na *pólis*, significa, então, que, sem a cidade, ele não tem possibilidade de realizar o seu bem próprio, de ascender à virtude ($\alpha\rho\epsilon\tau\eta$), nem tão pouco, a possibilidade de realizar esse outro bem secundário, que é o estabelecimento de um convívio, uma relação de reciprocidade, com outros homens.

Mas, se assim é, a *pólis* é a condição de possibilidade da amizade entre os homens, não apenas porque constitui o espaço (físico e psicológico) em que eles se encontram, mas também porque é ela (*pólis*) que permite ao homem ascender à virtude, cuja posse é a marca da verdadeira amizade. Isso significa que, se os cidadãos não podem ser todos amigos uns dos outros, também não pode haver amigos que não sejam, previamente, cidadãos. Diante disto, em que consiste, então, a amizade entre os cidadãos? Ela consiste não tanto nas relações pessoais entre todos eles, mas exatamente na busca em comum do bem próprio do homem, o que faz com que a cidadania seja, em si mesma, uma espécie de amizade, uma vez que ambas são determinadas pela busca do bem comum: o amigo, o bem do seu amigo; o cidadão, o bem de todos os seus concidadãos.

Assim sendo, embora a *pólis* tenha por finalidade o bem supremo de todos os cidadãos, nem por isso ela deixa de permitir que nela se constituam pequenos agrupamentos de amigos, capazes de visar, também comunitariamente, ao mesmo fim: o bem. A amizade, portanto, não é parte ou elemento orgânico da *pólis*, como o são a casa de família e a aldeia, mas sim uma forma qualificada de relação no seio da comunidade, que visa, acima de tudo, o bem propriamente humano. Isso significa dizer que, de um lado, a amizade, em sua dimensão

restrita, é o que permite as relações individuais, mediante escolhas e afinidades pessoais, mas, por outro, em sua dimensão política, é o que possibilita a inserção do homem no seio da comunidade que o enquadra e o sustenta.

Tanto o agir ético individual quanto o caráter comunitário do exercício da cidadania são expressões da tensão humana para a *eudaimonía*. A *pólis* é a medida e o limite da humanidade do bem para o homem. A cidadania (ação prática) finaliza eticamente a dimensão humana na *pólis*, comunidade de cidadãos (livres e iguais), ordenada por uma *politeía*. *Pólis* e *philía* implicam, portanto, relação direta com a virtude e com a justiça, que constituem elementos fundamentais para a busca da *eudaimonía*, enquanto bem propriamente humano. A *philía*, como virtude ético-política, implica a harmonia de cada um consigo mesmo e a subordinação ao interesse comum que alicerçam a justa realização da *pólis*. Desta forma, garante a possibilidade de alcançar a moralidade e a felicidade, tanto no plano individual como no coletivo.

CAPÍTULO III

PÓLIS, POLITÊUMA E POLITEÍA

A cidade é, antes de tudo, uma comunidade política que visa o bem viver tanto para o homem (em particular) quanto para os cidadãos (em geral); apesar de variar segundo cada *politeía*, os cidadãos são definidos (em absoluto) como aqueles que participam da melhor forma possível desta finalidade da cidade, sobretudo exercendo funções públicas em vista da vantagem comum para toda a comunidade. Com efeito, para alcançar sua verdadeira finalidade, atingindo seu pleno acabamento enquanto comunidade política, necessariamente a cidade deve ser organizada por uma *politeía*, é esta que lhe confere identidade, estabelece a ordenação do poder soberano e das magistraturas, define quem é ou não é cidadão, enfim, é a “*politeía* que determina a maneira de viver da cidade” (1289 a 15-18).

Ora, se a *pólis* é ordenada de acordo com a *politeía*, porquanto é esta que determina a participação dos cidadãos no exercício do poder soberano, com vista à finalidade suprema da cidade, é fundamental examinar qual a “essência e as propriedades das diversas *politeiai*”, com o intuito de saber como a *politeía* ordena a vida na *pólis* tendo em vista “a felicidade de se viver junto” e, desta maneira, qualifica politicamente a “cidadania” como uma atividade propriamente humana.

Neste capítulo, examinaremos a concepção aristotélica de *politeía*, entendida como a verdadeira identidade da *pólis*, tendo como principal referência (de análise) a *Política* III, mais precisamente, os capítulos 6-13, onde reside o

núcleo da concepção de *politeía* como ordenação das magistraturas da cidade¹⁵². De início será apresentada a definição e a classificação das *politeiai* – distintas segundo critérios claramente estabelecidos: quem governa e com qual finalidade, caracterizando assim a existência de diversas *politeiai*. Daí encaminha-se na direção de saber “qual é a melhor para toda *pólis*”, destacando-se a abordagem da democracia e da oligarquia. Com efeito, visto que uma *politeía* se define como uma certa ordenação dos poderes entre os cidadãos, importa saber qual o critério justo para determinar quem deve governar da melhor forma possível a *pólis*? Essa discussão vincula-se diretamente à questão da justiça política (tema tanto na *Ética* quanto na *Política*), que encaminha a discussão acerca da soberania da lei corretamente estabelecida face à “aporia” quem deve ser o soberano da *pólis*. Por fim, será apresentada a questão da democracia face às diversas alternativas constitucionais, tendo em vista a articulação dos princípios “o que é melhor possível na maioria das cidades” e “a finalidade da cidade melhor é a felicidade dos seus cidadãos”.

¹⁵² Segundo Jacqueline Bordes, *politeia* implica, ao mesmo tempo, um estatuto e uma atividade. Em Aristóteles, *politeia* comporta dois componentes fundamentais: de uma parte, o poder (*ἀρχή*) e de outra, as leis (*νομοί*). Para Bordes, a *ἀρχή* constitui um dos critérios para definir o cidadão: ‘ser cidadão é ter a possibilidade de exercer um poder ativo e direto’ (desde Heródoto, IX, 34). O segundo componente, os *νομοί*, engloba as leis escritas e não escritas, costumes, educação, em suma, os elementos mais concretos que constituem a originalidade de uma *pólis*. (Cf. “La place de Aristote dans l’évolution de la notion de *politeia*”, *Ktema*, 1980, p. 249-256). No entendimento do historiador Ed. Will, *politeía* “é o ‘direito de cidade’ ou a ‘cidadania’; é também o ‘conjunto do corpo cívico’; é, enfim, o sistema de instituições da *pólis* e a maneira de fazê-las funcionar. ‘Participar da *politeía*’, é usufruir de direitos cívicos e de tudo o que decorre em matéria de participação nas instituições (políticas, militares, judiciárias e religiosas).” (Cf. *Le Mond grec et l’Orient*, I, p. 419).

3.1 – A definição e classificação das *politeiai*

A cidade é uma comunidade política ordenada por uma “*politeía*”, como vimos anteriormente, é esta ordem que garante a unidade e a estabilidade da cidade, em suma, é a *politeía* que determina a identidade da comunidade política. Ora, nada mais importante, então, no plano da *Política*, que saber sobre a “essência e as propriedades das diversas *politeiai*”, questão pautada desde o início do Livro III, mas tratada especificamente a partir do capítulo 6, tal como Aristóteles refere:

Uma vez definidos estes assuntos, importa considerar de seguida se existe uma ou várias constituições. Se existirem várias, quais são, quantas são, e como diferem umas das outras? Uma constituição pode ser definida como a organização da cidade no que se refere às diversas magistraturas, especialmente, à magistratura suprema. O governo é o elemento supremo em toda cidade e a constituição é, de fato, esse governo. Nas constituições democráticas o povo é soberano; nas oligarquias apenas alguns têm a supremacia. Por isso dizemos que estas duas constituições são diferentes (...) ¹⁵³.

Na passagem referida, como se nota, fica já evidente a resposta à primeira parte da questão – existem várias *politeiai* – a duas formas apontadas demonstram bem: *δημοκρατίαι* e *ὀλιγαρχίαι*; de igual modo, também fica claro que existem diferenças entre elas, justamente em razão de quem é soberano (*κύριος*)

¹⁵³ *Pol.*, III, 6, 1278 b 6-14: Ἐπεὶ δὲ ταῦτα διώρισται, τὸ μετὰ ταῦτα σκεπτέον, πότερον μίαν θετέον πολιτείαν ἢ πλείους, τίνες καὶ πόσαι, καὶ διαφοραὶ τίνες αὐτῶν εἰσιν. ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων. κύριον μὲν γὰρ πανταχοῦ τὸ πολίτευμα τῆς πόλεως, πολίτευμα δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία. λέγω δ' οἷον ἐν μὲν ταῖς δημοκρατίαις κύριος ὁ δῆμος, οἱ δ' ὀλίγοι τοῦναντίον ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις, φαμέν δὲ καὶ πολιτείαν ἑτέρον εἶναι τούτων. (...) Apesar de ser um termo com significações diversas, há entendimento de que *politeía*, quando referido à cidade, designa “constituição” ou “regime político”, compreendido como um sistema de organização das magistraturas, em especial da mais elevada, o soberano (governo), que Aristóteles denomina *politêuma*.

– ὁ δῆμος nas democracias, οἱ δ' ὀλίγοι nas oligarquias. Com efeito, tal compreensão advém justamente da definição de *politeía* como ordenação da cidade em relação às diversas magistraturas, especialmente, daquela que é soberana (ἔστι δὲ πολιτεία πολέως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων). Aristóteles admite, então, a diversidade de *politeiai*¹⁵⁴, mas sustenta uma definição (preliminar e comum) a todas elas: *politeía* consiste numa organização (τάξις) das magistraturas próprias da cidade. Em outros termos, cada cidade, para constituir-se como uma comunidade política devidamente organizada, deve ter uma constituição, por meio da qual identifica sua forma própria de organização política, sustenta-se, portanto, que a *politeía* é a identidade da *pólis*.

Ressalta-se, contudo, que uma constituição é determinada pelas relações dos diversos órgãos públicos de decisão (os diferentes poderes) e pelas suas relações com o poder soberano (governo). Toda constituição supõe, portanto, um entrosamento entre os diversos poderes (quem faz o quê?, quem decide a respeito de quê?, quem obedece a quê?), mas é, em última instância, na resposta à pergunta “quem governa” (i.é, “quem exerce o governo”) que reside o princípio por força do qual se define *politeía*. É por isso que Aristóteles pode afirmar: “a constituição é o governo” (πολίτευμα δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία)¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Pellegrin, na Introdução de *Les politiques*, considera como um segundo pilar da política aristotélica a concepção de que a “excelência (da constituição) é diversa”, no sentido de que “não há uma única constituição que seja sempre a melhor”, mas em cada circunstância concreta há uma e somente uma forma constitucional que seja excelente, só que excelente conforme a natureza do grupo humano concernente. Daí, segundo Pellegrin, a diversidade da excelência, posto que “não há uma, mas diversas *politeiai*”, sendo excelente justamente a que mais cumprir sua função própria, possibilitar a vida melhor para o homem.

¹⁵⁵ Cf. *Pol.*, III, 6, 1278 b 11. Comentando essa passagem, Newman afirma que, na formulação *πολίτευμα δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία*, o sujeito da sentença é *politéuma*, pois (Newman) entende que a autoridade suprema é a *politeía* (constituição), é quem determina o *politéuma* (governo) da *pólis*; com efeito, como adiante será demonstrado, *politéuma* (um, poucos ou muitos) delimita a natureza da *politeía* (monarquia, aristocracia ou ‘regime constitucional’ ou seus respectivos desvios: tirania, oligarquia e democracia). (Cf.

Assim, pois, ao dizer que a “*politeía* é o *politêuma*”, Aristóteles sustenta que é a composição do governo que caracteriza a constituição e, inclusive, lhe dá o nome. Há, nesse passo, seguramente, uma clara interconexão (interdependência) entre *politeía* e *politêuma*, de tal forma que, por um lado, *politêuma* constitui o soberano na *pólis* (τὸ κύριον ... τῆς πόλεως), mas que é determinado pela *politeía*, por outro, *politeía* é definida mais propriamente na *Política* como uma forma de organização das magistraturas (ἀρχαί), especialmente do *politêuma*, que constitui a parte essencial da *politeia*¹⁵⁶. Nesta concepção, não resta dúvida, *politêuma* designa sempre o κύριον na *pólis*, um conjunto de cidadãos ativos que exerce a suprema magistratura, ou seja, é o corpo político que governa a *pólis* conforme estabelece sua *politeía*.

Com efeito, esta identificação da *politeía* com o *politêuma* levanta, de imediato, duas questões encadeadas, uma sobre a finalidade da cidade e a outra sobre as formas de poder, relativas ao homem e à vida em comunidade. Vejamos, pois, a primeira questão: “para que fim se constitui a cidade” (1278 b 15-16). Segundo Aristóteles, perguntar sobre a finalidade da cidade implica remontar, para obter uma resposta, à definição (referida no Livro I) que o homem é por natureza um vivente político (1278 b 20), que alcança na/pela comunidade política a felicidade. De fato, reconhece Aristóteles, mesmo quando não carecem de auxílio

Newman, *The politics of Aristotle*, III, critical notes, p. 185). A pergunta “quem governa?” requer como resposta algo que denote a extensão do poder, ou seja, trata-se de um critério quantitativo – critério tradicional do número de governantes, que em Aristóteles, será deduzido da definição da *politeía*.

¹⁵⁶ Cf. LÉVY, E. “Politeia et politeuma chez Aristote”, *Aristote et Athènes*, Paris, Diffusion de Boccard, 1993. Para Lévy, em Aristóteles, *politêuma* corresponde não ao conteúdo, mas acima de tudo ao sujeito do πολιτεύεσθαι, de tal modo que, aproximando-se de οἱ πολιτευόμενοι, designa aqueles que participam ativamente da vida política (p. 71, ver nota 24). O *politêuma*, tanto um indivíduo (caso bastante raro), quanto um pequeno grupo ou um corpo de cidadãos, é quem exerce o poder soberano (τὸ κύριον, κύριος) na *pólis*, razão pela qual se diz, conforme Aristóteles, o *politêuma* é quem exerce a soberania na *pólis*.

mútuo, os homens desejam viver em comunidade, porquanto é nesta vida em comunidade que estão unidos pela vantagem comum (τὸ κοινόν συμφέρον), na medida em que, a cada um, corresponde uma parcela de bem-viver. Este é o fim principal, quer da comunidade quer de cada indivíduo (1278 b 18-24).

Mas os homens também se reúnem e mantém a comunidade política, pura e simplesmente, para viver, por isso já existe um elemento valioso no simples viver, pelo menos se as amarguras da existência não forem excessivas. Em suma, entre as finalidades da cidade, a mais significativa e que a torna uma comunidade que atingiu sua completude, é o “bem viver”, resultante do desejo de vida em comum e da utilidade (1278 b19-23), embora se possa já considerar finalidade a própria "doçura natural" (1278 b 30) da vida. Há, seguramente, vantagem comum na vida em comunidade, principalmente na cidade.

A segunda questão, que diz respeito às diferentes formas de poder¹⁵⁷ relativas ao homem e à comunidade, difere completamente da anterior, porquanto agora o que está em jogo é a vantagem comum entre governantes e governados. De acordo com Aristóteles, na relação entre senhor e escravo, apesar de existir vantagem para ambos, sempre que a relação existir, a autoridade é exercida no interesse (vantagem) do senhor (embora, certamente, o escravo se beneficie da autoridade do senhor). Já no caso da casa (*oikos*), o domínio sobre a mulher e os filhos, essencialmente é exercido no interesse dos dominados, ou seja, da mulher

¹⁵⁷ O termo ἀρχή reflete dois sentidos do verbo ἄρχειν, começar e comandar; no primeiro sentido, mais usado pelos chamados filósofos da natureza, é entendido como princípio, começo, origem; no segundo sentido, tem sido usado para designar poder, significa magistratura no singular e no plural ἀρχαί denomina as autoridades, os magistrados. Na linguagem da *Política*, ἀρχή tem a dimensão de poder, autoridade, magistratura. (Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksiek, v. 1, p. 119-121).

e dos filhos (visto a casa existir para a preservação da família). Mas a situação é problemática no caso do governo da cidade.

Segundo Aristóteles, quando se trata do governo da cidade, sempre que há igualdade entre os cidadãos, estes consideram justo governar por partes ou turnos (κατὰ μέρος) em alternância (1279 b 10). Distinta das outras comunidades, a cidade é uma comunidade de cidadãos, comunidade de iguais: é por isso que não há razão para que sejam sempre os mesmos que governem ou sejam governados. Acontece, porém, que, "devido aos benefícios derivados dos cargos públicos e do exercício do poder, os homens desejam a ocupação permanente desses cargos. É como se os ocupantes dos cargos fossem doentes e apenas recuperassem a saúde quando estão no poder" (1279 b 13-16). Arremata-se, assim, toda a argumentação: a essência da cidade é visar a felicidade dos seus membros, e a essência do poder exercido (alternadamente) entre os cidadãos é visar o bem comum, pois todos (enquanto iguais) buscam igualmente a felicidade comum.

Daqui resulta a importante distinção, pela qual são consideradas corretas as *politeiai* que visam à vantagem comum e desviadas as que visam aos interesses dos governantes, tal como afirma Aristóteles,

(...) as constituições que se propõem atingir o interesse comum são retas, na perspectiva da justiça absoluta; as que apenas atendem aos interesses dos governantes são defeituosas e todas elas desviadas das constituições retas. São despóticas, mas a cidade é uma comunidade de homens livres.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Cf. *Pol.*, III, 6, 1279 a 16-20: φανερόν τοίνυν ὡς ὅσαι μὲν πολιεῖαι τὸ κοινῇ συμφέρον σκοποῦσιν, αὗται μὲν ὀρθαί τυγχάνουσιν αἰσὰ κατὰ τὸ ἀπλῶς δίκαιον, ὅσαι δὲ τὸ σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων, ἡμαρτημέναι πάσαι καὶ παρεκβάσεις τῶν ὀρθῶν πολιτειῶν· δεσποτικαὶ γὰρ, ἢ δὲ πόλιν κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν. Afirma-se, aqui, o segundo princípio (ou critério) que norteia a classificação das *politeiai*; ele permite traçar uma linha de demarcação

Desta afirmação se desencadeia (em decorrência) uma terceira questão, que tem a ver com a necessidade de se definir a quantidade e a natureza das diversas *politeiai*, com implicação direta na concepção de cidadania, que constitui o tema gerador desta reflexão¹⁵⁹.

De acordo com Aristóteles, dado que *politeía* e *politêuma* se equivalem, sendo o governo o elemento supremo em cada cidade, necessariamente serão supremos ou um indivíduo, ou poucos, ou muitos (1279 b 26-28)¹⁶⁰. Assim sendo, continua Aristóteles, quando o único, ou os poucos, ou os muitos, governam em vista do interesse comum, essas *politeiai* são necessariamente retas. Por outro lado, aquelas em que se governa em vista de um, dos poucos ou dos muitos, necessariamente, são transviadas ou, mais propriamente, desviadas das formas retas (1279 b 28-31).

Nesta passagem, fica bastante clara a relação entre os dois critérios utilizados para definir as diversas *politeiai*: (a) quem é o governo (um, poucos ou muitos) e (b) no interesse de quem se governa (no interesse próprio ou no interesse comum da cidade). Retas são as *politeiai* que visam o interesse comum e desviadas aquelas em que o poder supremo é exercido em benefício próprio. Ressalta-se, portanto, que é a definição relativa à finalidade (distinção entre interesse particular e vantagem comum) que denota a natureza das *politeiai*, se

entre aquelas que são verdadeiramente políticas, que correspondem, pois, à essência do poder político, realizando a finalidade da cidade e aquelas em que o poder é exercido em vista daqueles que os exercem, tal como exercem os senhores, despoticamente.

¹⁵⁹ Nunca é demais lembrar que a definição de cidadão e, portanto, de cidadania varia de acordo com a *politeía*, portanto, se são várias as *politeiai* e todas elas definem especificamente a cidadania, decorre necessariamente a variabilidade da noção de cidadão e, conseqüentemente, da cidadania.

¹⁶⁰ Aqui se retoma, por assim dizer, o princípio que serviu de base para a definição de *politeía*, assentado na resposta à pergunta “quem governa”? Sabemos já, que o governo é o *politêuma*, ou seja, é o elemento determinante da *politeía*. A resposta “quem governa” indica, na realidade, a definição (de ordem quantitativa) da *politeía*: o governo de um, de poucos ou de muitos.

retas (ὀρθαὶ) ou desviadas (παρεκβάσεις), posto que, constituição reta, segundo Aristóteles, é aquela em que o governante tem em vista o bem comum ou a vantagem comum (1279 a 28-30); desviada, aquela em que o governante tem em vista o seu próprio interesse enquanto governante (1279 b 4-10). O bem comum contraposto ao bem do governante é o bem dos cidadãos (1283 b 40-41), o bem daqueles que são capazes de participar das funções deliberativa e judicativa da cidade (1275 b 17-19): cidadão, em sentido absoluto, é aquele que participa das magistraturas da cidade.

Com efeito, considerando estas *politeiai* – por um indivíduo, por poucos, ou por muitos –, no tocante à questão da cidadania, não há problemas quando a *politeía* (por ser reta) visa o interesse comum, que é a finalidade da cidade. Mas, no caso daquelas *politeiai* desviadas, que visam apenas o interesse dos que governam, diz Aristóteles, "ou não deve ser cidadão quem não participa no regime, ou [se é cidadão] deve participar no interesse comum" (1279 a 31-32)¹⁶¹.

Contudo, pondera Aristóteles, seria um contra-senso negar cidadania aos que participam nas honras públicas, aí reside, certamente, a razão pela qual Aristóteles estabeleceu a necessidade de alargar sua concepção de cidadão, justamente para conter, também, os que não tomam parte nas magistraturas, mas

¹⁶¹ De acordo com Lopes, a definição de cidadão (em sentido estrito) como aquele que é capaz de participar das magistraturas da cidade, se não for alargada, faz com que uma constituição reta seja confundida com seu desvio. No regime monárquico, o rei reserva para si e seus nomeados as funções deliberativa e judicativa, pelas quais governa em vista do bem dos cidadãos, visto ser um regime reto. No entanto, se cidadão é definido como aquele capaz de exercer tais funções, o monarca governará em vista de seu próprio bem enquanto governante e, ao mesmo tempo, como cidadão. Logo, monarca e tirano se confundiriam, pois ambos governam em seu próprio interesse. Parece, ainda conforme Lopes, que Aristóteles, pressentindo tal conclusão, declara: "Com efeito, ou bem o nome de cidadão não pode ser atribuído a quem participa no regime ou todos devem participar nas vantagens". (Cf. LOPES, M. *O animal político: estudos sobre a justiça e a virtude em Aristóteles*, p. 154).

devem participar das vantagens da cidade: cidadão é todo homem livre (e tornado igual pela liberdade) que pode participar das vantagens comuns da cidade¹⁶².

Neste ponto, fica reafirmada a natureza e a finalidade da cidade: é a comunidade do *bem viver* e os bens que concorrem para a efetivação desse fim não são quaisquer bens, mas o que é absolutamente bom no universo do que é propriamente humano, a *eudaimonia* e o que concorre para ela, a virtude e a justiça. Sem virtude e justiça, bens próprios à vida política, nenhum homem realiza plenamente sua essência, ainda que não deixe de ser homem. Igualmente, uma cidade não deixa de ser cidade porque ali reina uma constituição desviante, mas deixa de realizar aquilo para o qual existe – o *bem viver*.

A comunidade política tem por fim não só o viver, mas o bem viver. Para bem viver, além da abundância de recursos materiais, é necessário viver conforme a virtude, quer dizer, que a vida seja ordenada conforme às exigências da virtude, principalmente da justiça, que é fundamental e própria da comunidade política. Nesse sentido, a felicidade humana (no seu sentido mais efetivo) implica ação justa do homem que se torna feliz, agindo e realizando as suas ações virtuosas na esfera concreta e efetiva da *pólis*, comunidade política.

É somente por essa mediação (da comunidade política) que ele colocará em prática as virtudes, de sorte que elas possam contribuir com a plena realização da felicidade de si e do outro, de modo que é como virtuoso que o homem pode se atualizar como ser completo, daí a necessidade de uma educação na virtude, sem

¹⁶² Cf. *Id. ibid.*, p. 154. Se a finalidade da cidade é a boa vida, então esta é o interesse comum dos que nela participam. Logo, nas constituições que visam o interesse dos que governam, só estes deveriam ser cidadãos. Mas, como assim não acontece, daqui resulta a distinção entre as constituições corretas – a realza, a aristocracia e o "de todos os cidadãos" – e as desviadas que lhes correspondem: tirania, oligarquia e democracia.

a qual fica inteiramente prejudicado todo o projeto ético-político. O aperfeiçoamento humano depende de uma educação na e pela virtude na *pólis*, para uma vida virtuosa de cidadão livre e nobre. Para Aristóteles, sem a educação na virtude (prática de ações virtuosas), os seres humanos perdem a sua racionalidade ética, a sua liberdade enquanto seres livres. A liberdade é, nesta medida, o que caracteriza a condição ético-política do homem virtuoso. Isto vale para o indivíduo e para a cidade. Revela-se aí o ser humano no pleno exercício de suas virtudes éticas e intelectuais. Indivíduo e cidade devem ser educados na virtude, para agir virtuosamente, evitando os excessos dos vícios.

Pode-se afirmar, portanto, que o fim da comunidade política consiste nas boas ações e não simplesmente na convivência (embora a convivência seja extremamente necessária). Longe de absorver a *Ética* na *Política*, Aristóteles atribui à *Política* um forte conteúdo ético, quando a dispõe sob a salvaguarda da virtude, que se converte no fim e no ideal a que deve aspirar a cidade.

Atualizadas e efetivadas no espaço privilegiado da cidade, as virtudes são requeridas, por definição, na vida *eudaimônica* e virtuosa do cidadão. A vida nobre e virtuosa, símbolo da vida feliz e do bem-viver, passa a ser fundamental para os cidadãos que vivem na *pólis*. O espaço da *pólis* é o horizonte de ação das virtudes éticas, e por assim dizer, uma condição de possibilidade de sua existência. Aristóteles nos diz freqüentemente que o ser humano vive numa comunidade de iguais, entre seres livres e capazes de deliberar e de julgar seus próprios assuntos humanos.

A necessidade do outro é crucial para entender a articulação entre a virtude e a *pólis*. Razão pela qual não se pode conceber um indivíduo feliz fora da *polis*, como uma espécie de solitário, que por si mesmo, se auto-realiza e se torna feliz. Os seres humanos, para serem felizes e virtuosos, necessitam de uma atividade, de um exercício que possibilita o desenvolvimento de suas capacidades racionais excelentes. Tal exercício não se realiza de modo isolado e separado do contexto comunitário. A companhia, o conviver, o compartilhar, a associação são condições que permitem a prática das virtudes, modos de sociabilidade que auxiliam e favorecem de modo efetivo o exercício da felicidade.

Assim, em vista desse fim, nada há de mais vantajoso para a cidade do que fazer dos cidadãos homens virtuosos e justos. Resulta, daí, mais um elemento determinante da clara distinção entre as *politeiai* corretas e seus respectivos desvios. A questão agora é saber exatamente quais são cada uma destas *politeiai*, numa palavra, é preciso agora nomeá-las, conforme Aristóteles:

Dentre as formas de governo [*politeia*] por um só, chamamos monarquia à que visa o interesse comum. Chamamos aristocracia à forma de governo por poucos (mas sempre mais do que um) seja porque governam os melhores ou porque se propõe o melhor para a cidade e os seus membros. Finalmente quando os muitos governam em vista do interesse comum, a forma de governo recebe o nome comum a todas: 'regime constitucional'. (...)

Os três desvios correspondentes são: a tirania em relação à monarquia; a oligarquia em relação à aristocracia; a democracia em relação ao regime constitucional. A tirania é o governo de um só com vista ao interesse pessoal; a oligarquia é a busca do interesse dos ricos; a democracia visa o interesse dos pobres. Nenhum destes regimes [*politeia*], porém, visa o interesse da comunidade.¹⁶³

¹⁶³ Cf. *Pol.*, 1279 a 34 - 1279 b 10.

Diante do exposto, convém observar (para reafirmar) algumas posições de Aristóteles. Em primeiro lugar, que não existe uma, mas várias formas de organização política (*politeiai*) que determinam, cada uma de modo específico, o governo soberano da *pólis*. Toda cidade tem, portanto, uma *politeía* que lhe dá identidade, estabelece as condições de unidade e de estabilidade, apesar de existirem as “revoltas e as dissensões” que ocasionam “mudanças profundas na cidade” (revoluções)¹⁶⁴.

Em segundo lugar, a despeito da diversidade das *politeiai*, todas elas são definidas e, logo em seguida, classificadas, em observância à “finalidade da cidade”, que tem em vista a vantagem comum, que também propicia a vida feliz, bem supremo da cidade. Assim, são retas as *politeiai* que visam ao interesse comum (bem viver dos cidadãos) da comunidade política; contrariamente, são desviadas aquelas que têm em vista o interesse dos governantes e não as vantagens comuns da cidade. Isto significa que, quando o governo não é exercido em vista do bem viver, pouco importa se é de um só, de poucos ou de muitos, constitui necessariamente um “desvio” em relação à finalidade suprema da cidade.

Com efeito, a partir das duas afirmações anteriores, vale ressaltar que, especialmente nestas passagens da *Política* (III, 6-8), a “busca da melhor constituição” ou mesmo da “mais justa” nos remete a uma discussão mais aprofundada da “justiça na cidade”, que é central na discussão posterior sobre a distribuição do poder na *pólis*. Por ora, depreende-se que toda *politeía* que visa ao interesse comum é justa no sentido absoluto do termo, isto é, não atribuído

¹⁶⁴ Há um consenso entre os estudiosos da *Política*, que o Livro V contém um dos mais importantes estudos acerca da “teoria das revoluções”. Neste livro, segundo Aristóteles, estão contidas tanto as “causas” quanto os possíveis “remédios” para as revoluções, a fim de preservar e garantir a estabilidade da *pólis*.

justamente a este ou aquele, mas politicamente justo para todos, para a coletividade, pois corresponde à essência mesma da vida política (na cidade). Para Aristóteles, o que é justo beneficia a cidade e cada cidadão (*Pol.*, 1283 a 35).

3.2 – A noção de justiça como virtude política

Na *EN*, Aristóteles distingue entre as virtudes éticas aquelas que regulam a parte irracional da alma (como a temperança e a modéstia) e aquelas que regulam as relações sociais dos homens com seus semelhantes (como a liberalidade, magnificência, magnanimidade, amizade) e inclui nessa lista também a justiça¹⁶⁵, com um destaque: ela é a principal entre todas as virtudes éticas. A justiça é a virtude por excelência, de certo modo ela compreende todas as demais, razão pela qual se diz “uma só justiça contém todas as virtudes”.¹⁶⁶ A justiça, mais que qualquer outra virtude ética, é o que fundamenta toda ordem na esfera das coisas humanas, razão pela qual Aristóteles aceita, desde o início de sua reflexão (que se estenderá por todo o livro V), a idéia de que a justiça, definida como uma virtude ética, é uma disposição de caráter que impulsiona as pessoas a desejarem e fazerem aquilo que é justo, do mesmo modo que a injustiça é a disposição que conduz o homem a agir injustamente e desejar o que é injusto. Aí reside, sem dúvida, a excelência da justiça como virtude própria do homem enquanto vivente político em comunidade.

¹⁶⁵ O termo τὸ δίκαιον, traduzido por *justiça*, é o princípio da justiça ou a justiça no sentido abstrato; enquanto δικαιοσύνη é o hábito de agir de acordo com o princípio da justiça.

¹⁶⁶ Cf. *EN*, V, 3, 1130 a. Expressão proverbial atribuída a Teógnis, *Elegias*, verso 147: “na justiça se resume toda a excelência”, utilizada aqui para defender que a justiça é a prática efetiva da virtude ética, principalmente pela sua dimensão política, enquanto relação ao outro.

Mas, considerando que tanto a justiça quanto o seu contrário, a injustiça, são termos que apresentam mais de um significado, Aristóteles admite, então, que a justiça consiste essencialmente (a) na obediência às leis, ajustando a elas a conduta dos cidadãos e (b) na relação entre os indivíduos considerados como cidadãos livres e iguais. Daí decorre, pois, a concepção de justiça na forma “geral” e na forma “particular”. A primeira, também conhecida como “justiça legal”, consiste na obediência às leis, de onde provém o sentido de justo como o que é conforme a lei. As leis ordenam ações justas e boas, conforme a todas as virtudes. Assim, aquele que vive conforme a lei vive justamente e pratica atos justos, isto é, age virtuosamente conforme a justiça. Nesta perspectiva, na cidade, o bom cidadão que observar bem as leis será também um homem justo e virtuoso (1129 b 12 – 1130 a 12). Este é, por assim dizer, o significado universal da justiça, entendida como uma virtude completa do homem em relação aos seus semelhantes. Trata-se, pois, da justiça presente no respeito às leis que têm em vista o interesse comum [bem comum]. Os atos prescritos pelo legislador são legítimos, na medida em que pretendem preservar a comunidade política, produzindo a felicidade dos cidadãos.

A segunda forma diz respeito ao sentido “particular da justiça”, que consiste em respeitar uma certa igualdade em nossas relações com os outros¹⁶⁷, posto que “é um bem e uma virtude que toca mais aos outros que ao indivíduo em si mesmo”, ou seja, implica sempre relação a outro, como um “bem para o outro”, por isso, é a melhor garantia do bem comum. De acordo com Aristóteles, as

¹⁶⁷ Cf. *EN*, V, 3, 1131 a 13: τὸ πρòτερον ἴσον.

relações entre os cidadãos devem ser presididas pela igualdade, de tal modo que o meio (*meson*) da justiça é o igual (*ison*), e da injustiça o desigual (*anison*), ou seja, o eqüidistante tanto entre as pessoas quanto entre as coisas. Aparece assim, conforme Aristóteles, duas espécies dessa forma de justiça: uma, a “justiça distributiva”, que trata de regular as relações do todo com as partes, isto é, da cidade com os indivíduos, e a outra, a “justiça corretiva”, que visa regular as relações dos cidadãos entre si.

Para Aristóteles, a justiça distributiva tem por objetivo regular a distribuição dos bens (honra, riqueza etc.), assim como os cargos e as obrigações entre todos os cidadãos, de acordo com o mérito de cada um. Não se trata, porém, de um sentido rigoroso de igualdade, mas proporcional (*ἀνάλογον*) que envolve uma igualdade de razões do tipo: $A : B :: C : D$. Nesse caso, as ligações do termo A com B e do termo C com D mostram que a distribuição dos “bens” ou “cargos” foi proporcionalmente justa, pois de acordo com o mérito de cada um dos cidadãos. De acordo com Aristóteles, nem sempre é fácil aplicar a justiça proporcional conforme o mérito, por isso, sempre há a necessidade da virtude da prudência.

A “justiça corretiva”, diferente da anterior, não trata da distribuição, mas sim da reparação da igualdade entre pessoas quando uma lesou a outra. Trata-se de uma correção mediante o princípio da igualdade aritmética, sem considerar os méritos de cada um, pouco importando se foi um homem bom que roubou um mau ou vice-versa. Para Aristóteles, a lei trata as partes em litígio como se fossem iguais e restabelece a igualdade. Assim, a justiça estará no ponto intermediário entre o ganho e a perda, como uma forma de restituição da posição original entre

as partes. Somente quando o todo for igualmente dividido, afirma-se que os litigantes receberam o que lhes pertence. Para tanto, deve-se subtrair daquele que tem mais para acrescentar ao que tem menos, uma vez que cada um não deve receber mais nem menos, mas apenas aquilo que lhe pertence.¹⁶⁸

Aristóteles trata, ainda, da justiça conforme o princípio da “reciprocidade”¹⁶⁹, por meio do qual são reguladas as trocas comerciais, cuja relação incide na forma de uma proporção e não na base de uma retribuição exatamente igual.¹⁷⁰ Assim, todas as coisas que figuram como objeto de troca devem ser medidas, de modo que se um arquiteto e um sapateiro resolvem trocar seus produtos, possam saber quantos pares de sapato equivalem a uma casa. Daí, o aparecimento do dinheiro (νόμισμα), que se torna, em certo sentido, um “meio-termo”, visto que mede todas as coisas, detectando o excesso e a falta. Medidos, assim, pelo dinheiro, todos os bens tornam-se comensuráveis, de forma que possam ser equiparados. O número de sapatos trocados por uma casa deve corresponder à razão entre o arquiteto e o sapateiro. Haverá reciprocidade quando os termos forem igualados de maneira que o arquiteto esteja para o sapateiro na mesma proporção que a quantidade dos produtos do sapateiro esteja para os produtos do arquiteto.¹⁷¹

¹⁶⁸ A questão da *justiça corretiva* é analisada em todo o capítulo 4. Quando Aristóteles refere-se à expressão “o que lhes pertence”, tem em mente a idéia de que os litigantes “receberam o que é igual”. E, por sua vez, “o igual é intermediário entre a linha maior e a menor, de acordo com uma proporção aritmética”.

¹⁶⁹ Não se trata, porém, da justiça como uma “reciprocidade” dos Pitagóricos: fazer a “A” aquilo que este fez a “B”. Ou seja, não se trata da controvertida idéia de justiça baseada na famosa expressão “olho por olho, dente por dente”.

¹⁷⁰ Cf. *EN*, V, 8, 1132 b 31 - 33.

¹⁷¹ Cf. *EN*, V, 8, 1133 a 5 - 28. É importante ressaltar que essa questão do dinheiro, como medida nas trocas comerciais, é tema da *Política*, (I, 8-11), quando Aristóteles fala a respeito da *crematística*.

Para Aristóteles, esta reciprocidade proporcional é justa toda vez que estabelecida por uma unidade (meio-termo), que resulta do comum acordo entre as partes. Nas suas palavras,

(...) a justiça é uma espécie de meio-termo, porém, não no mesmo sentido que as outras virtudes, e sim porque se relaciona com uma quantia ou quantidade intermediária, enquanto a injustiça se relaciona com os extremos. E justiça é aquilo em virtude do qual se diz que o homem justo pratica, por escolha própria, o que é justo, e que distribui, seja entre si mesmo e um outro, seja entre dois outros, não de maneira a dar mais do que convém a si mesmo e menos a seu próximo (...), mas de maneira a dar o que é igual de acordo com a proporção; (...).¹⁷²

Reafirma-se, aqui, a concepção de justiça como uma virtude ética por excelência, uma disposição que pode ser adquirida pela vontade própria do homem. Nesse sentido, segundo Aristóteles, o homem será verdadeiramente justo quando agir justamente por escolha, em virtude de uma ação voluntária.¹⁷³ Com efeito, sendo o homem um vivente político por natureza, que vive melhor em comunidade, patenteia quão determinante é a virtude da justiça para a vida humana na cidade.

3.3 – A busca da justa *politeía* na cidade

A cidade sendo, antes de tudo, uma comunidade política e os cidadãos (em sentido pleno) definidos conforme a participação política nas diversas magistraturas (instâncias de poder) da cidade, não resta dúvida, que se torna

¹⁷² Cf. *EN*, V, 10, 1133 b 32 - 1134 a 6.

¹⁷³ Cf. *EN*, V, 8, 1135 a 15 - 1136 a 5.

essencial para a cidade e seus cidadãos saber (teórica e praticamente) como se processa a organização e a distribuição das magistraturas (*archai*). O princípio que serve de base para tal discussão, assentado de pronto nesta passagem da *Política*, é justamente que a ordenação das magistraturas na cidade é determinada pela *politeía*, em outras palavras, é a *politeía* que organiza a vida da comunidade política, da qual ela é propriamente constitutiva, enquanto “uma certa ordenação das diversas magistraturas de uma cidade (...)”¹⁷⁴.

A questão é saber qual a maneira mais justa de compartilhar o poder na comunidade política? Chega-se, assim, ao núcleo central da questão do poder, problematizado mais especificamente, neste livro III, a partir do capítulo 9, onde Aristóteles aprofunda a discussão sobre o critério a partir do qual, oligarcas e democratas, justificam suas pretensões ao poder político, segundo o que pensam ser justo.

Para responder à questão sobre a maneira mais justa de distribuir o poder político, Aristóteles toma como referência o que lhe parece ser a concepção de justiça das duas formas de governo mais comuns ao século IV - a *democracia* e a *oligarquia*. Convém reafirmar, demarcando conforme Aristóteles, que a verdadeira diferença entre oligarquia e democracia é a riqueza e a pobreza. Quando o poder se exerce em virtude da riqueza, trata-se de uma oligarquia; quando o poder soberano pertence aos pobres, mas livres e, nessa medida, iguais, trata-se de uma democracia. O que diferencia, portanto, oligarquia e democracia são

¹⁷⁴ Cf. LÉVY, E. “Cité et citoyens dans la *Politique* d’Aristote”, *Ktema*, 5 (1980), p. 223-248. Por sua definição mais própria, a *politeía* é uma “*taxis*”, isto é, “uma organização da cidade”, que determina aqueles que têm acesso ao poder (os cidadãos, excluindo todo o restante da população); mas, principalmente, se constitui como um sistema de repartição ou distribuição do poder.

qualidades, a riqueza ou a liberdade, e não a quantidade, que é um atributo accidental. Enquanto os ricos são escassos, os pobres são numerosos. É que a riqueza é de poucos, enquanto a liberdade é de todos (1279 b 40-1280 a 6).

Assim sendo, visto que são a riqueza e a liberdade que definem oligarquia e democracia e é exatamente com base nestes critérios, que os definem e caracterizam enquanto partes da cidade, que oligarcas e democratas reivindicam a supremacia na constituição, reivindicação sempre vinculada a algum tipo de superioridade auto-referida, logo, parcial.

Para Aristóteles, os partidários destas duas formas de governo (*politeia*) defendem que a distribuição do poder deve ser de acordo com o princípio da justiça distributiva, ou seja, "a cada um segundo seu X". Assim, os partidários da democracia defendem que o poder deve ser atribuído a todos os cidadãos, pois são igualmente livres. Para eles, justo é o que respeita à igualdade (dos homens livres), daí a máxima dos democratas "a cada um segundo sua liberdade". Os partidários da oligarquia defendem posição oposta: como a riqueza os distingue de todo o resto, acreditam que são desiguais em tudo. Para eles, justo é o que respeita tal desigualdade (pela riqueza). Daí a máxima dos oligarcas "a cada um segundo sua riqueza"¹⁷⁵.

Todavia, no dizer aristotélico, tanto a convicção democrática como a oligárquica são duas faces do mesmo erro, que consiste em conceber a igualdade/desigualdade em termos absolutos ou numéricos, confundindo-as com a

¹⁷⁵ São, portanto, duas formas antagônicas de conceber a justiça na cidade: ou democrática, entendendo a justiça como igualdade (*isotes*) fundada na presunção de que todos são iguais em tudo (*isoi panta*) pela liberdade (*eleuteria*); ou oligárquica, entendendo a justiça como desigualdade (*anisotes*) fundada na convicção de que todos são desiguais em tudo (*aniso i panta*) pela riqueza (*ousia*).

igualdade em termos proporcionais ou segundo o mérito. Vejamos o que diz Aristóteles:

considero numérica a igualdade que diz respeito ao que é igual e idêntico, em quantidade e grandeza. Por igualdade segundo o mérito, considero o que é igual em termos proporcionais. Por exemplo: é no plano de uma igualdade numérica que o três excede o dois, e o dois o um. Contudo, é de uma igualdade proporcional que se trata, quando o quatro excede o dois, e o dois o um; de fato, o dois e o um são, respectivamente, partes iguais do quatro e do dois, isto é, ambos dizem respeito às respectivas metades. Deste modo, partindo do princípio que todos estamos de acordo que a justiça exercida de um modo absoluto visa a igualdade segundo o mérito, surgem divergências porque - como já foi referido - alguns, sendo iguais em certos aspectos, presumem ser iguais em tudo, ao passo que outros, sendo desiguais nalgum ponto, reclamam para si mesmos uma total desigualdade em todas as coisas (V, 1301 b 29-39).

Essa concepção de justiça aparece na *Política*, V, quando Aristóteles trata das revoltas provocadas entre oligarcas e democratas. Para ele, as revoltas ocorrem devido a um postulado deficiente de justiça, baseado numa concepção quantitativa e simétrica de igualdade, em detrimento de uma concepção proporcional: os democratas revoltam-se porque julgam que, por serem a maioria, o justo é que todos possuam exatamente o mesmo, devido ao fato de todos serem igualmente livres; os oligarcas revoltam-se precisamente pelos motivos *contrario*, isto é, por serem poucos, julgam que o justo é que sejam todos totalmente desiguais, devido ao fato de nem todos possuírem riqueza igual. Nenhuma das duas facções entende a justiça em sentido absoluto e proporcional, mas de um ponto de vista determinado e parcial: os oligarcas reclamam a desigualdade total apenas nas bases das partes partilhadas, esquecendo que

todos são iguais na condição livre; os democratas, por seu turno, reclamam uma igualdade total apenas na base das partes partilhantes, esquecendo que nem todos possuem igualmente o mesmo.

Entretanto, de acordo com Aristóteles, nem a liberdade, nem a riqueza são princípios para a justa distribuição do poder na cidade. Tanto um quanto o outro são específicos aos interesses práticos de grupos sociais determinados. A falsidade de seus julgamentos, diz Aristóteles, repousa no fato de ambos os lados desconsiderarem sob qual ponto de vista os iguais são iguais e os desiguais, desiguais. Logo, tanto os partidários da democracia quanto os da oligarquia não contemplam o justo absoluto, a vantagem comum (1282 b 16-17), mas o justo de um ponto de vista determinado, na medida em que julgam em causa própria (1280 a 15-16). Ou seja, o critério segundo o qual acreditam poder reivindicar as magistraturas é um critério válido para a parte (os ricos, os livres), mas não é um critério válido para a cidade, que, sendo um composto, subsume suas partes.

Considerar, por um lado, a liberdade, por outro, a riqueza, como critérios que deveriam valer para a distribuição do que é comum (as magistraturas e, portanto, as honras da cidade) equivale a pensar que o todo pode ser distribuído segundo o que caracteriza e define a parte, ou seja, a confundir o justo de um ponto de vista determinado com o justo absoluto.

Falar em justo do ponto de vista absoluto, portanto, equivale a falar da própria essência da cidade, isto é, da finalidade da comunidade política, finalidade que não se identifica com as diversas finalidades das distintas partes de que é composta, mas é geral, válida para todos os seus elementos: o bem viver juntos.

Falar da justiça como igualdade para os iguais ou desigualdade para os desiguais é falar de uma certa noção de justiça, aquela que manda dividir as coisas igualmente, quando se trata de iguais, ou dividir desigualmente quando se trata de desiguais. Mas essa noção de justiça só faria sentido se a razão da existência da cidade e, por conseguinte, sua finalidade, fosse reunir homens que necessitam da cooperação de outros para realizarem fins particulares. Por exemplo, se o fim da comunidade política fosse amealhar riquezas, faria sentido falar em distribuição das honras segundo a contribuição de cada um para a realização da finalidade pretendida. Ou, se o fim da comunidade política fosse evitar injustiças ou prejuízos, faria sentido falar na justiça como distribuição de penas e castigos para aqueles que infringiram, por exemplo, o direito à liberdade (digamos, escravizando um homem livre).¹⁷⁶

Fica compreendido, assim, que tanto oligarcas quanto democratas incorrem em erro ao defender suas posições, posto que falam em “justiça relativa” (ἐκατέρους δίκαιον), isto é, em sentido relativo (por comparação), parcial (de uma parte), mas presumem estar a falar de “justiça absoluta” (δίκαιον ἀπλως), que é configurada ao interesse comum, de modo que, tanto uns quantos os outros defendem concepções equivocadas em relação à cidade e à justiça.

¹⁷⁶ Vale destacar a passagem como um todo, em que Aristóteles tece críticas às duas pretensões; grosso modo, diz ele, se os homens se reuniram em comunidades por causa das riquezas, a participação na cidade deveria ser proporcional à participação na riqueza; neste caso, os oligarcas têm razão, pois não é justo que aquele que contribui para mais, obtenha menos; porém, assinala Aristóteles, os homens não se reuniram apenas para viver, mas, sobretudo, para bem viver; caso contrário, existiriam cidades de escravos ou mesmo de animais; mas é impossível haver cidade de escravos ou mesmo de animais, porque não partilham da felicidade nem escolhem o seu modo de vida. Por outro lado, em relação aos democratas, refere Aristóteles, que os homens não se associaram para formar uma aliança de defesa mútua contra qualquer injustiça nem para facilitar as trocas e relações comerciais; se fosse esse o fim, Etruscos, Cartagineses e outros povos, que têm tratados comerciais entre si, pertenceriam a uma única cidade; não é o que ocorre, diz Aristóteles, cada cidade tem seus magistrados próprios, nenhuma delas se preocupa com a conduta alheia; além das preocupações específicas tratadas nas alianças, mais nada há de comum entre elas. (Cf. *Pol.*, III, 9, 1280 a 25- 1280 b 4).

Para reforçar ainda mais seu contraponto às concepções oligárquicas e democráticas de justiça e, portanto, de cidade, convém destacar a primeira parte da longa passagem (1280 b 5 – 1281 a 10) em que Aristóteles encaminha sua compreensão acerca da finalidade da cidade:

(...) os que se interessam pela boa legislação, indagam acerca das virtudes e dos vícios cívicos. A conclusão clara é de que a cidade que é verdadeiramente cidade, e não apenas de nome, deve preocupar-se com a virtude. Se assim não fosse, a comunidade política decairia numa aliança, em que os membros vivem a uma certa distância uns dos outros. E a lei tornar-se-ia um simples convênio – ou na frase do sofista Liconfronte ‘uma garantia dos direitos dos homens’ – mas incapaz de tornar bons e justos os cidadãos.¹⁷⁷

Ora, se a cidade é comunidade política que visa o bem viver, deve necessariamente ter em vista a virtude e a justiça, pois, sem estes bens próprios à vida política, nenhum homem realiza plenamente sua essência, muito menos a cidade atinge sua finalidade suprema ou deixa de realizar aquilo para o qual existe – *bem viver*. De sorte que, em vista deste fim (*télos*), nada há de mais vantajoso para a cidade do que fazer dos cidadãos homens virtuosos e justos, e estes, por sua vez, pela retidão dos seus desejos e vontade deliberada de agir, deveriam igualmente bem comandar e ser comandados, em vista da vida feliz e boa na sua cidade.¹⁷⁸

A relação existencial que melhor exprime e polariza essa escolha deliberada pela vida boa em vista da auto-suficiência é a amizade (*philia*). É a

¹⁷⁷ Cf. *Pol.*, III, 9, 1280 b 5-12.

¹⁷⁸ Na seqüência desta exposição acerca da finalidade da cidade, Aristóteles apresenta uma das mais contundentes defesas da *philia* como “fim-meio” para cidade, com a qual se reforça ainda mais a tese da finalidade (ética) da cidade, cidadania e, mais propriamente, da *politeia*.

amizade que, em última análise, mantém a unidade e a coesão da comunidade política nas suas mais diversas formas de socialização: associações cívicas, cultos públicos, refeições comuns e lazeres coletivos. Convém transcrever na íntegra o passo da *Política* onde Aristóteles reflete acerca da amizade como constituinte intrínseco da experiência política:

se pudessem reunir dois lugares diferentes, como as cidades de Mégara e de Corinto, de modo a serem circundados por uma só muralha, mesmo assim não existiria uma cidade. Ainda que os cidadãos de ambas as cidades casassem entre si (e mesmo sendo o casamento uma das formas características de vida em comum nas cidades), isso não faria também uma cidade. Nem tão pouco surgiria uma cidade, se os habitantes vivessem separados - embora não tanto que impossibilitasse a comunidade - ou possuíssem leis para evitar as injustiças nos contratos, e houvesse entre eles carpinteiros, lavradores, e sapateiros, e o número da população se elevasse a dez mil, mas nada tivessem em comum, a não ser os tratados comerciais e as alianças de defesa mútua. Porquê? Decerto que não é por falta de contiguidade territorial. Ainda que os membros dessa comunidade se reunissem e cada um utilizasse a sua casa particular como se fosse uma cidade, e todos eles prestassem auxílio mútuo, como se apenas tivessem contraído uma aliança defensiva contra agressores, nem assim existiria uma cidade; em bom rigor, nem pareceria existir uma cidade se as relações mútuas, uma vez realizada a união, permanecessem idênticas às que existiam quando estavam separados. É claro, portanto, que uma cidade não é uma comunidade de residência, cujo fim consista apenas em evitar a injustiça mútua e facilitar as trocas comerciais. Todas estas condições devem estar necessariamente presentes para que a cidade exista; mas a sua presença não é suficiente para a constituir. O que constitui uma cidade é uma comunidade de lares e de famílias com a finalidade da vida boa e a garantia de uma existência autónoma e perfeita. Isto não se realizaria, outrossim, sem que os membros da cidade residam num mesmo lugar e se casem entre si. Daqui surgiram nas cidades as relações de parentesco, as frátrias, sacrifícios públicos, e os lazeres. Estas instituições são obra da amizade, pois a amizade é condição de escolha de uma vida em comum (1280 b 13-39).

Há, de fato, nesta passagem, alguns elementos a destacar: um, até já mencionado no primeiro capítulo, concerne à ligação necessária entre a cidade e o homem, mais precisamente, que a finalidade da cidade depende da livre escolha humana, isto é, viver em cidade é uma escolha deliberadamente humana, de modo que, se é decerto natural a tendência humana para a vida em cidade (tanto a cidade quanto o homem são, por natureza), como afirma Aristóteles, “aquele que primeiro a instituiu foi causa de grandes benefícios” (1253 a 31-33).

Encadeado a este, o segundo ponto de destaque é aquele que trata da amizade como sendo o que torna possível a cidade se constituir, justamente, como uma “comunidade” (de diferentes, mas iguais) em vista de um fim (finalidade), que é o bem viver, consistente numa vida perfeita e auto-suficiente, por isso mesmo, feliz e bela (1280 b 40). Arrematando, então, os dois pontos, compreende-se que a razão da existência da comunidade política é a realização da natureza do homem e, por sua vez, realizar essa finalidade depende da decisão humana de compartilhar com outros uma vida (obra da amizade), e agir na cidade (de acordo com a virtude e a justiça) de modo a tornar possível que a vida em comum se realize melhor, sendo feliz e autárquica.¹⁷⁹

Assim, finalizando o capítulo 9, após considerar que a comunidade política existe graças às boas e belas ações, e não à simples vida em comum, Aristóteles afirma:

¹⁷⁹ Neste ponto, estaria finalizada a discussão acerca da justiça na cidade, sendo justo compartilhar o poder não em razão dos interesses particulares, mas em vista da vantagem comum para toda a cidade, considerando que esta é sua finalidade – realizar a vida em comum, perfeita e feliz. No entanto, Aristóteles introduz uma questão que leva a discussão mais adiante, sendo necessário retomar o problema (“aporia”) acerca da “justa distribuição do poder”.

Aos que contribuem mais para a finalidade desta comunidade, cabe-lhes uma maior parte na cidade do que àqueles que lhes são iguais ou mesmo superiores em nascimento e em liberdade, embora inferiores em virtude política; e cabe-lhe mais do que àqueles que os superam em riqueza, mas não em virtude.¹⁸⁰

Para Aristóteles, diferente das demais comunidades, a comunidade política (cidade) visa ao bem viver e é em razão desta finalidade que se deve saber se aqueles que exercem o poder dispõem da virtude própria à vida em comum, e não de um bem qualquer, como a riqueza ou a liberdade, não tendo nenhuma relação com a vantagem comum. Mas, pondera Aristóteles, é precisamente o que fazem de fato todas as constituições, ao menos as corretas, por oposição aos seus desvios, onde justamente se exerce um tipo de poder ilegítimo.

Na comunidade política, bem ordenada segundo a justiça em absoluto, o poder deve ser exercido em vista do bem para toda comunidade, razão pela qual Aristóteles afirma a necessidade de saber quem comanda melhor para esta finalidade (vantagem comum): “aqueles que mais contribuem para esta finalidade (...) os que são superiores na virtude própria à cidade”¹⁸¹.

¹⁸⁰ Cf. *Pol.*, 1281 a 4-8. Segundo Wolff, não se pode ler nesta passagem (como fazem Aubonnet e Tricot) a admissão por parte de Aristóteles do princípio da justiça distributiva (*a cada um segundo sua virtude*) como fundante da distribuição do poder soberano na *pólis*. Sua argumentação (de Wolff) se baseia em três pontos: (a) Aristóteles não propõe, aqui, uma prescrição (só a virtude deve comandar), faz apenas uma constatação (aqueles que mais contribuem para a cidade têm maior parte); (b) Aristóteles não compara a comunidade que se baseia no princípio *a cada um segundo sua virtude* àquelas que existem de fato (baseadas no princípio *a cada um segundo sua riqueza* ou *segundo sua liberdade*), compara, sim, a comunidade política a todas as outras (comunidades nucleares, familiares, de aldeias, territoriais e internacionais); e (c) Aristóteles não fala de virtude sem mais nada, mas de virtude política, o que é bem diferente ao menos em compreensão. Para Wolff, a conclusão de 1281 a 4-8 não pode ser lida como uma lição de moral (Cf. WOLFF, “Unité structurelle do livre III”, in: *Aristote politique*, p.302-3).

¹⁸¹ A despeito desta conclusão (1281 a 4-8), permanece o problema sobre a justa distribuição do poder soberano. De certo mesmo, até aqui, é que o princípio da justiça distributiva (*a cada um segundo seu X*) não pode servir de base para justificar este ou aquele regime. Daí a questão sequenciar-se nos capítulos seguintes.

3.4 – Quem deve ser soberano na cidade?¹⁸²

Com efeito, antes de examinar tal questão, convém ressaltar que ela sequencia a discussão sobre as concepções de justiça defendidas pelos partidários da oligarquia e da democracia, que, segundo Aristóteles, como vimos anteriormente, tanto uns quanto os outros, ignoram os princípios da “justiça suprema” (τὸ κυρίως δίκαιον), defendendo posições que priorizam seus próprios interesses, porquanto estão a julgar sempre em causa própria e não em benefício da comunidade. E isto contraria, conforme Aristóteles, o princípio da virtude como fim da cidade (1280 b 7).

Mas, sendo assim, porque Aristóteles retoma, agora no capítulo 10, a questão quem deve ser soberano na cidade? Por que essa retomada é necessária? Uma leitura possível seria lembrar que, até aqui, Aristóteles estabeleceu as definições dos termos gerais que fazem parte da investigação política, ou seja, estabeleceu o que são cidadão, cidade, constituição; estabeleceu que governo e constituição se identificam; que a constituição é soberana na cidade e, por fim, que a finalidade da cidade é tal que, para realizá-la, é exigida uma certa capacidade, que ele chama de “excelência política”.

¹⁸² Segundo Antoine Leandri, esta é uma das *aporiai* que permanecem sem uma solução. Por que? Uma visão geral dos capítulos 10 e 11 permite ver a permanência desta aporia: o capítulo 10, onde o problema é colocado, expõe as dificuldades, caso a caso, mas sem concluir. O que poderia parecer uma solução – a soberania da lei – não é na realidade. O capítulo 11 procede a um reexame detalhado acerca da soberania do *plêthos*. Mas, desta vez, Aristóteles se empenha exclusivamente em mostrar como esta poderia ser defendida contra todas as objeções a ela feitas. De sorte que esta poderia ser a solução. Todavia, quando Aristóteles, ao final do capítulo 11, retoma a aporia inicial, afirma a necessidade de conceder a soberania às leis, e assim, a aporia permanece (1282 b7). (Cf. LEANDRI, A. “L’aporie de la souveraineté”, in: *Aristote politique ...* p.315-329).

A definição de todos esses termos, previamente exigida, põe agora uma dificuldade do ponto de vista prático: se a constituição é soberana, quem ocupará o poder, a quem dar esse lugar? Na visão da autora citada, Aristóteles retoma a pergunta, só que agora de outro ponto de vista: o da matéria que receberia a forma estabelecida¹⁸³.

Então, retomemos a pergunta, quem deve exercer o poder soberano (τὸ κύριον) na cidade¹⁸⁴: os muitos, os ricos, os homens de bem, um único homem, o melhor de todos, um tirano?¹⁸⁵ Para Aristóteles, todas estas alternativas apresentam dificuldades, uma vez que, essencialmente, se assemelham à maneira do tirano, cujo poder é fundado sob a força. A massa dos pobres não usará sua superioridade numérica para repartir entre si os bens dos ricos? Seus atos serão justos em virtude do poder mais forte? Por outro lado, a minoria não requer o poder soberano em função dos seus interesses, impondo pela força suas decisões a todos os outros? Será justo que uma minoria exclua todos os outros dos mecanismos de decisão política? Será melhor que o governo seja exercido por um só e mais digno?

¹⁸³ Cf. LOPES, M. “*Ação ética e virtude cívica em Aristóteles*”, p. 111.

¹⁸⁴ É essa a pergunta que inicia III, 10, 1: Ἔχει δ’ ἀπορίαν, τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως. Para Aubonnet e Pellegrin, τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως (uma aporia) trata-se de saber “quem deve ser o soberano da cidade?” (grifo de Aubonnet). Pellegrin acrescenta, entre parênteses, poder, entendendo que a pergunta é quem deve ter o poder soberano da *pólis*? Aubonnet também se refere a poder, por exemplo, na passagem 1281 a 40 ... ὅτι δὲ δεῖ κύριον εἶναι μᾶλλον τὸ πλῆθος, tratando acerca da “soberania popular”. Segundo Chantraine, entre os vários sentidos, κύριος denomina também autoridade soberana (p.602).

¹⁸⁵ Cf. *Pol.*, III, 1281 a 11-13: Quem deve ser o soberano da cidade (τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως)? A multidão (πλῆθος), os ricos (πλουσίους), os notáveis (ἐπιεικεῖς), o melhor de todos (βέλτιστον) εἰς πάντων, ou um tirano (τύραννον)?

Especificamente, sobre esta última hipótese, rebate Aristóteles, será ainda maior o número dos privados das honras e vantagens da cidade, e isto não é justo de modo algum¹⁸⁶.

Considerando tais questionamentos, podemos notar que todos os postulantes são descartados da mesma forma que o tirano, ilegítimo, porque seu poder é fundado apenas na força (1281 a 22-24), e isto comporta, segundo Aristóteles, um grande inconveniente: é injusto que as honras da cidade (as funções oficiais) sejam exercidas somente por uma dessas partes em detrimento de todas as outras. Justo (segundo o justo absoluto) é o exercício político por turnos (1279 a 8-10): todo cidadão deve “ter a possibilidade de aceder aos poderes deliberativo e judiciário” (1275 a 18-19), pois quando a autoridade política está fundada na liberdade e, por conseguinte, na igualdade dos cidadãos, esses devem ter direito à vantagem comum.

Portanto, segundo Aristóteles, não importa a quantidade de quem exerce o poder (se a maioria, uns poucos ou um só, mesmo que o mais digno) as consequências são as mesmas se o interesse do soberano não for o bem comum (1281 a 36-38). De modo que, se houvesse alguma resposta à pergunta “quem deve exercer o poder soberano na cidade?”, essa seria: segundo o justo absoluto, nenhuma das partes isoladamente, mas a lei (*νόμος*), desde que não a lei oligárquica ou democrática, neste caso, as dificuldades e as consequências seriam idênticas as já referidas (1281 a 39).

¹⁸⁶ Cf. *Pol.*, III, 10, 1281 a 33-35. Para Aristóteles, atribuir o poder soberano a um único homem implica ampliar ainda mais o número daqueles privados das honrarias da cidade, o que favorece as dissensões e revoltas.

Para Aristóteles, portanto, só a lei é suficientemente geral para abranger as particularidades e porque é a manifestação da organização política da cidade, visto que a lei é estabelecida de acordo com as constituições¹⁸⁷.

3.5 - A soberania da lei corretamente estabelecida

Refutadas, portanto, as hipóteses anteriores, Aristóteles retoma, no capítulo 11, a primeira das alternativas – a de que o povo deveria ter supremacia de preferência aos melhores – pois embora apresente alguma dificuldade, para ele, esta alternativa contém alguma verdade (1281 a 43). O eixo da sua argumentação parece apontar para uma inversão de perspectiva no tratamento da questão, quando afirma que a autoridade não é dos agentes tomados individualmente, mas da magistratura. Para Aristóteles, os muitos, tomados individualmente, são piores que os homens virtuosos, mas reunidos são como um homem único com muitas mãos, muitos pés, muitas qualidades éticas e intelectuais¹⁸⁸. Além disso, quando os muitos reunidos participam do poder deliberativo e judiciário, possuem uma justa percepção das coisas¹⁸⁹.

Com efeito, pondera Aristóteles, não é cada homem tomado individualmente que é soberano, mas o tribunal, o conselho, a assembléia. Para deliberar e julgar, a multiplicidade dos pontos de vista é requerida, compensada pela unidade do corpo da Assembléia. A Assembléia do povo é justamente esta

¹⁸⁷ Nas palavras de Wolff, o capítulo 10 parece assim concluir tão negativamente quando o precedente. Este excluía os pretendentes à soberania refutando o princípio de justiça distributiva: ninguém pode reivindicar o poder como algo que lhe seja devido. Ele exclui todos os pretendentes de outra maneira: ninguém pode apresentar títulos que justificariam a priori suas decisões. (Cf. WOLFF, *Aristóteles e a política* ..., p. 130).

¹⁸⁸ Cf. *Pol.*, III, 11, 1281 b 5-7

¹⁸⁹ Cf. *Pol.*, III, 11, 1281 b 34-35

unidade de uma multiplicidade. A pluralidade de opiniões pode realmente paralisar a ação ou tornar a administração incoerente, mas enriquece a deliberação e o julgamento. Porque o conjunto do povo tem superioridade sobre cada um dos indivíduos que o compõem, se considerado “coletivamente”, como repete Aristóteles tantas vezes na *Política* (1281 b 1, b 35; 1282 a 17 e 1282 a 34-36).

Mas, em que as deliberações coletivas são realmente melhores que aquelas dos indivíduos, mesmo os mais sábios? Apesar de não responder diretamente, Aristóteles tece algumas considerações que podem elucidar esta questão. A cidade é uma “comunidade que forma uma unidade genérica” (1328 a 25) e constitui, portanto, uma totalidade orgânica, não um amontoado de indivíduos. A Assembléia do povo, como a cidade, é um todo, que reúne pessoas diversas, com qualidades e defeitos individuais, mas unidas em vista do bem (“unidade da diversidade”) da comunidade política, configurando assim outra ordem, geralmente superior àquela dos indivíduos. Entretanto, esta superioridade não resulta apenas do fato de se reunirem, pois na assembléia também se reúnem indivíduos piores. É na assembléia que a totalidade dos cidadãos, fortemente unidos no interesse da comunidade, tem acesso a um nível mais elevado da virtude – e não do vício. Em conjunto, reunido em assembléia, o povo tem mais discernimento, e combinado como os melhores cidadãos, pode exercer o poder deliberativo em benefício mais do interesse coletivo que individual.

Contudo, sustenta Aristóteles, os membros da Assembléia, do Tribunal ou do Conselho, sejam eles virtuosos ou não, só serão soberanos “nos domínios onde as leis são absolutamente incapazes de se pronunciar com precisão pelo

fato de não ser fácil definir uma regra geral em todos os casos”¹⁹⁰. Isto significa que a soberania do *plêthos* tomado coletivamente nas instituições específicas, está diretamente vinculada, daí sua limitação, às leis que devem ser estabelecidas de acordo com a *politeía*.

Deste modo, parece bastante claro que Aristóteles não atribui o poder supremo a nenhuma das partes tomadas em sua particularidade (os muitos e pobres, os ricos, os virtuosos), mas sim, às leis, como ele mesmo sustenta, “são as leis, corretamente estabelecidas, que devem ter a soberania” (1282 b 2-3). A soberania é, portanto, da lei corretamente estabelecida de acordo com a *politeía*. Mas, assim como as *politeiai*, as leis são também boas ou más, justas ou injustas e, visto que são estabelecidas de acordo com a *politeía*, segue-se que nas *politeiai retas* as leis serão necessariamente justas, ao passo que nas *politeiai desviadas* são injustas (1282 b 6-13). Neste caso, na democracia, a soberania será exercida pelo *plêthos*, não de forma absoluta, mas relativamente às demandas próprias das Assembléias, sempre em conformidade com a lei.¹⁹¹

Com efeito, permanece o problema sobre o critério, do ponto de vista do justo absoluto, por meio do qual se deve organizar a participação política. É esse tema que Aristóteles retoma no capítulo 12: o problema da justa participação

¹⁹⁰ Cf. *Pol.*, III, 11, 1282 b 3-6.

¹⁹¹ De acordo com Lopes (*op. cit.*), o capítulo 11 parece não funcionar como uma resposta definitiva de Aristóteles ao problema do bom critério na distribuição das magistraturas, mas como a inclusão dos muitos no quadro da participação política, agora, justificada por sua virtude coletiva. Sua argumentação é que “se os partidários da oligarquia se acreditam mais qualificados para terem a supremacia nas magistraturas em função de sua riqueza, e os partidários da aristocracia, em função de sua virtude, se esse for o cálculo, alerta Aristóteles, nada impede que os muitos, quando reunidos, aleguem, com pleno direito, mais riqueza e mais virtude que cada uma das partes em questão. O que dá qualidade às leis e as caracterizam como retas são a boa deliberação e o bom julgamento em vista da vantagem comum, fim visado por todas as constituições que são, elas mesmas, retas. Nesse sentido, nada impede que a cidade (no caso do regime constitucional) governada pelos muitos, mesmo que não sejam individualmente excelentes, possa realizar belas ações ou propiciar o *bem viver*”. (p. 113-114).

política (ou da justa distribuição do poder) com base no princípio da igualdade ou desigualdade como regra de organização das magistraturas em geral.¹⁹²

O ponto de partida desta discussão, que retoma a *Ética a Nicômaco* (V, 6), diz respeito à concepção de justiça como um bem propriamente político, que consiste na vantagem comum para a cidade, como diz Aristóteles:

Em todas as ciências e em todas as artes, o fim é um bem, e que o maior bem é o fim daquela que é soberana entre todas, isto é, a capacidade política [ἡ πολιτικὴ δύναμις], e que o justo é o bem político [πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον], que consiste na vantagem comum [τὸ κοινῇ συμφέρον].¹⁹³

Há que se notar, neste passo, que o “bem propriamente humano” (das *Éticas*) se reveste, no domínio da *Política*, na “justiça que consiste na vantagem comum”, como sendo o fim último da faculdade política, isto é, a justiça (um “bem” entendido aqui como “vantagem comum”) é a finalidade maior para a cidade, na qual (e somente nela) o homem pode alcançar o bem propriamente humano. Contudo, para atingir tal finalidade, tanto o homem quanto a cidade dependem da atualização da virtude, esse é o alvo da cidade digna desse nome, como Aristóteles repete sem cessar na *Política*: “todos aqueles que se preocupam com a boa legislação têm os olhos fixos na virtude e no vício”¹⁹⁴.

¹⁹² Segundo Wolff, o que está em discussão agora não é mais o poder soberano, mas as outras magistraturas, chamadas temporárias. Trata-se, neste passo, de resolver o problema de como repartir melhor uma quantidade limitada e determinada de funções públicas entre os cidadãos aptos para tal, considerando não haver funções suficientes para todos.

¹⁹³ Cf. *Pol.*, III, 12, 1282 b 14-18. Há, aqui, nesta passagem, uma semelhança com o que se lê no início da *EN* (1094 a 1-3): “Toda arte e toda investigação, e, paralelamente, toda ação e toda escolha tendem para um bem qualquer, ao que parece. Também se declarou com razão que o Bem é aquilo para o qual todas as coisas tendem”.

¹⁹⁴ Cf. *Pol.*, III, 9, 1280 b 5-6.

Mas se esse é o alvo tanto da cidade quanto dos homens particulares, sua realização é distinta num e noutro caso. Na *Ética*, a possibilidade de realização depende fortemente do hábito de agir virtuosamente e na *Política*, trata-se de estabelecer as leis (regras gerais) que orientam o hábito. Ou melhor, as leis não dizem como, quando e com quem se deve agir bem – isso é obra da virtude e da reta razão. As leis prescrevem “uma maneira de viver conforme as diversas virtudes particulares e nos proíbe de nos entregarmos aos diferentes vícios particulares” (*EN*, 1130 b 23-24) – essa é a obra da política.

Então, se há coincidência entre o bem propriamente humano e a vantagem comum, essa coincidência só existe na medida em que cidadão e cidade são indissociáveis, e a obra própria de um não se realiza sem que a do outro se realize também. Ora, a obra própria da cidade, sua finalidade, é o “bem viver”, obra que favorece a realização do bem propriamente humano, na medida em que as belas ações da cidade se concretizam também em leis corretamente estabelecidas, leis justas que se ocupam da virtude e do vício dos cidadãos.

Para Aristóteles, o mérito na realização da obra própria da cidade não está em não importa qual bem (riqueza, bom nascimento, liberdade), mas naquilo que diz respeito à composição da própria cidade, isto é, aos elementos que a constituem, por isso, afirma Aristóteles, “é razoável que os nobres, os livres e os ricos façam valer seus direitos às honras públicas” (1283 a 14-17), assim como devem fazer valer, ainda mais propriamente, “a justiça (καὶ δικαιοσύνης) e a

virtude guerreira (καὶ τῆς πολεμικῆς ἀρετῆς) sem as quais não é possível o governo da cidade” (1283 19-20).¹⁹⁵

Desta maneira, na perspectiva da existência da cidade, poderiam parecer justificadas todas estas pretensões às magistraturas, ou, pelo menos, algumas delas. Na perspectiva da vida boa, seria justo atender, sobretudo, à educação e à virtude (ἡ παιδεία καὶ ἡ ἀρετὴ), dado que o fim da cidade é a vida boa, a vida feliz (1283 a 24-26). Para Aristóteles, não devem ter a igualdade em tudo aqueles que são iguais apenas num aspecto, e não devem ter desigualdade em tudo os que são desiguais também só num aspecto (1283 a 26-28).

A cidade, por sua natureza composta, reúne capacidades diversas e necessárias ao cumprimento das diferentes tarefas de sua existência e sua auto-suficiência, em vista do “bem viver”. Assim sendo, de acordo com Aristóteles, o justo do ponto de vista absoluto não parece poder desprezar a própria natureza plural da cidade, pluralidade que se constitui na presença dos homens de bem, dos ricos, dos nobres e dos livres, ainda que pobres. Se todos estão presentes ao mesmo tempo numa cidade, disputar as honras públicas segundo uma concepção parcial de justiça baseada na riqueza, ou no nascimento, ou na virtude ou na proeminência dos muitos, não se sustenta, pois, como diz Aristóteles, “nenhum desses critérios, em nome dos quais alguns estimam conveniente que sejam eles que governem e que todos os outros se submetam a seu poder, é correto”¹⁹⁶. Isso porque, dirá um pouco à frente, “o que é correto é o que abrange a vantagem da

¹⁹⁵ Assim, ao concluir o capítulo 12, que reitera posição defendida por Aristóteles (no livro II) acerca da natureza plural da cidade, fica claro que a participação nas magistraturas deve considerar essa diversidade dos elementos que compõem a cidade – tanto daqueles que são necessários à própria existência da cidade, quanto daqueles indispensáveis à boa administração da cidade, com vistas à vida feliz e boa.

¹⁹⁶ Cf. *Pol.*, III, 13, 1283 b 15-30.

cidade inteira, isto é, a vantagem comum dos cidadãos”¹⁹⁷. Para Aristóteles, um cidadão é, em geral, o que alternadamente governa e é governado, mas o seu estatuto varia em cada uma das *politeiai*. Na *politeía* melhor, é cidadão aquele que é capaz e que escolhe deliberadamente governar e ser governado, visando uma vida virtuosa (1283 b 40-1284 a 4).

Portanto, nenhum critério pelo qual se exclui da cidade, da participação política, aqueles que a constituem, na medida em que são cidadãos, pode ser justo absolutamente falando, principalmente porque a vantagem comum (a vantagem da cidade inteira) não pode ser “representada” por nenhuma parte isoladamente. Com efeito, se sabemos que cidadão é aquele que pode ser governante e governado, dada sua igualdade (porque livre), e que a salvaguarda da constituição repousa na igualdade pela reciprocidade (dada a natureza plural da cidade, nenhuma das partes pode ser sempre soberana em todas as magistraturas), não há senão uma condição ou um critério para que os cidadãos tenham direitos às honras públicas e vantagens da cidade: a liberdade.

Desta forma, Aristóteles retoma sua argumentação em defesa da soberania popular, ao menos no que concerne às magistraturas para as quais se exige saber bem deliberar e julgar. Nesta perspectiva, considerando que o princípio “a cada um segundo seu X” tem por consequência que se um candidato C, qualquer que seja, possuir sozinho mais X que todos os outros postulantes, então o poder deve ser atribuído unicamente a este indivíduo ou grupo de indivíduos. Ora, seguem-se daí duas situações possíveis (que Wolff denomina de caso geral e caso particular),

¹⁹⁷ Cf. *Pol.*, III, 13, 1283 b 40-42.

que convergem na mesma direção: (a) No caso geral, C representa a massa dos cidadãos. Com efeito, é o que ordinariamente acontece, mesmo que X seja virtude (X=Virtude). O argumento de Aristóteles é claro: “mesmo contra aqueles que, devido a sua virtude, pretendem exercer o poder, ou contra os que invocam a sua riqueza, a massa popular pode opor uma justa razão: há ocasiões em que a massa popular, tomada em conjunto e não individualmente, pode ser melhor e mais rica do que a minoria” (1283 b 29-33). Portanto, qualquer que seja X, a massa (*demos*) poderá sempre reivindicar legitimamente o poder, pois possui conjuntamente mais esta qualidade (X) que qualquer uma das outras; (b) No caso particular, C representa um indivíduo único, mas excepcional. A argumentação é a mesma, os partidos em presença deveriam, de acordo com o princípio que defendem, conceder o poder a este homem que possui, sozinho, mais X que todos os demais juntos.

Aristóteles argumenta que, se existir um indivíduo que exceda todos os outros em virtude (que nem a virtude nem a capacidade política dos outros se possam comparar às dele), tal indivíduo não pode ser tratado como simples parte da cidade (seria injusto tratá-lo assim, pois em razão da sua excelência, tal indivíduo é como um “deus entre os homens”). Neste caso, a lei não tem alcance (ou seja, não há como legislar), pois para seres superiores (desiguais em virtude e capacidade política), a lei não existe, eles mesmos são a própria lei¹⁹⁸.

Conforme Wolff, a partir destes dois casos, pode se notar que, na prática, é mais freqüente o caso geral, pois é raro existir um deus entre os homens.

¹⁹⁸ Cf. *Pol.*, III, 13, 1284 a 4 – 14. Aristóteles completa ainda essa passagem dizendo: “seria estultícia tentar legislar para esses homens: retaliariam com as palavras usadas pelos leões da fábula de Antístenes, quando as lebres reivindicaram, em assembléia, a igualdade para todos” (1284 a 14-16).

Ordinariamente, se segue a lei do número e o governo popular, e se ostracisa assim legitimamente aquele que, em razão de sua virtude, ultrapassa os demais. Aqui, nesta passagem, fica mais uma vez reforçada a defesa da soberania popular (nas magistraturas específicas – deliberar e julgar), posto que, conjuntamente, o povo delibera e julga melhor que um pequeno número ou indivíduo sozinho.

Neste ponto, final do capítulo 13, Aristóteles ressalta a questão do ostracismo, prática recorrente em todos os regimes, principalmente, nas democracias, regime em que se busca a igualdade mais que tudo. O ostracismo, tanto nas democracias quanto nas oligarquias, tem o efeito de banir da cidade e exilar os cidadãos em razão de sua excelência. Nas *politeiai* desviadas, é manifesto que esta prática é vantajosa e justa em relação aos interesses particulares, mas é evidente que não é justa, absolutamente falando (1284 b 22-25) Contudo, pondera Aristóteles, na melhor *politeía* (ἀρίστης πολιτείας), o ostracismo suscita uma grave dificuldade, em razão da excelência ser baseada na virtude (κατ' ἀρετήν) e não em quaisquer das outras qualidades. Neste caso, como proceder? A resposta de Aristóteles não poderia ser mais clara:

ninguém diria, decerto, que se deveria banir ou mandar para o exílio tal indivíduo. Nem se diria, tão pouco, que deveria estar submetido ao poder dos demais. Isso seria como pretender governar Zeus, partilhando o governo com ele. A alternativa que resta – e que parece fundada na natureza – é que todos obedeçam voluntariamente a um tal homem.¹⁹⁹

¹⁹⁹ Cf. *Pol.*, 1284 b 25-34. Neste passo, parece bem evidente que Aristóteles esteja se referindo a Péricles. Falando a respeito de Péricles e de sua influência na democracia ateniense, Mossé afirma: “... O nome de Péricles é ligado à grandeza de Atenas e à democracia ateniense que é quase inútil dizer aqui o que cada um sabe: que durante trinta anos, ele domina a cena política ateniense, dirigindo, com certeza, os destinos da cidade, mas sem jamais ultrapassar os poderes que a lei lhe conferia, como orador político ou como estrategista, visto que foi, durante quinze anos consecutivos, reeleito para este cargo, o mais alto da cidade desde que arcontes eram sorteados ...”. (Cf. MOSSÉ, C. *Le procès de Socrate*. Paris: Éditions Complexe, 1996, p. 33).

Com efeito, ao concluir esse capítulo, Aristóteles reafirma a existência de três constituições corretas, e a melhor é aquela em que governam os melhores, referindo-se àquela constituição em que um só indivíduo, ou uma família inteira, ou um conjunto de cidadãos, excedam os demais em virtude, sendo estes últimos capazes de serem governados e os primeiros de governar, em vista de atingir o gênero de vida mais desejável²⁰⁰.

Assim, de acordo com a leitura de F. Wolff, nesta discussão (III, 9-13) podem ser ressaltados três pontos importantes. Primeiro, que não tem sentido falar de justiça distributiva (*a cada um segundo seu X*) no tocante à distribuição do poder, ou seja, não se pode aplicar tal princípio à questão do poder soberano. Democratas e oligarcas reivindicam o poder em nome da liberdade e da riqueza, respectivamente, contudo o fundamento é ilegítimo, pois mesmo admitindo que as magistraturas devam justamente ser distribuídas de acordo com os elementos que compõem a cidade, isto não basta para tornar o exercício do poder politicamente justo. É o que fica claramente estabelecido por Aristóteles: “não é correto nenhum dos critérios em virtude dos quais se considera justo que uns homens exerçam o poder soberano e os demais obedeçam” (1283 b 28-30). Segundo, que há sentido falar sim de justiça em absoluto (*ἀπλως δίκαιον*), de acordo com o capítulo 6 (1279 a 18-19). O critério é aquele da finalidade da cidade. Um governo justo é aquele que se exerce conforme a finalidade da comunidade política, quer dizer, em vista da vantagem comum, que se identifica com o bem viver juntos. Terceiro, que as

²⁰⁰ Cf. *Pol.*, III, 13, 1288 a 32 – 1288 b 5, sendo essas as últimas linhas deste livro III: “apresentadas essas considerações, é agora necessário tratar da melhor constituição, das suas condições naturais de formação e do modo como é estabelecida”, que alguns estudiosos julgam não serem de Aristóteles, de qualquer forma, com elas, fica indicado o tema do livro IV, conforme a estrutura tradicional da *Política*.

pretensões da soberania do *plêthos*, além de bem fundadas, constituem propriamente as únicas. Não porque é justo que as massas comandem (no sentido da justiça distributiva), mas porque as massas comandam, ao menos deliberam e julgam mais justamente (no sentido da justiça absoluta)²⁰¹. Com efeito, não se pode ver aí uma defesa incontestada da soberania popular, como base da constituição democrática.

3.6 – A questão da democracia no contexto das diversas *politeiai*

Para Pierre Aubenque, Aristóteles foi um filósofo da *pólis*, da comunidade política, mas não passa de forma evidente que tenha sido um partidário da democracia²⁰². Na *Política*, III, 7, Aristóteles distingue seis formas de governo, sendo três corretas e três desviadas. A tripartição é puramente formal e repousa sobre o número dos governantes: um só, vários ou muitos. O critério que permite distinguir as formas corretas daquelas desviadas é a resposta à pergunta: no interesse de quem se exerce o governo? Se no interesse comum, de acordo com a tripartição um – vários – muitos, as três formas corretas são as seguintes: monarquia, aristocracia e ‘politeia’ ou constituição moderada. Mas, se o governo é exercido não no interesse comum, e sim no interesse de quem governa, as três formas desviadas são: tirania, oligarquia e democracia, sendo cada uma delas

²⁰¹ Cf. WOLFF, F. “L’unité structurelle du livre III”, In: *Aristote politique*, p. 312-3.

²⁰² Sigo, aqui, o texto “Aristote et la démocratie”, In: *Aristote politique ...*. Na realidade, diz Aubenque, a democracia do tempo de Aristóteles nada tinha de uma idéia nova nem de uma utopia política: era, há muito tempo, uma instituição antiga, que havia funcionado em Atenas em condições satisfatórias, basta ver os testemunhos de Tucídides sobre Péricles e a democracia. O julgamento de Aristóteles sobre a democracia não é prospectivo, mas retrospectivo. À primeira vista, parece mais negativo.

correspondentes às formas corretas (monarquia – tirana; aristocracia - oligarquia e ‘politeía’ – democracia)²⁰³. Conforme Aristóteles, então, a democracia é um desvio, por isso mesmo um perigo ou mal, ao que ele propõe um remédio, uma forma correta, a “*politeía*”²⁰⁴.

Com efeito, o essencial é que Aristóteles atribui à *politeía*, que é a forma legítima do governo da maioria, grande parte dos traços que os Gregos atribuíam à democracia. Se evita chamar democracia, provavelmente é porque a palavra havia decaído, ao menos em determinados círculos, a exemplo do meio filosófico dos platônicos, basta lembrar que foi sob o regime democrático que decorreu a condenação de Sócrates, segundo Platão, consequência de um regime em que as decisões são tomadas pelo voto da maioria, que se fundamentam no que parece (*dokeî*) bom, que se nomeia em grego *dóxa*, que se traduz por “opinião”. A esse regime fundado sobre a opinião e dominado pelos feitores e manipuladores de opiniões, os retóricos, Platão opunha um regime governado por filósofos, justamente por serem aqueles que sabem, têm conhecimento suficiente para tomar decisões baseadas em premissas científicas. “Os chefes, diz Platão no *Político*, são aqueles que sabem” (258 b). Aubenque afirma que Aristóteles conserva de Platão uma determinada desconfiança acerca da palavra democracia [pelo menos, dessa imagem da democracia oriunda do diálogo *Político*, que em muito difere daquela apresentada nas *Leis*], mas é menos severo em relação ao

²⁰³ Aubenque observa que essa terminologia não é tão constante assim, algumas vezes Aristóteles emprega a palavra *democracia* para designar a forma correta de governo na qual o povo comanda, aquele que ele chama ordinariamente de *politeía*. (p.256-7).

²⁰⁴ Tese compartilhada também por Tricot e Michel Bastit, mas contraposta por Berti e por Wolf, “Aristote democrate”, *Philosophie*, 18 (1988), p.53-87.

regime propriamente e, se é menos severo, é por razões tanto de ordem filosófica quanto política.

Os argumentos propriamente políticos se deduzem *a contrario* da crítica à monarquia, ou ao menos dos seus desvios possíveis. A atitude de Aristóteles em relação à monarquia é ambivalente, como será por via de consequência sua atitude acerca da democracia. Na verdade, a monarquia é o melhor dos governos considerados corretos, pois se um indivíduo ou uma família ultrapassa todos os outros por sua virtude e sua capacidade política, é normal confiar a eles o poder supremo. Em particular, um homem suposto, ao mesmo tempo competente cientificamente e moralmente excelente – o “*basilikòs anér*” do qual fala Platão no *Político* – não seria necessário ser submetido às leis, posto que, como diz Aristóteles, “ele seria propriamente a lei” (1284 a 13-14). Esta identificação do rei e da lei teria duas vantagens na ordem da técnica política: de um lado, sendo autor, não precisando interpretar a lei, suas decisões seriam muito mais rápidas e, na medida em que é competente e sábio, tais decisões seriam corretas; por outro lado, considerando que a lei escrita é geral, ignora os casos particulares, o rei sendo a lei viva poderia adaptar suas decisões às circunstâncias singulares, sem se limitar pela generalidade rígida da lei. Seria, ao mesmo tempo, legislador e juiz.

De acordo com Aubenque, a contra-argumentação de Aristóteles em relação à monarquia pode ser sintetizada em três pontos: (a) o homem universalmente competente (“um deus entre os homens”) não pode ser encontrado facilmente, é preferível então a soma de competências parciais, como aquelas reunidas numa instância coletiva, como o é uma assembléia popular; (b)

tratando-se de virtude, a massa dos cidadãos é menos sujeita à corrupção que uns poucos ou, mais ainda, que um só, do mesmo modo que uma grande quantidade de água é menos sujeita à contaminação que uma quantidade pequena; (c) um indivíduo é mais sujeito às paixões que uma multidão, sobretudo quando esta é composta por uma maioria de homens virtuosos.

Com efeito, estes argumentos vão todos no mesmo sentido: a competência e a virtude não podem se autodesignar, não há governo de direito divino. Um governo que se apóia numa excelência pretendida de um só é o melhor governo se esta excelência, de fato, existir. Ao contrário, torna-se o pior, como a tirania. (...) Entre os riscos da tirania (arbitrariedade de um só) e da democracia (erros eventuais das deliberações coletivas), Aristóteles parece escolher os riscos da democracia, considerando que as conseqüências desta forma de governar não são tão radicais e tão irreversíveis quanto aquelas da tirania. Desta maneira, enquanto a tirania, desvio do melhor governo, é o pior dos maus governos, a democracia, por sua vez, que é o desvio mais distante da *politeía*, é considerada por Aristóteles como o “mais moderado” (*metriôtátên*) dos maus governos (1289 b 4-5), ou, pelo menos, o “moins mauvais”. (na visão de Aubenque, é o que resulta da conclusão da passagem 1289 b 5-11).

De acordo com Aubenque, Aristóteles não faz uma apologia tão paradoxal e tão restritiva da democracia. Quando descreve a *politeía* (forma correta da qual a democracia é desviada) Aristóteles retoma alguns traços da democracia ateniense. Um deles é a alternância de poder, em que cada cidadão seja, alternadamente, governante (*árkhôn*) e governado (*arkhômenos*). Esta alternância

é o meio de assegurar a igualdade dos cidadãos, não a igualdade absoluta em capacidade e méritos, mas igualdade em relação à lei, ou seja, a famosa *isonomia* que os Atenienses conheceram com Sólon. A alternância, diz Aristóteles, é propriamente uma lei (1287 a 18), ou mais exatamente, é a lei, que torna possível a submissão de todos ao reino da lei. A alternância é uma regra elementar de toda *politeía*, quer dizer de toda comunidade de cidadãos livres e iguais, embora tenha sido muito difícil sua aplicação, pois como diz Aristóteles, “(...) em razão das vantagens materiais que se retira dos cargos públicos e daqueles que se retira do exercício do poder, se deseja permanecer continuamente nestas funções (...)” (1279 a 13-16).

Para Aubenque, a “reabilitação da democracia” em Aristóteles não é uma tese circunstancial e isolada, mas vincula-se às teses fundamentais de sua filosofia²⁰⁵. O domínio das ações humanas não é suscetível de ser submetido às determinações lógicas. Os assuntos humanos, por serem complexos, são submetidos às determinações múltiplas do cotidiano e estão ligados à liberdade dos comportamentos individuais, para autorizar uma análise exaustiva, sobre a base da qual poderiam ser tomadas decisões cientificamente justificáveis.

Na *EN*, em sua análise da *práxis*, Aristóteles empresta à prática política das assembleias deliberativas, o conceito de “deliberação” (*boúleusis*). O conceito de deliberação retém e generaliza um conjunto de procedimentos essenciais à democracia, que os Gregos da época clássica honram terem sido os primeiros a praticá-los: exame crítico dos argumentos a favor ou contra, avaliação dos pontos

²⁰⁵ Reproduzo aqui, integralmente, o posicionamento de P. Aubenque, reconhecendo, porém, que não há consenso nessa questão, aliás, admitida pelo próprio Aubenque.

de vista de cada um e, após o diálogo das partes envolvidas, a decisão tomada pela maioria dos votos. Neste sentido, a decisão política passa pelo julgamento e deliberação coletiva da assembléia, tendo em vista um “justo meio” aceitável por todos. Segundo Aubenque, essa justificativa seria insuficiente se não fosse claro que, para Aristóteles, esse “meio” que se alcança com as decisões medianas, é essencialmente um “somet”, isto é, uma excelência entre dois extremos (*EN*, II, 5, 1106 b 22; *Pol.*, IV, 11, 1295 b 4). Na ordem política, esta excelência é aquela da amizade (*philia*), que é o fundamento da verdadeira cidade, por oposição às associações de interesses privados (1280 b 38 e ss.). Para Aristóteles, o homem só se realiza na comunidade (*koinonía*), na coexistência e convivialidade (*sunousía*), em que a deliberação em comum é apenas a condição intelectual da possibilidade. É neste sentido que a democracia, conforme afirmação de Aubenque, é a mais “excelente” das constituições²⁰⁶: não porque é mais que as outras, mas porque abre e mantém aberto um espaço, um “meio”, aquele da palavra e da reciprocidade, da experiência partilhada, das aspirações comuns, fora do qual a vida humana, reduzida à solidão, não seria mais aquela de um homem, mas de uma besta ou de um deus (1253 a 3-5; 29).

Comentando também essa questão (Aristóteles e a democracia), F. Wolff parte do pressuposto que, originalmente, democracia se chamasse isonomia, regime que se definia pela igualdade de todos e não pelo poder deste ou daquele

²⁰⁶ Observando as análises de Aristóteles sobre qual o pior dos regimes desviados (tirania, oligarquia e democracia), encontramos a seguinte afirmação: “o pior será necessariamente aquele que resulta da perversão do mais excelente e mais divino.” (...). Por isso, a tirania é o pior dos regimes na medida em que se apresenta completamente afastado do “regime constitucional”; segue-se-lhe a oligarquia ..., surgindo “a democracia como a mais moderada das três constituições desviadas” (*Pol.*, IV, 1289 b 4). Essa mesma idéia encontra-se vertida na *EN*, VIII, 12, 1260 b 19. Talvez, aí esteja a razão para uma possível correção na afirmativa de Aubenque, dizendo com Aristóteles: a democracia é a mais excelente das constituições desviadas.

(*archia* ou *cracia*). A palavra, nessa hipótese, teria sido forjada pelos “oligarcas”, aqueles que se autodenominavam “aristocratas”, com a intenção claramente depreciativa: a democracia, ao invés de ser o poder natural dos melhores, é o poder do *demos*, isto é, do populacho sobre a elite. Para Wolff, o uso que Aristóteles faz da palavra “democracia” na *Política* traz a marca desta história. Às vezes Aristóteles a emprega no sentido geral, para designar todo regime no qual “o povo é soberano”, opondo-a simplesmente à oligarquia. Mas também, segundo Wolff, se observa o emprego propriamente aristotélico de “democracia” para designar uma das duas espécies de regime popular, a espécie pervertida, por oposição àquela denominada “regime constitucional” (*politeía*). A democracia é, então, um regime no qual, de fato, “uma maioria de pessoas livres, mas pobres são os detentores do poder” (1291 b 30). Na democracia, o poder se exerce em benefício de apenas uma parte da cidade, daí, sua designação de constituição desviada, desvio em relação ao “regime constitucional” (*politeía*).

Assim, se tomarmos a palavra “democracia” em sentido lato, levando em conta a extensão do soberano, e se perguntarmos qual é a posição de Aristóteles sobre a própria democracia, constatamos que sua apreciação é de certa forma positiva. São vários os argumentos práticos: a democracia é talvez o mais estável dos regimes (V, 1, 1302 a 9), o mais socialmente equilibrado (1307 a 17), ou seja, o menos arriscado, porque é difícil corromper ou seduzir o povo inteiro (III, 15, 1286 a 31-5).

A democracia é o único a permitir a alternância real dos cargos entre cidadãos. Ora, esta prática corresponde para Aristóteles às exigências mais fortes da vida política. Na comunidade política que liga iguais, a regra ideal seria que todos governassem todos, sempre e simultaneamente. Todavia, é preciso entender o sentido da ponderação aristotélica: “é por ser impossível que a regra da alternância é a mais justa possível” (II, 2, 1261 a 31-b 6; VII, 14, 1332 b 20 e ss.)²⁰⁷. Assim, conforme o próprio Aristóteles assinala, tantas vezes na *Política*, a democracia é uma constituição com desvios, logo, inferior (1275 b1-3). E a razão, sem dúvida, advém da sua experiência política em Atenas, em que a massa governava no seu próprio interesse, como atestam as práticas do ostracismo e da demagogia, das quais resultava um insanável conflito entre ética e política, que Aristóteles não poderia de algum modo aceitar. Mas significará isso que, quando a massa legislar no interesse comum a constituição é justa? E, acima de tudo, que essa deva ser considerada a melhor das *politeiai*?

A questão é obscura porque, se, por um lado, Aristóteles se limita a referir à correção da “constituição de todos os cidadãos”, por outro, toda a sua análise do poder assenta na equação entre cidadania e democracia, de que Atenas constitui o exemplo mais relevante. Finalmente, quando procede à avaliação de cada uma das *politeiai*, coíbe-se de tomar uma posição definitiva, apontando críticas éticas à realidade política, das quais resulta uma determinada preferência implícita pela constituição democrática, ou seja, pela democracia, governo dos muito exercido segundo o bem comum e o respeito à lei. Não obstante, fica bem patente sua

²⁰⁷ Cf. WOLFF, F. *Aristóteles e a política*, p. 131-135.

crítica a uma das formas de democracia – a demagogia, justamente por ser o governo dos muitos em benefício próprio e sem o respeito da lei, por isso mesmo um governo cujos excessos freqüentes da massa na Assembléia degradam ética e politicamente a cidade.

De acordo com Bodéüs, fica a “impressão, a partir das discussões contidas no livro III da *Política*, de que, para Aristóteles, uma justiça inteiramente satisfatória não está ao alcance das constituições comuns, em vigor em sua época. A justiça sem reservas é, de algum modo, colocada no horizonte sob diferentes formas de constituições retas; mas, na realidade, estas formas aparecem como desviadas e nenhuma delas – até mesmo a menos ruim – satisfaz as exigências de um regime verdadeiramente justo”²⁰⁸.

Talvez, por isso, seja aconselhável pensar a busca da *politeía* mais justa (ou da melhor *politeía*), ultrapassando as análises das constituições idealizadas que se pretendem fundar “apenas” sobre a virtude do homem bom, para se instalar no horizonte concreto da “melhor constituição possível”, fundada na virtude do bom cidadão. Nesse caso, então, o critério para aferir o valor de uma constituição política não radica apenas no interesse comum dos cidadãos, mas, sobretudo, no princípio metafísico, segundo o qual uma *politeía* só manterá sua integridade, se e enquanto for salvaguardado o equilíbrio orgânico das diversas

²⁰⁸ Cf. BODÉÜS, R. *Aristóteles, a justiça e a cidade*, p. 78-9. Conforme salienta Bodéüs, face às “lições da história”, Aristóteles indica que os excessos demagógicos sempre conduziram a democracia ao seu próprio desaparecimento e prepararam o surgimento ora de um terrorismo popular que abole as leis, ora de uma oligarquia revanchista, ora de uma tirania armada, que confiscam as liberdades. Nesse sentido, segue Bodéüs, ninguém melhor que Aristóteles para nos expor alguns princípios para uma boa política: (a) a necessidade absoluta de governar segundo a lei; (b) a de evitar conferir a qualquer um demasiado poder político; (c) a de manter o regime em um justo meio, ao abrigo das tentações extremistas e, por fim, (d) a de educar os cidadãos em função da natureza da *politeía*. (Cf. *id. ibid.* p. 97).

partes da cidade, razão suficiente para pensar que a melhor constituição possível será aquela capaz de garantir a estabilidade e a preservação da vida política.

De acordo com Aristóteles, nada é tão perverso para qualquer constituição política que as “revoltas” (*stasis*), cujas causas assentam na desproporção dos elementos que se encontram misturados no tecido social e cívico da cidade, colocando em jogo dois princípios que estruturam qualquer paradigma orgânico: por um lado, o princípio da integração proporcional das partes; por outro, o princípio da mistura equilibrada dos elementos. Estes dois princípios surgem patenteados em duas passagens significativas do livro V da *Política*, nos capítulos 3 e 7, respectivamente:

(...) as mudanças políticas ocorrem pelo crescimento desmesurado de uma parte da cidade. Da mesma forma que o corpo é constituído por membros, sendo necessário que todos se desenvolvam harmoniosamente, a fim de se manterem as devidas proporções (...). É o que acontece quando existe uma massa excessiva de pobres, tanto nas democracias como nos regimes constitucionais (1302 b 34 – 1303 a 2).

(...)

o motivo principal que leva à dissolução dos regimes constitucionais e aristocráticos relaciona-se com o desvio da justiça dentro do regime. Isso deve-se, logo à partida, ao fato de a democracia e oligarquia não se misturarem bem no regime constitucional, e devido ao fato de ambos os regimes não se coadunarem de forma adequada à virtude no regime aristocrático. A impossibilidade de mistura dos dois primeiros é evidente. E quando falo dos dois primeiros, refiro-me à democracia e à oligarquia. Com efeito, são essas duas formas de governo que tentam coexistir, tanto nos regimes constitucionais, como nos aristocráticos. E é essa mistura que faz com que as aristocracias sejam diferentes dos chamados regimes constitucionais, e que os regimes constitucionais sejam mais estáveis (1307 a 5-18).

Ambos os passos apelam de modo implícito para o princípio proporcional do justo meio, noção decisiva para se entender o alcance da teoria aristotélica das mudanças políticas. A expressão “justo meio” não é originária da *Política*: exportada da *Metafísica* por via da *Ética*,²⁰⁹ torna-se um dos conceitos basilares legados por Aristóteles à tradição política subsequente. Esse “meio” nada tem a ver com a acepção estatística ou aritmética de “média”, nem tão pouco com a acepção cultural de “mediania”: é mais um estado ôntico de mediação que integra pólos diferenciados, ou mesmo opostos, da experiência humana, incluindo a política. O “meson” (o que “está no meio”)²¹⁰ vinca o traço ético e sociológico da indagação política aristotélica: não se incarna em nenhuma constituição particular, mas deve “dar forma” a todas elas, na medida em que a vigência constitucional e a estabilidade cívica de cada um deles depende do modo como os elementos extremos se articulam por influência de um elemento moderador. Para Aristóteles, o elemento médio (*to meson*) é esse elemento moderador, que articula, combina, e integra os diversos componentes e dinamismos sociais, impedindo uma espiral de confronto entre os extremos:

“a classe média é a massa mais estável nas cidades: de fato, não cobiça os bens alheios, tal como o fazem os mais desfavorecidos, nem as outras classes desejam aquilo que pertence à classe média, tal como os pobres desejam o que é dos ricos. É, pois, em virtude deste não cobiçar nem ser alvo de cobiça, que a classe média vive sem sobressaltos. Por isso mesmo é que Focílides sentenciou com razão: ‘muitas coisas são melhores para os que estão no meio; na cidade, desejo ser do meio’. Resulta, portanto, claro que a melhor comunidade política é a que provém

²⁰⁹ Cf. *Pol.*, IV, 11, 1295 a 35-38. Acerca do “justo meio”, ver *Met.* II, 2, 994 a 11, 18; III, 2, 996 b 21; V, 4, 1014 b 3; 10, 1018 b 13; *EN*, II, 5, 1106 a 26 ss.

²¹⁰ O conceito de “meio” (*to meson*) aparece em diversas passagens da *Pol.*, 1265 b 28; 1294 a 41; 1295 a 3, 37; b 4, 5, 34, 35, 40; 1296 a 5, 7, 12, 14, 19, 37; b 37; 1297 a 6; 1302 a 14; 1306 b 11; 1319 b 13; 1335 b 8.

das classes médias, além de que são bem governadas as cidades onde essa classe não só se apresenta mais numerosa, mas também, senão mais poderosa que as outras duas juntas, pelo menos mais poderosa que uma delas, dado que a sua mistura, além de servir de contrapeso às outras forças políticas, impede o aparecimento de extremos antagônicos. É, pois, muito vantajoso que os titulares de cargos públicos possuam uma riqueza mediana e suficiente; as cidades em que uns possuem em demasia e outros nada possuem, propiciam o estabelecimento de uma democracia extrema, ou de uma oligarquia pura (ou mesmo de uma tirania, nos casos em que, quer uma quer outra, se excedam). Assim, se é verdade que uma tirania nasce da democracia mais radical ou da oligarquia, também é verdade que tem muito menos possibilidades de se impor entre as classes médias, ou em classes muito afins.²¹¹

Nesse sentido, uma constituição (*politeía*) fundada na capacidade moderadora do elemento médio afigura-se decisivo para Aristóteles, na medida em que apresenta um maior grau de impermeabilidade face às “revoltas”:

(...) na verdade, nas cidades em que a classe média é muito numerosa, as revoluções e os levantamentos populares são muito mais raros. Isso explica, de resto, por que razão as grandes cidades são menos susceptíveis de sedições: nelas, a classe média é muito mais numerosa; nas cidades pequenas, pelo contrário, é mais fácil encontrar os cidadãos dispersos por duas facções, sem que alguém permaneça no meio de ambas, de modo que quase todos os cidadãos, ou são ricos, ou são pobres.²¹²

Na verdade, é o caráter de durabilidade que constituirá o escopo do próprio ato revolucionário: garantir a estabilidade (*asphaleia*) e a preservação (*soteria*) da vida política. A experiência política só faz sentido se enraizada na tensão cívica revolta-estabilidade e na tensão política revolução-preservação. Assim, embora

²¹¹ Cf. *Pol.*, IV, 11, 1295 b 29 – 1296 a 6. Seguindo a tradução portuguesa, será mantido o termo “classe”, reconhecendo, porém, que o referido termo não se aplica adequadamente à antiguidade clássica. Na discussão, o termo classe média será entendido (mais propriamente) como “elemento médio” (τὸ μέσον).

²¹² Cf. *Pol.*, IV, 11, 1296 a 7 – 13.

considere que tanto a constituição democrática quanto a constituição oligárquica assentam em premissas injustificadas, portanto, em convicções e opiniões não suficientemente ponderadas acerca do sentido da justiça, a democracia surge, para Aristóteles, como a *politeía* menos exposta a perturbações cívicas e alterações constitucionais do que a oligarquia, por um lado, porque “as revoltas que têm origem nas democracias limitam-se a visar às facções oligárquicas (...) não havendo sublevações dignas de menção entre as diversas facções do povo” (V, 1302 a 8-13); por outro, porque “o governo da classe média está muito mais próximo das facções democráticas, do que está das oligarquias, o que contribui para torná-lo no mais estável desta espécie” (V, 1302 a 13-15)²¹³.

Nestas circunstâncias, ao invés de buscar a melhor *politeía*, impõe-se a necessidade de buscar uma constituição possível que “melhor convém ao conjunto de todas as cidades”, isso ajudaria a resolver o conflito social entre ricos e pobres (IV, 11 e 12). Em todas as cidades encontramos um estrato social com uma quantidade média de posses. Se acrescentarmos que a riqueza excessiva gera a insolência e a pobreza gera a criminalidade e a malícia; e que a amizade apenas cresce entre os que são iguais em qualidades; estão reunidos todos os elementos para o legislador confiar na classe média como o bastião mais seguro da cidade.

²¹³ Na *EN*, Aristóteles sustenta a tese segundo a qual a vida feliz é a vida do justo meio, daí a centralidade das virtudes na definição de felicidade (“atividade da alma racional de acordo com a virtude”). Ora, transpondo tal princípio (justo meio) para a *Política*, vemos, então, que “feliz é a cidade que possui uma grande proporção de cidadãos de classe média, capazes de manter o equilíbrio entre os dois extremos – ricos e pobres”. Na ausência de tal classe surge a oligarquia ou a democracia e qualquer uma delas pode facilmente transformar-se em tirania. No entanto, as democracias são mais estáveis, pois tendem a ter (e valorizar) mais a classe média. (Cf. ROSS, *Aristóteles*, p. 264).

Assim, mesmo que tenha de atuar numa *politeía* que não seja imediatamente favorável - oligárquica ou democrática - o legislador procurará favorecer a classe média. O grande problema, na realidade, é que o elemento médio é pequeno, como diz Aristóteles, “não encontramos mais de cem homens bem-nascidos e virtuosos”, por isso impõem-se as oligarquias e as democracias, inviabilizando, assim, a existência de uma política de moderação²¹⁴.

Não obstante, numa visão mais abrangente da *Ética* e da *Política*, percebe-se claramente que a vida feliz conforme a virtude, de acordo com Aristóteles, requer uma base econômica suficiente para que os cidadãos, livres das atividades indispensáveis à subsistência (o trabalho, por exemplo), possam se dedicar inteiramente à prática de ações virtuosas. Portanto, o viver bem, a perfeição e a felicidade que o homem aspira conseguir vivendo numa comunidade política, nesta concepção aristotélica, não podem estar ao alcance de todos, são excluídos desse bem comum a maior parte dos elementos que integram a cidade.

O bem comum, nesse sentido, é possível para os cidadãos livres que, possuindo suficientemente bens materiais, dispõe de tempo e de ócio para dedicarem aos negócios da cidade ou ao exercício da contemplação intelectual, atividades para as quais se exige o uso reto da razão acompanhada de virtude. Desta maneira, parece claro que o bem comum da cidade, na prática, beneficia principalmente, senão exclusivamente, uma exígua minoria de cidadãos (os que freqüentam o clube fechado da *pólis*), justamente aqueles capazes de alcançar esse ideal de virtude e de felicidade. A grande maioria, porém, se beneficia

²¹⁴ Cf. *Pol.*, V, 1302 b 39–1302 a 3.

apenas indiretamente desse bem comum da cidade, como partes indispensáveis ao seu funcionamento, sem, contudo, dela fazer parte integral e essencialmente. Trata-se, portanto, de um ideal político aristocrático e bastante limitado, com certa semelhança ao que aparece idealizado na *República* de Platão. Nesse caso, então, Aristóteles estaria defendendo o regime aristocrático, aquele no qual o poder é reservado a alguns, os melhores, aqueles que, por sua “virtude”, são os mais capazes de cuidar do interesse comum. Todavia, examinando cada um dos regimes (opondo os prós e os contras), Aristóteles chega à conclusão que nenhum deles parece ter pretensões absolutamente justas, desconstruindo a tese da aristocracia como a constituição mais justa. Mas, afinal de contas, existiria alguma justa?

Assim, em busca de uma *politeía* mais justa, quando Aristóteles examina a hipótese do poder atribuído aos muitos, mesmo diante de todas as objeções possíveis, parece finalmente considerar essa solução legítima: o poder deve ser atribuído aos muitos (ao *demos*) tendo em vista o bem comum. Vê-se, nesse caso, uma defesa clara da constituição democrática. Entretanto, quando Aristóteles opõe a virtude (única titulação legítima ao poder) a todas as outras e passa a descartar todas as pretensões, como fizera anteriormente, ao defender o poder dos muitos, apresenta uma solução que parece inequívoca: defende o valor de um monarca de virtude excepcional (“um deus entre os homens”). Para muitos estudiosos da filosofia aristotélica, sem dúvida, essa é uma defesa da monarquia, por ser o governo de um (“deus entre os homens”) em vista do bem comum. Com efeito, Aristóteles não busca a “melhor *politeía*”, nem mesmo a “*politeía* mais

justa”, simplesmente porque este problema já foi resolvido nos capítulos 6-7: toda *politeía* que visa o bem (interesse) comum é justa no sentido absoluto do termo, isto é, justo politicamente para a coletividade, pois corresponde à essência mesma da vida política.

Deste ponto de vista, a monarquia, a aristocracia e o “regime constitucional” (*politeía*) podem ser considerados justos – em todas essas constituições, em tese, o governo é exercido visando o interesse comum da *pólis*. Parece, porém, que o grande problema (aporia) que permanece diz respeito, na verdade, à maneira mais justa de distribuir as magistraturas entre os cidadãos. São diversas as alternativas e todas apresentam dificuldades, por isso mesmo não são aceitas tacitamente. Mas, de acordo com Wolff, é com base no princípio da finalidade da cidade – “bem comum” – que se explicaria a defesa insólita da soberania popular. Para ele, “tudo acontece de fato como se, ao arrepio das argumentações ‘aristocrática’ e ‘democrática’, Aristóteles esboçasse uma apologia ‘aristocrática’ da ‘democracia’: em vez de pretender (como os democratas) que é melhor que o povo governe, ele mostra que o povo governa melhor. Nesta medida, a política aristotélica é ‘democrata’, bem como o pensamento da democracia aristotélica, independentemente daquilo que o próprio Aristóteles (o aluno de Platão e mestre de Alexandre) pudesse pensar a respeito”.²¹⁵

²¹⁵ Cf. WOLFF, F. *Aristóteles e a política*, p. 150-1.

CONCLUSÃO

Apesar de variar em cada constituição (*politeía*), a função própria de cidadão (*polítes*) aparece claramente vinculada à participação política, seja na condição de governante, seja na condição de governado, sempre em vista do fim (*télos*) para a *pólis*. O cidadão, conforme preconiza Aristóteles na *Política*, é aquele que tem a capacidade e a vontade refletida de obedecer e de governar com vista a uma vida em conformidade com a virtude²¹⁶. Dito de outro modo, “na melhor *politeía*, é cidadão aquele que é capaz e que escolhe deliberadamente governar e ser governado, visando uma vida virtuosa” (*Pol.*, 1284 a 2-3). Para Aristóteles, não há nada de mais vantajoso para a cidade do que fazer dos cidadãos homens virtuosos e justos, e estes, por sua vez, pela retidão dos seus desejos e vontade deliberada de agir, deveriam igualmente bem comandar e ser comandados, em vista da vida feliz e boa na sua cidade. Isto significa, portanto, que a cidadania se estende também àqueles que não exercem as magistraturas, mas são virtuosos e vivem conforme determina sua *politeía*²¹⁷. Cidadãos são, portanto, todos aqueles que, mediante a prática de ações virtuosas, contribuem para o equilíbrio e a manutenção da *politeía*, que é a verdadeira identidade da *pólis*. A cidadania (que é essencialmente uma atividade política, em vista do bem comum) consiste numa ação ética em defesa da *pólis* conforme sua *politeía*.

²¹⁶ Na *Política* (1277 b 14-15), Aristóteles admite que governante e governado têm virtudes diferentes; enquanto o cidadão virtuoso deve saber e poder governar assim como ser governando, a virtude do cidadão consiste em reconhecer a autoridade dos homens livres, sob os dois pontos de vista.

²¹⁷ Essa afirmação vincula-se à passagem (1279 a 31-32) em que Aristóteles, considerando as diferenças entre as constituições retas e as desviadas, afirma que nestas últimas o governo é exercido no interesse de quem governa e o cidadão é aquele que participa no interesse (vantagem comum) da cidade. Isso significa que, nestas constituições, não se pode negar cidadania àqueles que participam das honras públicas, mesmo que não integrem o corpo de governantes.

Com efeito, independente da *politeía*, a condição primeira para ser cidadão é ser livre, ou seja, não pertencer a outro ou estar sob o comando ou disposição de outro (como o escravo, a mulher e a criança). Porém, não basta ser livre (*eleutheria*), é preciso ser também autárquico (*autarkeia*), isto é, ser auto-suficiente tanto em relação à condição econômica (material) quanto no que concerne à sabedoria (espiritual). Mas, além da liberdade (*eleutheria*) e da auto-suficiência (*autarkeia*), é fundamental a ociosidade (*skhole*), que consiste no tempo livre para se dedicar às duas únicas atividades dignas de honra: a política e a filosofia. É, portanto, nestas condições – livre, auto-suficiente e vivendo no ócio – que o cidadão estaria apto a exercer plenamente sua cidadania, quer participando ativamente da vida política da *pólis*, quer dedicando-se inteiramente à vida teórica, ao saber contemplativo do Inteligível, na atualização plena de sua condição de “*philosophos*”, um amigo do saber, sem contudo deixar de ser um *zoon politikon*, um vivente político.

Deste modo, por sua condição de *animal político*, os cidadãos são capazes de agir não somente para subsistir e viver, mas para viver bem, ser feliz. A cidade só é, pois, comunidade verdadeiramente política quando se torna comunidade ética (virtuosa). É realizando sua tarefa de cidadão que cada um pode dar prova de suas qualidades e experimentar a felicidade especificamente humana da vida ativa (na *pólis*). Porém, de modo algum Aristóteles reduz o homem ao cidadão, como vimos, ele reconhece que, além de “político”, o homem é também “animal doméstico” (integra uma unidade familiar) e, de igual modo, é um ser que pode aceder à felicidade mais que humana da “vida contemplativa”.

Mais que isso, Aristóteles admite que nem todos os homens, em virtude de sua natureza, estatuto político e, ainda, por falta de educação, são capazes de viver e agir juntos, muito menos de agir virtuosamente em vista do “bem viver”. De onde provém a necessidade, evocada na *Política*, da cidade educar pela virtude seus cidadãos. O *télos* da *pólis* é a virtude dos cidadãos, isto é, “tornar os cidadãos bons e capazes de atos nobres”, mesmo que a sua ênfase geral seja alcançar a felicidade, que é, de certa forma, o bem viver. A cidade, por meio de suas leis e dos processos educativos (natureza, hábito e razão) exerce uma tarefa política de educar os cidadãos na virtude, de modo a alcançar e a preservar a felicidade na esfera da *práxis* humana.

Nesta perspectiva, sustenta-se que o projeto ético se consolida na *Política*, na medida em que o bem, a virtude e a felicidade (bases da *Ética*) configuram-se intrinsecamente como elementos fundamentais da vida humana na *pólis*, comunidade política que constitui por excelência o espaço da auto-suficiência do bem viver, da atualização das virtudes éticas, principalmente a justiça e a amizade, bem como da sabedoria prática que ordena as escolhas e conduz as ações virtuosas em vista do bem propriamente humano.

Com efeito, a comunidade política só pode alcançar sua finalidade se nela todas as relações forem mediadas pela virtude da justiça, considerada como uma disposição em geral para agir em relação aos outros e não apenas em relação a si próprio. Aristóteles afirma que “a justiça é a única das virtudes que é pensada como ‘o bem do outro’, porque ela diz respeito a uma outra pessoa: o justo faz o que é vantajoso para outro, com quem partilha alguma coisa em comum” (*EN*, V,

1130 a 3-5). Contudo, a justiça conforme Aristóteles tem uma relação direta com a lei, porquanto justo é aquele que obedece a lei, donde a sua concepção de justiça legal. A obediência à lei deve ser considerada justa não apenas porque está de acordo com a lei, mas porque isso promove ou mantém o próprio substantivo da lei determinada pelo legislador: a felicidade para a comunidade como um todo. A virtude constituída pela justiça aqui delineada não é, para Aristóteles, uma virtude entre as demais, mas é a excelência completa no mais alto grau, porque o seu exercício aperfeiçoa (atualiza) cada uma das demais virtudes, na medida em que o bem da cidade é maior e mais completo que o bem do indivíduo. Daí, a importância da justiça como medida para o equilíbrio e a estabilidade da vida política na cidade. É a justiça, virtude política por excelência, que torna possível a atualização das virtudes humanas em vista da felicidade na *pólis*.

De acordo com Aristóteles, se todos os homens se esforçassem para agir segundo o bem e agir da melhor forma, a comunidade teria tudo o que ela deveria ter e cada um teria para si mesmo os maiores bens, pois a virtude é o maior dos bens. Agindo virtuosamente, o homem adquire para si mesmo a plenitude de seu ser e aporta aos outros alguma coisa para o bem deles. Neste ponto, se denota a distinção entre os homens que buscam a virtude apenas no seu interesse e os homens que agem virtuosamente também por causa dos outros. São estes, pois, os homens melhores, aqueles que, na cidade, agem virtuosamente em vista do bem de todos praticando a justiça.

Mas, para que a cidade possa atingir tal finalidade, o exercício da justiça como virtude política se completa com a virtude da sabedoria prática (*phrônesis*) própria dos dirigentes, aqueles que comandam conforme sua *politeía*. O homem, por sua natureza política, somente pode alcançar sua completude vivendo numa comunidade política, sendo cidadão. Ora, a cidadania implica participação no sistema de regras pelas quais a cidade é governada, seja na condição de governado seja na de governante. Para Aristóteles, a participação política (nas instâncias de poder na *pólis*) é algo que permite (requer) o exercício da virtude intelectual da sabedoria prática, é essa sabedoria diretiva que determina a maneira mais adequada de se alcançar o maior e mais completo bem para a comunidade política²¹⁸. Indivíduos privados desta participação política, portanto, desprovidos da disposição que os capacita a fazer escolhas e agir retamente, ficam impedidos de atingir a virtude completa de um homem verdadeiramente bom. Assim, fica claro que somente os cidadãos que participam ou têm capacidade para participar das decisões políticas serão capazes de exercer a sabedoria prática necessária para a vida na *pólis*.

É na *pólis*, portanto, que o homem pode atualizar plenamente suas potencialidades enquanto cidadão conduzindo-se numa vida virtuosa em vista do bem viver, somente nesta condição se alcança (ou tem a possibilidade de alcançar) a felicidade. É devido à *práxis* virtuosa de seus cidadãos que a *pólis* também atingirá o seu fim supremo. O bem (fim) a que a cidade visa é, por isso

²¹⁸ Agir virtuosamente como o *phronimos* é atender ao fim último do homem, qual seja, o bem. O *phronimos* é aquele que normalmente atualiza sua potencialidade de escolher as ações que o conduzem ao seu fim, ao bem. As ações que deliberadamente são escolhidas em vista de um fim são voluntárias (*EN*, III, 1113 b 3). O *phronimos*, portanto, age voluntariamente bem.

mesmo, uma forma de “bem viver”, vida completamente autárquica e feliz (*eudaimonía*), tanto para o homem individualmente quanto para os concidadãos. A cidade é, por assim dizer, comunidade política que, tendo atingindo sua completude, constitui o fim do processo, digamos assim, da “politicidade” do homem, pois é nela que o homem “pode”, mediante escolha deliberada (*proairesis*) e exercício da reta razão (*phrônesis*), viver feliz e melhor, em suma, bem viver, ou, alcançar “a felicidade de se viver bem junto”.

Entendida, então, como um bem prático, um bem completo, a felicidade é o próprio fim humano auto-suficiente, porque satisfaz e realiza a natureza humana na *práxis* política. A atividade política, para Aristóteles, não é apenas aquela do político, daquele que detém o poder político, envolve não só deliberação e julgamento das questões políticas, administrativas e judiciais da cidade, mas também o exercício das virtudes humanas. A felicidade se torna um bem praticável no espaço ético-político, como uma atividade excelente e mais completa no horizonte humano da cidade, bem que é próprio da *práxis* humana, o qual se alcança (ou se tem a possibilidade de alcançar) no plano da ação ético-política.

A felicidade é, portanto, um fim comum a todos aqueles cidadãos que agem virtuosamente. A vida feliz não se dá no sentido de um isolamento, de um distanciamento em relação ao espaço da comunidade política. Assim, para Aristóteles, um cidadão grego é feliz somente quando age virtuosamente dentro, e não fora, da sua *pólis*. É somente nesta comunidade política, que o homem pode atualizar (e atuar) como vivente político que tem *lógos* para dizer, pensar, escolher e agir virtuosamente, numa palavra, poder viver bem e ser feliz.

Tanto na *EN* quanto na *Política*, Aristóteles ressalta o potencial e a tendência política da natureza humana tendo em vista a “auto-suficiência” do bem viver na *pólis*. Na sua “filosofia das coisas humanas”, é bem patente que a natureza do homem atualiza-se pelo cultivo da vida contemplativa (*bios theoretikos*), mas a manifestação da sua humanidade só é possível na comunidade política, a *pólis*. Fora da *pólis*, não há vida para um homem completo e acabado. De uma necessidade natural, a cidade se impõe como começo e fim de toda a atividade prática (da ação política). É na *pólis* que o homem pode alcançar o bem viver (*eudaimonía*), bem que distingue os humanos dos outros animais, para os quais importa apenas o viver. O bem viver qualifica o homem como animal político, vivendo em comunidade, segundo as leis da cidade. A *pólis* é o lugar concreto do exercício de uma atividade propriamente humana, é o meio mais adequado no qual se realiza de maneira perfeita (plena e acabada) a natureza humana.

Tanto quanto Platão, Aristóteles admitem que o ser humano é caracterizado como uma realidade complexa e dividida, com uma natureza híbrida, estando situado entre a terra e o céu, entre os seres vivos mortais e os deuses. Nessa dupla condição, a realidade do *anthrôpos* é constantemente confrontada com o modelo animal, por um lado, e com o modelo divino, por outro. Como foi afirmado, o homem só pode se desenvolver plenamente no seio de uma comunidade, na relação com os outros, e a interdependência do indivíduo e da *pólis* irá constituir o âmago de toda a reflexão antropológica e ético-política.

Na realidade, o *télos* ou o fim da *pólis* coincide com o *télos* do homem: a felicidade, o viver bem. Mas a conquista destas metas pressupõe a realização de uma certa forma de unidade, que se institui como o princípio de possibilidade da própria *aretê*, da excelência susceptível de ser alcançada no plano individual e no plano coletivo, e que assume o rosto da justiça, enquanto virtude suprema na *pólis*. Por outras palavras, o fim visado na constituição da cidade ideal será sempre a unidade concebida como um modelo harmonioso de equilíbrio, a que se aplica, de forma recorrente, a metáfora da saúde.²¹⁹ Se é certo que a felicidade consiste “no exercício e no uso perfeito da virtude,”²²⁰ resulta matéria pacífica o admitir que os homens conseguem ser bons graças a três fatores dominantes: “a natureza, o hábito e a razão.”²²¹ Enquanto os outros animais vivem guiados por impulsos inscritos na sua índole específica e alguns também pelos hábitos, no caso do homem, a razão e, por assim dizer, a educação (*paidéia*) assume papel crucial tanto para o indivíduo quanto para a constituição da *pólis*.

Portanto, o fim principal da vida do indivíduo e da *pólis* não é a riqueza, a honra, ou qualquer outro bem. Nesse aspecto, o fim supremo na ética e da política aristotélica passa a ser a *práxis* da alma virtuosa no espaço ético-político. Assim, conforme sua *politeía*, a cidade pode constituir tanto o lugar para uma simples existência económica quanto o lugar de uma vida ética e política, sendo, neste caso, “comunidade de cidadãos numa politeía” (κοινωνία πολιτῶν πολιτείας), em vista do bem viver junto dos cidadãos. A cidade não é, como vimos anteriormente, uma comunidade igual a tantas outras, sua finalidade não é apenas o viver, mas o

²¹⁹ Cf. *República*, IV, 444 d-e.

²²⁰ Cf. *Política*, VII, 1332 a 8-12.

²²¹ Cf. *Ibid.*, 1332 a 38-40.

bem viver, possível de ser alcançado pelo homem vivendo numa comunidade ordenada por uma boa constituição. Aí reside, talvez, a razão com que Aristóteles, apesar de viver nos “tempos de Alexandre” e testemunhar a “crise da cidade”, permaneça firme em sua idéia de que, entre todas as comunidades, é somente a *pólis* que tem a possibilidade de ter uma constituição, ou seja, ser ordenada por uma *politeía*. É a “constituição” (*politeia*) que dispõe sobre a organização de todas as funções públicas dos cidadãos na *pólis*.

Portanto, se a *pólis* representa a comunidade mais adequada à felicidade humana, se a felicidade é a atividade racional conforme a virtude e, se esta requer como condição suficiente provisão de bens exteriores, podemos dizer que a *politeia* é a organização de todas as forças da *pólis* tendo por fim a felicidade para seus *politai*. *Pólis* e *politeía* convergem, na *Política*, para assentar as bases da humana condição do vivente político dotado do *lógos* que, por sua natureza composta, vive (ou busca viver) bem segundo a ética da cidadania, que emerge da prática das virtudes, mediante a conduta equilibrada pela justiça e do fortalecimento da unidade por meio da amizade, que torna possível a boa convivência política e racional na *pólis* e a estabilidade da *politeía*, tendo por fim (*télos*) a realização da felicidade (*eudaimonía*) como um bem supremo para o homem. Portanto, ao menos no plano da ação (vida política), que certamente difere da contemplação (vida teórica), a “cidadania” (ser cidadão) é a maior possibilidade de alcançar o “bem viver junto dos cidadãos”, que finaliza eticamente toda a dimensão humana na *pólis*.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES

ARISTÓTELES. *The Politics of Aristotle*. With a Introduction, Two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory by W. L. Newman. Oxford: Oxford University Press, [1887-1902] 2000. 4v.

_____. *Politique*. Texte établi et traduit par J. Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1960-1989. 5v.

_____. *Aristoteles Politica*. Edição bilíngue, tradução e introdução de Julian Marías e Maria Araújo. Madrid: Instituto de Estudos Políticos, 1951.

_____. *Política*. Tradução e notas de A. C. Amaral e C. C. Gomes. Edição bilíngue. Lisboa: Vega, 1998.

_____. *Les Politiques*. Traduction inédite, introduction, notes et index par P. Pellegrin. Paris: GF & Flammarion, 1990.

_____. *Politeia*. Tradução de Manuel Briceño Járegui. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1989.

_____. *Politica*. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988.

_____. *La Politique*. Traduction avec notes par J. Tricot. Paris: Vrin, [1962] 1970.

_____. *Éthique à Nicomaque*. Traduction, introduction and notes par J. Tricot. 2a. ed. Paris : Vrin, [1959] 1990.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornhein da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção *Os pensadores*).

_____. *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire. R.A. Gauthier-J.Y. Jolif, 2a. ed. Louvain: Publications Universitaires, [1958-1959] 1970.

_____. *Ethica Nicomachea* I 13 – III 8. Tradução Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

_____. *Métaphysique*. Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot. Paris: Vrin, 1953. 2v.

_____. *Metafísica*. Edición trilingüe [texto grego de Ross e latino de Moerbeke], traducción por V. García Yebra. Madrid: Gredos, 1970.

_____. *Metafísica*. Tradução de L. Vallandro [da versão inglesa de W. D. Ross]. Porto Alegre: Globo, 1969.

_____. *A Constituição de Atenas*. Edição bilíngüe. Tradução de Francisco Murari Pires. São Paulo: Editora Hucitec, 1995.

_____. *Física I-II*. Tradução de L. Angioni. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1999.

_____. *Traité de l'âme*. Traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Paris: Vrin, 1934.

_____. *Éthique à Eudème*. Introduction, traduction, notes et indices par V. Décarie. Paris: Vrin, 1991.

Estudos sobre Aristóteles

A.A.V.V. *Autour de la "Politique" d'Aristote*. *Ktema*, 5. Strasbourg, 1980.

ACCATINO, P. *L'anatomia della città nella "Politica" di Aristotele*. Torino: Tirrenia, 1986.

AMARAL, A. C. *Cidadania e revolução na Política de Aristóteles*. Lisboa: Luso-Sophia Press, 2008.

ALLAN, D.J. "Individual and State in the *Ethics and Politics*", in: *La "Politique" d'Aristote*. Entretiens sur l'Antiquité classique, t.XI. Vandoeuvres-Gêneve: Fondation Hardt, 1965, p. 53-95.

AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, [1962] 1991.

_____. *A Prudência em Aristóteles*. Trad. de M. Lopes. São Paulo: Discurso, [1963] 2003.

_____. "Politique et éthique chez Aristote", in *Ktema*, 5. Strasbourg, 1980, p. 211-221.

_____. "Théorie et pratique politiques chez Aristote", in : *La "Politique" d'Aristote*, Entretiens sur l'Antiquité classique, t. XI, Vandrouvres/Genève: Fondation Hardt, 1965, p. 97-113.

_____. "Aristote et la démocratie", in: AUBENQUE, P.; TORDESILLAS, A. *Aristote politique. Études sur la "Politique" d'Aristote*. Paris : PUF, 1993, p. 255-264.

AUBENQUE, P.; TORDESILLAS, A. *Aristote politique. Études sur la "Politique" d'Aristote*. Paris: PUF, 1993.

BARKER, E. *Teoria Política Grega*. Trad. de S. Bath. Brasília: Editora da UnB, [1947] 1978.

BERTI, E. *Il pensiero politico di Aristotele*. Roma-Bari: Laterza, 1997.

BETBEDER, P. "Ethique et politique selon Aristote", in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 54, 1970, p. 453-458.

BODÉÜS, R. *Aristóteles, a justiça e a cidade*. Tradução de Nicolás N. Campanário. São Paulo: Edições Loyola, [2003] 2007.

_____. *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982

_____. "L'animal politique et l'animal économiques", in *Aristotelica*. Mélanges de Corte. Bruxelles/Liège: Ousia/Press Universitaires de Liège, 1985, p. 65-81.

BORDES, J. *Politéia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

_____. "La place d'Aristote dans l'évolution de la notion de politéia", in *Ktema*, 5. Strasbourg, 1980, p. 249-256.

BOURRIOT, F. "Le concept grec de cité et la *Politique* d'Aristote", in: *Information historique*, 46. Paris, 1984, p. 193-202.

CANTO-SPERBER, M. *Éthiques grecques*. Essai. Paris: PUF, 2001.

_____. "L'unité de l'État et les conditions du bonheur public", in AUBENQUE, P.; TORDESILLAS, A. *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*. Paris: PUF, 1993, pp. 49-71.

CAJOULLE-ZASLAWSKY, "Citoyens à six mines", in AUBENQUE, P.; TORDESILLAS, A. *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote*. Paris: PUF, 1993, p.35-47.

CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o logos*. Contos de fenomenologia comum. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. "Logos et politique", in: AUBENQUE, P.; TORDESILLAS, A. *Aristote politique. Études sur la "Politique" d'Aristote*. Paris: PUF, 1993, p. 367-398.

- COOPER, J.M. "Political Animals and Civic Friendship", in G. Patzig (ed.), *Aristoteles' Politik ...* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, p. 220-241.
- DEFOURNY, M. *Aristote. Études sur la Politique*. Paris: Beauchesne, 1932.
- DEMONT, P. "Le loisir dans la Politique d'Aristote", in: AUBENQUE, P.;TORDESILLAS, A. *Aristote politique. Études sur la "Politique" d'Aristote*. Paris: PUF, 1993, p. 209-230.
- DESTRÉE, P. (Éd.). *Aristote. Bonheur et vertus*. Paris: PUF, 2003.
- DUFAULT, P. "L'idée de nature dans le premier livre des Politiques d'Aristote", in: *Actes du XIème. Congrès Internationale de Philosophie*, vol. XII, Amsterdam-Louvain, 1953, p.115-116.
- EDMOND, M.-P. *Aristote. La politique des citoyens et la contingence*. Paris: Payot, 2000.
- FRAILE, G. *Historia de la Filosofía*, I: Grécia y Roma. Madrid: BAC, 1990.
- FRAISSE, J. C. *Philía, la notion de l'amitié dans la philosophie antique*. Essai sur un problème perdu et retrouvé. Paris: Vrin, 1984.
- GOMEZ-MULLER, A. *Chemins d'Aristote*. Paris: Édition du Félin, 1991.
- KRAUT, R. (Org.). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Tradução de Alfredo Storch. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- KULLMANN, W. "L'image de l'homme dans la pensée politique d'Aristote", in: *Les Études philosophiques*, 1989 (1), p. 1-20.
- LABARRIÈRE, J. L. "Imagination humaine et imagination animale", in: *Phronesis*, 29. Vangorcum: Assen, 1984, p. 17-29.
- LAMY, M. "Amitié selon Aristote", in: www.ac-rennes.fr. Acesso em 28/09/2002.
- LEANDRI, A. "L'aporie de la souveraineté", in: AUBENQUE, P.; TORDESILLAS, A. *Aristote politique. Études sur la "Politique" d'Aristote*. Paris: PUF, 1993, p.315-329.
- LÉVY, E. "Cité et citoyen dans la Politique d'Aristote", in *Ktema*, 5, Strasbourg, 1980, p. 223-248.
- _____. "Politeia et politeuma chez Aristote", in: *Aristote et Athènes*. Paris: Diffusion de Boccard, 1993.

LIMA, J.S. *O problema da philía em Aristóteles: um estudo dos livros VIII e IX da Ética a Nicômaco*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1997.

LLOYD, G. E. R., “L’idée de nature dans la *Politique* d’Aristote”, in: AUBENQUE, P.; TORDESILLAS, A. *Aristote politique. Études sur la “Politique” d’Aristote*. Paris: PUF, 1993, p. 135-160.

LOMBARD, J. *Aristote, politique et éducation*. Paris: L’Harmattan, 1994.

LOPES, M. *O animal político*. Estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.

_____. *Ação ética e virtude cívica em Aristóteles*. São Paulo: FFLCH/USP, 2004.

MAYHEW, R. *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.

MORAIS, J. C. K. Q. “A subordinação da ética à política”, in: *Boletim do CPA*, ano I, número 1. Campinas: IFCH, 1996.

_____. *Epicuro: as luzes da ética*. São Paulo: Editora Moderna, 1998.

MORRALL, J. B. *Aristóteles*. Brasília: Editora da UnB, 1985.

MOSSÉ, C. “La conception du citoyen dans la *Politique* d’Aristote”, in: *Eirene*, VI, 1967.

_____. *Le citoyen dans la Grèce antique*. Paris: Éditions Nathan, 1993.

NARCY, M., “Aristote devant les objections de Socrate à la démocratie (*Politique*, III, 4 et 11)”, in AUBENQUE, P.; TORDESILLAS, A. *Aristote politique. Études sur la “Politique” d’Aristote*. Paris: PUF, 1993, p. 265-288.

NATALI, C. “A base metafísica da teoria aristotélica da ação”, in: *Analytica*. Rio de Janeiro, 1996, I (3), p. 101-125.

PELLEGRIN, P. “La *Politique* d’Aristote: unité et fractures. Éloge de la lecture sommaire”, in AUBENQUE, P.; TORDESILLAS, A. *Aristote politique. Études sur la “Politique” d’Aristote*. Paris: PUF, 1993, p. 5-34.

_____. “La theorie aristotélicienne de l’esclavage: tendances actuelles de l’interpretation”, in: *Revue philosophique*, CLXII, 1982, p. 245-357.

PEREIRA, R. S. *Necessidade e contingência a partir da potência racional*. Tese de Doutorado em Filosofia. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2006.

PERINE, M. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Editora Loyola, 2006.

PINTO, M.J.V. “A filosofia no horizonte da *pólis* e a crítica de Aristóteles à construção platônica da cidade ideal”, in: <http://www.ifl.pt>. Acesso em 23/06/2009.

PORCHAT PEREIRA, O. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora da UNESP, [1968] 2001.

RODRIGO, P. “D’une excellente constitution. Notes sur *Politeía* chez Aristote”, in: *Revue de Philosophie Ancienne*, v.I, 1987.

ROMEYER DHERBEY, G., CASSIN, B., et LABARRIÈRE, J.-L., (Éds.). *L’Animal dans l’Antiquité*. Paris: Vrin, 1997.

ROSS, W. D. *Aristóteles*. Trad. de L. F. Teixeira. Lisboa: Dom Quixote, [1923] 1987.

SANTOS, J. G. T. “A cidadania em Aristóteles e na cultura grega clássica”, in: <http://www.ulisses-cibernetica.net>. Acesso em 30/06/2009.

SCHOFIELD, M. “A ética política de Aristóteles”, in: KRAUT, R. (Org.). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Trad. Alfredo Storch. Porto Alegre: Artmed, 2009.

SPAEMANN, R. *Lo natural e o racional*. Madrid: Rialp, 1989.

STERN-GILLET, S., “Friendship, Justice and the State”, in: *Aristotle’s Philosophy of Friendship*. New York: NYUP, 1995, p. 147-169.

VANIER, G. *L’esclave dans la cité*. Aristote, éthique et politiques. Paris: L’Atelier de L’Archer, 1999.

VANIER, J. *Le bonheur: principe et fin de la morale aristotélicienne*. Paris: Desclée, 1965.

VERGNIERES, Solange. *Éthique et Politique chez Aristote*. Paris: PUF, 1995.

WEIL, R. *Aristote et l’Histoire: essai sur la Politique*. Paris: Klincksieck, 1960.

WOLFF, F., *Aristóteles e a Política*. Trad. de T. Stummer e L. Watanabe. São Paulo: Discurso, [1991] 1999.

- _____. *L'être, l'homme, le disciple*. Paris: PUF, 2000.
- _____. "L' homme politique entre dieu et bête", in: *L'être, l'homme, le disciple*. Paris: PUF, 2000.
- _____. "Aristote démocrate", in: *Philosophie*, 1988, nº 18, p. 53-87.
- _____. "Justice et pouvoir (Aristote, *Politique* III, 9-13)", in: *Phronesis*, 1988 (33), p. 273-296.
- _____. "Pensar o animal na Antigüidade", in: *Cadernos de História da Filosofia e da Ciência*, Campinas, 1998, série 3, v. 8, nº especial, p. 9-37.
- _____. "L'unité structurelle du livre III [de la *Politique*]", in: AUBENQUE, P.; TORDESILLAS, A. *Aristote politique. Études sur la "Politique" d'Aristote*. Paris: PUF, 1993, p. 289-314.
- ZINGANO, M., *Vertu et délibération. Un étude de la notion de prohairesis chez Aristote*. Thèse de Doctorat en Philosophie. Paris: Sorbonne, 1993.
- _____. "Émotion, action et bonheur", in: DESTRÉE, P. (éd.). *Aristote. Bonheur et vertus*. Paris: PUF, 2003, p. 107-131.
- _____. "*Eudaimonia* e Bem Supremo em Aristóteles", in: *Analytica*. Rio de Janeiro, 1994, I(2), p. 11-40.
- _____. "Particularismo e universalismo na ética aristotélica", in: *Analytica*. Rio de Janeiro, 1996, I(3), p. 75-99.
- _____. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

Outras referências

- ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 1950.
- BENOIT, H.; FUNARI, P. P. (Orgs.). *Ética e política no mundo antigo*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2001 (Coleção Idéias, 3).

EHRENBERG, V. *L'État grec*. La cité, l'État fédéral, la monarchie hellénistique. Traduit de l'allemand par Claire Picavet-Roos, sous la direction d'Edouard Will. Paris: François Maspero, 1982.

BENVENISTE, É. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Trad. Denise Bottmann. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995. 2v.

BONITZ, H. *Index Aristotelicus*, in: *Aristotelis Opera*, t.V. Berlin: Reimer, 1955.

CASSIN, B., LORAU, N., PESCHANSKI, C. *Gregos, bárbaros e estrangeiros: a cidade e seus outros*. São Paulo: Editora 34, 1993.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck, [1968] 1984. 2v.

FERREIRA, J. R. *A Grécia antiga; sociedade e política*. Lisboa: Edições 70, 1992

_____. *A democracia na Grécia antiga*. Lisboa: Edições 70, 1990.

FINLEY, M.I. *A política no mundo antigo*. Portugal: Edições 70, 1983

_____. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

GLOTZ, G. *A Cidade Grega*. Trad. de H. A. Mesquita e R. C. Lacerda. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, [1928] 1988.

_____. *Histoire grecque II*. La Grèce au V^{ème} siècle. 5a. ed. Paris: PUF, [1931] 1986.

_____. *Histoire grecque III*. La Grèce au IV^{ème} siècle. La lutte pour l'hégémonie (404-336). 3a. ed. Paris: PUF, [1936] 1986.

HANSEN, M.H. "Pouvoirs politiques du tribunal du peuple à Athènes au IV^{ème} siècle", in: MURRAY, O.; PRICE, S. (Dir.). *La cité grecque*. D'Homère à Alexandre. Traduit de l'anglais par Franz Regnot. Paris: Éditions La Découverte, 1992, p. 249-283.

JAEGGER, W. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Trad. de J. Gaos. México: FCE, [1923] 1995.

_____. *Paideia. A Formação do Homem Grego*. Trad. de A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, [1936] 1995.

JONES, Peter V. (Org.). *O mundo de Atenas*. Uma introdução à cultura clássica ateniense. Trad. Ana Lia de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

MOSSÉ, C. *La démocratie grecque*. Paris: Éditions M. A., 1986.

_____. *Les institutions grecques*. Paris: A. Collin, 1967.

_____. *Politique et société em Grèce ancienne*. Paris: Aubier, 1995.

_____. *Le procès de Socrate*. Paris: Éditions Complexe, 1996.

_____. *Dicionário da civilização grega*. Trad. Carlos Ramalhete. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

MURACHCO, H. *Língua grega*. Visão semântica, lógica, orgânica e funcional. 2a. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

MURRAY, O.; PRICE, S. (Dir.). *La cité grecque*. D'Homère à Alexandre. Traduit de l'anglais par Franz Regnot. Paris: Éditions La Decouverte, 1992.

PLATON. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1979.

ROMILLY, J. de. *Problèmes de la démocratie grecque*. Paris: Hermann, 1975.

TRABULSI, J. A. D. "Cidadania, liberdade e participação na Grécia: uma crítica da leitura liberal", in: <http://www.historia.uff.br>. Acesso em 23/09/2010.

_____. *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia antiga*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2001.

TUCÍDIDES, *História da guerra do Peloponeso*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Cury. 3a. ed. Brasília: Editora da UnB, 1999.

VATIN, C. *Citoyens et non-citoyens dans le monde grec*. Paris: Sedes, 1984.

VERNANT, J. P. (Dir.). *O homem grego*. Trad. de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, [1991] 1993.

_____. *As origens do pensamento antigo*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Difel, 1984.

VIDAL-NAQUET, P. *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

WILL, E. *Le Mond grec et l'Orient*, T. I. Le V^{ème} siècle. Paris: PUF, 3^{ème} édition, 1988.