

OS CONCEITOS ARISTOTÉLICOS DE CIDADE E DE CIDADÃO

Prof. Dr. Moisés Romanazzi Tôrres (UFSJ)

Professor Adjunto I do Departamento de Ciências Sociais (DECIS) da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ).

Membro Fundador do Grupo de Estudos Celtas e Germânicos *Brathair*
mrtorres@ufs.edu.br

Resumo: É na **Política** que Aristóteles desenvolve seus conceitos de cidade e de cidadão. Para ele, a cidade (*pólis*) é a comunidade última, a que tem por finalidade o bem soberano, assim é somente nela que o homem pode alcançar a vida perfeita e a felicidade. Já o cidadão para Aristóteles é aquele que possui o direito de administrar a justiça e exercer as funções públicas, participar da função judicial ou da deliberativa, ou seja, de exercer a política. Ele exclui desta categoria mulheres, escravos e crianças. Com relação aos “estrangeiros”, ainda que eles não sejam excluídos formalmente da cidadania, o são por uma via antitética. Com efeito, determinando precisamente as funções que os cidadãos devem exercer, todos aqueles que não as exercem na prática são, logicamente, deixados fora do conceito aristotélico. Restringe, portanto, a idéia de cidadão a todos os adultos autóctones do sexo masculino.

Palavras-chave: Aristóteles, Cidade, Cidadão

Abstract: Aristotle, at the **Politic**, develops his concepts of city and citizen. For him, the city (*pólis*), is the ultimate community, responsible for the best goodness, thus is only in the city that the man can to get the perfect life and the happiness. The citizen for Aristotle is the person responsible to administer the justice and to exercise the public functions, to participate of judicial or deliberative function, the same, to exercise the politic. Aristotle excludes of this condition the women, the slaves and the children. He doesn't exclude the “foreigner” of the citizenship formally but for an antitetic way. Really, when he determines exactly the functions of the citizen, it signifies that all that don't exercise, at the practice, these functions, logically, aren't citizens. Thus, Aristotle restrains the citizenship concept for all the natives, adults and of the masculine sex.

Key-words: Aristotle, City, Citizen.

Em Aristóteles, o conceito de *pólis* estava associado aos fins que a totalidade do gênero humano deve ter em vista e dos meios que a razão indica para a consecução de tais fins. São os dois primeiros capítulos da **Política** que estabelecem os fundamentos de toda a filosofia política aristotélica. Constituem um todo, e este todo já está de algum modo contido no primeiro parágrafo. Neste, Aristóteles esboça um raciocínio cujos suportes e conseqüências são desenvolvidos no conjunto dos dois capítulos, e, além disto, anuncia a sua conclusão que é a tese dominante da **Política**:

Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política. (ARISTÓTELES, **Política**. L. I, cap. I, 125 a, p.12).

Tal conclusão que caracteriza a cidade (*pólis*) como a comunidade que tem por finalidade o soberano bem, fundamenta-se, como se pode observar, em três premissas: a) que a cidade é um certo tipo de comunidade; b) que toda comunidade é constituída em vista de um certo bem; c) que de todas as comunidades, a cidade é a mais “importante” (a soberana comunidade) e aquela que inclui todas as outras. Disto se depreende facilmente que o bem próprio visado por esta comunidade soberana é o bem soberano.

Segundo Francis Wolff, esta tese é fundamental. Ela distingue Aristóteles de todos seus predecessores, pois, em vez de justificar a cidade por razões gerais comuns a qualquer associação, atribui a cada tipo de comunidade uma razão de ser própria e confere assim à política uma esfera singular. Ao invés de atribuir à cidade a mais baixa das finalidades, ou, ao menos, a justificação mínima (a comunidade política é necessária porque é necessário afinal viver, no sentido de sobreviver, isto é, ajudar-se mutuamente), Aristóteles confere-lhe desde logo a finalidade mais elevada: se os homens vivem em cidades, não o fazem somente por não poderem evitá-lo, mas para atingir o mais alto, o maior dos bens (WOLFF, 1999, p. 36).

De fato, Aristóteles define a cidade como a forma última da comunidade humana, aquela que pode permitir aos homens uma “vida melhor”. Disto resultam duas

conseqüências quase imediatas: a cidade existe naturalmente e o homem vive por natureza em cidades. Tais considerações ficam evidentes nesta passagem:

A comunidade constituída a partir de vários povoados é a cidade definitiva, após atingir ao ponto máximo de uma auto-suficiência praticamente completa; assim, ao mesmo tempo que já tem condições para assegurar a vida de seus membros, ela passa a existir também para lhes proporcionar uma vida melhor. Toda a cidade, portanto, existe naturalmente, da mesma forma que as primeiras comunidades; aquela é o estágio final destas, pois a natureza de uma coisa é o seu estágio final (...)

Estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade (...), e se poderia compará-lo a uma peça isolada do jogo de gamão (ARISTÓTELES, **Política**, L. I, cap. I, 1253 a, p.15).

Como afirma Émile Boutroux, em Aristóteles, segundo a ordem do tempo, a primeira sociedade que se forma é a família. Depois vem a união de muitas famílias ou *kome* (aldeia). A cidade (*pólis*), vem por fim: é a mais elevada das sociedades. Tal é a ordem cronológica; mas, desde o ponto de vista da natureza e da verdade, a cidade vem antes dos indivíduos, da família e da aldeia, assim como o todo vem antes das partes; estas têm naquele sua causa final e sua realização mais elevada (BOUTROUX, 1998, p.121).

Tal concepção evolutiva baseia-se no princípio naturalista de Aristóteles. Com efeito, segundo Maria Cristina Seixas Vilani, no pensamento do Estagirita os elementos evoluem do mais simples ao mais complexo e perfeito. Somente nos estágios mais evoluídos, quando as coisas adquirem o seu grau de complexidade maior, é que se expressa e transparece sua natureza autêntica. As comunidades humanas evoluem e, à medida que progridem, vão explicitando sua natureza intrínseca. Na forma social mais primitiva já estão presentes seus elementos naturais, mas somente quando as comunidades adquirem formas mais evoluídas, desenvolvem as capacidades mais altas de sua própria natureza (VILANI, 2000, p.47).

A cidade é, portanto, o fim, o acabamento, o termo do desenvolvimento “histórico” que conduz os homens a se associar em comunidades. A autarquia, porém, não é apenas o fim do *dever* (termo do desenvolvimento) das comunidades naturais, e a cidade não é apenas o fim delas: a autarquia é também o fim (seu objetivo) dela, o fim de sua existência.

Tendo sido constituída para permitir que se viva, a cidade permite, uma vez que exista, levar uma vida feliz, ou seja, “viver bem”. Existindo então por uma finalidade que se confunde com sua própria natureza, a cidade é seu próprio fim, para si mesma.

Encontramos aqui dois fins (a vida e a “vida boa”). Enquanto não houver cidade, tem-se necessidade dela para suprir a necessidades da vida que a família ou o vilarejo não pode satisfazer. Mas, desde que a cidade exista, ela é para si mesma o seu próprio fim, e permite a “vida boa”, ou seja, a felicidade. Entretanto, estes dois fins não são verdadeiramente distintos; coincidem na noção de autarquia.

Porque a autarquia, à qual a cidade permite que se alce, supõe satisfeitas todas as necessidades da vida, é sinônimo de vida perfeita e de felicidade: “Uma cidade é uma comunidade de clãs e povoados para uma vida perfeita e independente, e esta em nossa opinião é a maneira feliz e nobiliante de viver” (ARISTÓTELES, **Política**, L. III, cap. V, 1281 a, p.94).

Disto deriva o elemento fundamental da ontologia aristotélica que Francis Wolff caracteriza da seguinte forma: um homem, uma comunidade, um ser qualquer serão felizes somente se puderem se bastar a si mesmos, isto é, se encontrarem em si mesmos aquilo com que sejam eles mesmos, serem sem ter necessidade de nada. Ninguém é plenamente, se lhe faltar alguma coisa, se não for plenamente. Um homem sozinho é “carente”. Não pode ser. Carece dos outros, porque carece de tudo. Os homens, seres “de carência”, podem juntos se completar com aquilo que lhes falta. O homem não pode ser, e portanto não pode ser homem, se não for pela e na comunidade. A comunidade política sendo aquela que não carece de nada, é a única a plenamente ser. Portanto, é somente por ela que o homem é plenamente: é na cidade e pela cidade que o homem é homem (WOLFF, 1999, p. 70 e 71).

Para François Châtelet, Olivier Duhamel e Evelyne Pisier-Kouchner, o projeto aristotélico era uma defesa e uma reabilitação da cidade real contra todos os seus detratores, tanto contra os discípulos dos sofistas, como Cálicles, que exaltavam o individualismo, como contra os utopistas, como Platão, que sonhavam com um retorno à tradição “monárquica” ou inventavam um modelo que incitava à implantação de um poder que pudesse exercer uma autoridade coercitiva e ilimitada. Contra os primeiros, ele fez valer as exigências da sociabilidade natural, condição necessária para uma existência feliz e virtuosa; contra os segundos, exaltou o ideal realista da *pólis*, que faz da liberdade dos cidadãos a condição prévia de toda a organização justa. De acordo com Aristóteles, o erro de Platão foi querer reduzir seres diferentes à igualdade aritmética e aplicar autoritariamente uma proporcionalidade geométrica à ordem social, quando nesse domínio

opera uma contingência que torna impossível a aplicação estrita do raciocínio matemático (CHÂTELET, DUHAMEL, PISIER-KOUCHNER, 1985, p.21) .

Em Aristóteles, no entanto, o conceito de *pólis* só se completa com um outro: o de lei. Esta é concebida como a norma de coexistência justa, racionalmente perfeita. Ela é portanto definida, na **Ética a Nicômaco**, como aquilo que pode criar e conservar, no todo ou em parte, a felicidade da comunidade política:

Como vimos que o homem sem lei é injusto e o respeitador da lei é justo, evidentemente todos os atos legítimos são, em certo sentido, atos justos; porque os atos prescritos pela arte do legislador são legítimos, e cada um deles dizemos nós, é justo. Ora, nas disposições que tomam sobre todos os assuntos, as leis têm em mira a vantagem comum, quer de todos, quer dos melhores ou daqueles que detêm o poder ou algo nesse gênero; de modo que, em certo sentido, chamamos justos aqueles atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a compõem (ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, L.V, I, 1129a 32, p.82).

Com efeito, como uma vez mais salienta François Châtelet, Olivier Duhamel e Evelyne Pisier-Kouchner, a principal crítica aristotélica ao modelo platônico refere-se ao governo dos filósofos. Aristóteles estava convencido da excelência da Filosofia. Mas, porta-voz da tradição cívica grega, ele considera que é um erro atribuir o poder definitivamente a uma parte do corpo social, sem que nada o limite. Os cidadãos não tem outro senhor além da lei e esta tem a função garantir a liberdade de todos e realizar a Justiça (CHÂTELET, DUHAMEL e PISIER-KOUCHNER, 1985, p.21).

Segundo Aristóteles, a felicidade, enquanto fim próprio do homem, é sua realização ou perfeição. A felicidade somente pode ser obtida em uma *pólis*. Ela depende da ordenação da *pólis* e da Justiça, sendo somente alcançada com o uso da razão (a maneira de ser e agir específica do homem). A lei, enquanto o produto da razão que conduz à felicidade, é portanto, para Aristóteles, a norma que constitui a ordem da comunidade política e a determinação do que é justo.

O pensamento aristotélico com relação ao papel da lei na sociedade política (o que se encontra expresso fundamentalmente na **Política**), tendo como realidade histórica a *pólis* ateniense do século IV a.C. e como objetivo a busca do regime perfeito, se estrutura a partir de sua análise sobre a democracia.

Entre os antigos helenos, como afirma Jean-Pierre Vernant, o que implicava o regime democrático era, primeiramente, uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder. Palavra que não era mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação. Entre a política e o *logos*, havia assim relação estreita, um vínculo recíproco. A arte da política era essencialmente exercício da linguagem, e o *logos*, na origem, tomava consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através de sua função política.

Uma segunda característica da democracia helênica apontada por Vernant era o cunho de plena publicidade dada às manifestações mais importantes da vida social. Pode-se dizer que a *pólis* democrática passou a existir apenas no momento em que se distinguiu um domínio público, nos dois sentidos diferentes mas solidários do termo: um setor de interesse comum, opondo-se aos assuntos privados; práticas abertas, estabelecidas em pleno dia, opondo-se a processos secretos. Tornando-se elementos de uma cultura comum, os conhecimentos, os valores, as técnicas mentais são levados à *pnix* (local onde, em Atenas, se realizava a assembléia de todos os cidadãos, a *Eccllesia*), sujeitos à crítica e à controvérsia. Não são mais conservados, como garantia de poder, no recesso de tradições familiares.

Era a palavra que formava, no quadro da cidade, o instrumento da vida política; é a escrita que vai fornecer, no plano propriamente intelectual, o meio de uma cultura comum e permitir uma completa divulgação de conhecimentos previamente reservados ou interditos. A escrita pode satisfazer a esta função de “publicidade” porque ela própria se tornou, quase com o mesmo direito da língua falada, o bem comum de todos os cidadãos.

Compreende-se assim, conclui Vernant, o alcance de uma reivindicação que surge desde o nascimento da *pólis*: a redação das leis. Ao escrevê-las, não se fazia mais que assegurar-lhes permanência e fixidez. Subtraí-las à autoridade privada do *basileus*, cuja função era “dizer” o direito; torná-las bem comum, regra geral, suscetível de ser aplicada a todos da mesma maneira (VERNANT, 1989, p.36 e 37).

De fato, como novamente afirma Jean-Pierre Vernant, no mundo de Hesíodo, anterior à *pólis*, a *dike* (justiça) atuava ainda em dois planos, como dividida entre o céu e a terra: para o pequeno cultivador beócio, a *dike* era, neste mundo, uma decisão de fato dependente da arbitrariedade dos reis “comedores de presentes”; no céu, era uma divindade soberana,

mas longínqua e inacessível. Ao contrário, pela divulgação que lhe confere a escrita, a *dike*, sem deixar de aparecer como um valor ideal, vai poder encarnar-se num plano propriamente humano, realizar-se na lei, regra comum a todos mas superior a todos, norma racional, sujeita à discussão e modificável por decreto (VERNANT, 1989, p. 36 e 37).

O uso que Aristóteles faz da palavra “democracia” na **Política** liga-se a uma determinada ambigüidade. Nos livros IV a VI, ela é empregada, num sentido geral e baseada numa divisão dicotômica, para designar todo o regime no qual o *demos* é soberano, opondo-a então simplesmente à “oligarquia”. Mas já observamos o emprego propriamente aristotélico de “democracia” para designar uma das duas espécies de “regime popular”, a espécie pervertida, por oposição à espécie “normal”, o “regime constitucional”. A “democracia” é então um regime no qual, de fato, uma maioria de pessoas livres mas pobres são os donos do poder.

A extensão restritiva do conceito acompanha a nuance pejorativa da palavra: o poder se exerce em benefício de apenas uma parte da cidade. Mas, tomando a “democracia” em sentido lato, a crítica aristotélica se encaminha, fundamentalmente, a partir de sua idéia de liberdade. Na cidade como no mundo, os seres verdadeiramente livres não são, para Aristóteles, aqueles que se deixam guiar ao acaso de seu capricho, reduzidos à errância de sua singularidade, mas aqueles cuja ação é regulada pela ordem da totalidade: são os astros mais que os viventes terrestres. Do mesmo modo, na *pólis*, os homens livres são os membros da *politeia*, submissos à ordem desta totalidade que organiza suas relações; ao passo que os escravos, que vivem somente para si, são assim submissos à arbitrariedade e à desordem.

Neste âmbito, Aristóteles, destacando que na realidade existem diversos tipos de democracia, ressalta a importância fundamental da lei. Vejamos suas palavras:

A primeira espécie de democracia baseia-se principalmente na igualdade; nos termos da lei reguladora desta espécie de democracia, a igualdade significa que os pobres não têm mais direitos que os ricos, e nenhuma das duas classes é soberana de maneira exclusiva, mas ambas são iguais (...) Esta é (...) uma espécie de democracia onde as funções de governo são exercidas com base na qualificação pelos bens possuídos, mas os bens classificatórios são de pouca monta; quem tiver os bens estipulados participará do governo, mas quem os perder não participará. Outra espécie de democracia é aquela em que participam das funções de governo todos os cidadãos não sujeitos a desqualificação, sendo a lei soberana. Ainda há outra espécie de democracia, na qual todos participam das funções de governo, desde que sejam simplesmente cidadãos, sendo a lei soberana. Outra espécie de democracia é igual a demais em tudo, com a exceção que as massas são soberanas, e não a lei; isto ocorre quando os decretos da assembléia popular se sobrepõem às leis. Tal situação é provocada pelos demagogos; em

idades governadas democraticamente e sob o império da lei não aparecem demagogos, e as melhores classes de cidadãos ocupam as posições mais proeminentes; onde, porém, as leis não são soberanas, então aparecem os demagogos, pois o povo se transforma numa espécie de monarca múltiplo, numa unidade composta de muitos, já que os muitos são soberanos não como indivíduos, mas coletivamente (ARISTÓTELES, **Política**, L. IV, cap. IV, 1291 b/1292 a, p. 131 e 132).

Suas críticas, como se pode observar, não visam o regime democrático em sua estrutura isonômica fundamental, mas o tipo de regime democrático onde a lei não é soberana. Francis Wolf salienta que a crítica aristotélica, com efeito, não é dirigida à “democracia” enquanto regime de “soberania popular”, mas a sua perversão “individualista”, na qual pode cair todo o regime (WOLF, 1999, p.134).

Derivado do conceito de *polis*, que, por sua vez, se completa com o de lei, temos o conceito de cidadão. É também na **Política** que o Estagirita o define, de forma direta e antiteticamente.

Com efeito, Aristóteles, na **Política**, **livro III, capítulo I, 1275b-1276a**, definia cidadão como aquele que possui o direito de administrar a justiça e exercer funções públicas, participar da função judicial ou da deliberativa, ou seja, de exercer a política. Vejamos esta passagem da **Política**:

Um cidadão integral pode ser definido por nada mais nem nada menos que pelo direito de administrar justiça e exercer funções públicas (...)
(...) o que é um cidadão passa a ser claro (...); afirmamos agora que é aquele que tem o direito de participar da função deliberativa ou da judicial da comunidade na qual ele tem este direito. E esta comunidade (uma cidade) é uma multidão suficientemente numerosa para assegurar uma vida independente na mesma. (ARISTÓTELES, **Política**, livro III, capítulo I, 1275b-1276a, p. 78 e 79).

No **livro I, capítulo V, 1260 a-b**, ele excluía desta categoria mulheres, escravos e crianças. Uma vez que os mesmos não possuíam, ainda que em graus diversos, a plenitude do *logos* (a parte racional da alma), não tinham capacidade deliberativa e, assim, não podiam participar do governo da *polis* (eram comandados e não comandantes). Retornemos à **Política**:

Isto nos leva imediatamente de volta à natureza da alma: nesta, há por natureza uma parte que comanda e uma parte que é comandada, às quais atribuímos qualidades diferentes, ou seja, a qualidade do racional e a do irracional. (...) o mesmo princípio se aplica aos outros casos de comandante e comandado. Logo, há por natureza várias classes de comandantes e comandados, pois de maneiras diferentes o homem livre comanda o escravo, o macho comanda a fêmea e o homem comanda a criança. Todos possuem as diferentes partes da alma, mas possuem-nas diferentemente, pois o escravo não possui de forma alguma a faculdade de deliberar, enquanto a mulher a possui, mas sem autoridade

plena, e a criança a tem, posto que ainda em formação (ARISTÓTELES, **Política**, livro I, capítulo V, 1260 a-b p. 32 e 33).

Com relação aos estrangeiros, ainda que Aristóteles não os exclua formalmente da cidadania, ele o faz por uma via antitética. Com efeito, determinando precisamente as funções que os cidadãos devem exercer, todos aqueles que não as exercem na prática são, logicamente, deixados fora do seu conceito. Restringe portanto a idéia de cidadão a todos os adultos autóctones do sexo masculino.

É preciso, no entanto, salientar que esta definição aplica-se, antes de tudo, ao regime democrático. É efetivamente o cidadão no regime democrático. Não vale para os outros sistemas de governo, onde a *Ecclesia*, ou seja, uma assembléia regular e soberana não existe, onde se ignoram os juízes populares. Assim, como analisa Jean-Jacques Chevallier, a questão de se saber em Aristoteles quem é de fato cidadão depende da Constituição, ou seja, da forma de governo. A existência de várias formas de governo implica na existência de várias espécies de cidadãos. Isto é, a definição de cidadão deve ser ratificada para adaptar-se às Constituições aristocráticas ou oligárquicas, podendo, via de regra, se chamar de cidadão àquele que assiste a faculdade de vir a exercer as funções judiciárias, legislativas e governamentais (CHEVALLIER, 1982, p. 106 e 107) .

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Fontes Primárias:

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Mário da Gama Kury, Brasília: UnB, 1989, 317p.

_____. **Ética a Nicômaco**. Trads. Leonel Vallandro; Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 9 a 196.

Bibliografia:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 1014 p.

BOUTROUX, Émile. **Aristóteles**. São Paulo: Record, 2000. 156p.

CHÂTELET, François; DUHAMEL; Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. **História das Idéias Políticas**. Rui de Janeiro: Zahar, 1985, 399p.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. **História do Pensamento Político. Tomo 1: Da Cidade-Estado ao Apogeu do Estado-Nação Monárquico**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982, 448p.

VERNANT, Jean Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. São Paulo: Bertrand Brasil, 1989. 95p.

VILANI, Maria Cristina Seixas. **As Origens Medievais da Democracia Moderna**. Belo Horizonte: Inédita, 2000. 91 p.

WOLFF, Francis. **Aristóteles e a Política**. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. 154 p.