

PÓLIS: COMUNIDADE, POLÍTICA
E A VIDA EM COMUM NUMA LEITURA
DA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

Marta Mega de Andrade *

* Professora Associada
do Instituto de História
da Universidade Federal
do Rio de Janeiro
martamega@gmail.com
apoio: CNPq e FAPERJ

RESUMO: Considero neste artigo um contexto ateniense para a primeira teoria política grega entre o final do V e meados do IV século, discutindo que tipo de “filosofia” sobre as práticas dos cidadãos precedem a teoria e como se desdobra, então, a chamada “teoria” na *Política*, de Aristóteles. Esse contexto, tanto no âmbito das escolas filosóficas quanto na produção escrita da Atenas clássica, deve nos auxiliar – dentro das limitações desse artigo dedicado a *uma* leitura histórica da *Política*, de Aristóteles – a explorar e contribuir para uma concepção da pólis como *comunidade política*, na medida em que considero a noção de comunidade política calcada em Aristóteles muito diferente da nossa noção de estado ou de cidade-estado, como espero poder demonstrar. Em terceiro lugar, gostaria de apontar algumas implicações da abertura da noção de *vida comum* (*koinós*), o que significa sua distinção das amarras com as quais costumamos prendê-la à *polis* ao identificar o “público” (pólis) com o *koinos* (interesse comum) e o “privado” (*oikos*) com o *idios* (interesse particular). Indico desde já que considero essas implicações como um subproduto dos argumentos do autor da *Política*, e não sua tarefa consciente ou principal. E espero poder demonstrar que a importância do *koinos* para a compreensão da *polis* coloca-nos em presença de mais agentes no espaço político do que simplesmente o grupo de cidadãos que “governa”, ou seja, que “pratica a pólis”.

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles, *Política*, *pólis*.

*POLIS: COMMUNITY, POLITICAL
AND COMMUNITY LIFE IN A READING
OF THE ARISTOTLE'S POLITICS*

ABSTRACT: This paper focuses an Athenian context for the first Greek political theory between the end of V and the mid-fourth century, discussing what kind of “philosophy” on citizens’ practices precede the theory and how it unfolds, then, the “theory” in Aristotle’s *Politics*. This context, both in the philosophical schools and in the written production of classical Athens, should help us – within the limitations of this paper devoted to a historical reading of Aristotle’s *Politics* – to explore and contribute to a conception of the polis as a political community, in what regards the notion of political community grounded in Aristotle very different notion of our state or city-state, as I hope to demonstrate. Thirdly, I would like to point out some implications of the opening of the notion of “common life” (*koinos*), meaning the distinction from the constraints with which we usually hold it to the polis to identify the “public” (*polis*) with *koinos* (common interest) and “private” (*oikos*) with *idios* (private interest). I indicate straight away that I consider these implications as a byproduct of the author’s arguments of the *Politics*, not as his conscious or main task. And I hope to demonstrate that the importance of *koinos* for understanding the polis puts us in the presence of more agents in the political space than just the group of citizens who “rules”, namely that “practicing the polis.”

KEYWORDS: Aristotle, *Politics*, *polis*.

Logo nas primeiras seções do Livro III da *Política*, nos deparamos com o seguinte questionamento levantado por Aristóteles, que cito aqui integralmente:

11. (...) Uma discussão particularmente ligada a esta controvérsia parece ser: qual é exatamente o princípio segundo o qual podemos dizer que uma *polis* é a mesma, ou não é a mesma mas antes outra? A forma mais óbvia de lidar com esta *aporia* busca enfatizar o lugar e as pessoas. Assim, imaginam-se situações em que se tenham dividido o lugar e as pessoas, ou em que as pessoas sejam outras ou habitem um outro lugar. Desta maneira é fácil lidar com a *aporia*, já que se fala da *polis* sob múltiplas formas e fica fácil conduzir a investigação. 12. Do mesmo modo, de fato: suponhamos um mesmo grupo de pessoas habitantes do mesmo lugar; em que circunstâncias deveremos considerar a *polis* como sendo somente uma? Não por causa das muralhas, com certeza, pois seria possível circunscrever o Peloponeso dentro de um muro.

Um caso parecido com este é o da Babilônia, e o de todos aqueles que delineiam um circuito que é mais o de um *ethnos* que o de uma *polis*. Pois diz-se, de fato, que, quando a Babilônia foi capturada, várias partes da *polis* não tomaram conhecimento disto senão três dias depois. Mas a consideração deste problema será útil em outra ocasião (o enfoque que não deve permanecer obscuro ao político incide sobre a magnitude da *polis*, em que medida deve acomodar-se aí um só *ethnos* ou um grande número). 13. Por outro lado, estaríamos a considerar uma *polis* quando os mesmos habitantes vivem no mesmo lugar, como sendo a mesma *polis* enquanto os habitantes forem de mesma estirpe, à despeito do fato de que com o tempo alguns morrem e outros nascem, da mesma forma como é costumeiro dizer que um rio ou uma fonte são o mesmo rio ou fonte apesar de que uma nova corrente d'água está sempre sendo adicionada, enquanto outra está se desfazendo, ou diríamos que apesar das pessoas serem as mesmas, pelas mesmas razões a *polis* é diferente? Pois, afinal, se uma *polis* é uma comunidade, e uma comunidade de cidadãos em vista de uma *politeta*, ao produzir-se uma transformação em sua concepção formal e a *politeta* tornar-se diferente, sendo este o caso, não pareceria forçoso opinar que a *polis* não seria a mesma, do mesmo modo como falamos de um coro, que em uma ocasião atua em uma comédia e em outra atua em uma tragédia, como sendo um coro diferente embora frequentemente formado pelas mesmas pessoas? 14. E assim por diante, como em relação a qualquer outra totalidade comum ou síntese heterogênea, dizemos que é outra se a forma da síntese é diferente – caso do tom musical que consiste das mesmas notas, diferindo quando tocadas no modo dório ou no modo frígio. Se este for o caso, manifestamente mais provável fica aquilo que é dito da *polis* como sendo a mesma, vista em face da *politeta*. E seria assim possível dar-lhe o mesmo nome ou outro, tanto quando seus habitantes são os mesmos como quando são pessoas totalmente diferentes. Mas se uma *polis* estaria em conformidade com o que é justo ou não, se desagregaria ou não quando uma *politeta* se deslocasse em direção a outra, é um assunto diferente. (Aristóteles, *Política*, 1276a).¹

¹ Todas as traduções são da autora.

Esta passagem da *Política* ofereceu e oferece a oportunidade para uma série de estudos e comentários (principalmente Aubenque, 1963 e 1993; Bodéüs, 1982; Balot, 2006; Wolff, 1999; Kraut, 2002). O que se observa como semelhante na maior parte desses comentários é a busca pelo estabelecimento de conceitos, categorias e, portanto, *démarches* teóricas para o problema da *polis* ideal,

levando-se em consideração, particularmente, o diálogo com a *República*, de Platão, e a correspondência com os questionamentos da *Ética a Nicômaco* e da *Ética a Eudemo* (Nichols, 1992; Mayhew, 1997; especialmente Yack, 1993).

Todavia, observe-se atentamente a questão: *qual é exatamente o princípio segundo o qual podemos dizer que uma pólis é a mesma e não outra?* Por que não fomos ainda tomados, perturbados e incentivados por essa estranha questão, qual seja, a de como uma sociedade, forma política ou estado – segundo nossas acepções mais correntes sobre a pólis como formação social – pode se manter a mesma – sociedade, forma política, estado – e não transmutar-se em outra *coisa* ao longo do tempo? Minha primeira impressão é a de que somos tão habituados à estabilidade dos conceitos que não percebemos algo óbvio, que, no entanto, a primeira filosofia política grega percebia: que as associações são, antes de tudo, ordenamentos de *multiplicidades* e da *multidão*.² E, assim, estão constantemente sujeitas às ações, positivas ou negativas, justas ou injustas, da transformação “no tempo”, na medida em que o *plethos tôn anthrôpon* é composto de múltiplas partes que se transformam – no mínimo porque entre os homens uns morrem e outros nascem. Contudo, além dessas impressões primárias, há desdobramentos que dizem respeito aqui ao modo como se procurou conceber, ainda no período clássico ateniense, a questão da comunidade e da política, desdobramentos esses que eu gostaria de explorar nesse artigo.

I

Como sou historiadora e não especialista no pensamento de Aristóteles, vou seguir o meu caminho, o do estranhamento, da curiosidade e das “pistas”. Recorto a passagem e a questão como um bibelô de época,³ algo que merece nossa atenção em toda a sua singularidade. Estranhemo-nos, portanto, e deixemos que alguma coisa nos surpreenda em livros tão profundamente já estudados, analisados, comentados e estabelecidos como aqueles atribuídos ao filósofo estagirita.

E por que a questão do devir da comunidade política nos provocaria estranhamento? Porque não é uma pergunta

² Ver as excelentes considerações de Vlassopoulos sobre as quatro noções de pólis com as quais lida Aristóteles na *Política*, em Vlassopoulos, 2007: 68-84. E ainda, a discussão desse tema pelo viés liberal de John Rawls em Ober, 1996, embora eu discorde das premissas contratuais com as quais o autor trabalha.

³ Expressão utilizada por Veyne em seu comentário sobre Foucault e a história em Veyne, 1998.

que se possa fazer ao começar a análise de nenhum tipo de estado ou regime político no mundo moderno. Porque quando pensamos em transformações políticas é do estado que nos ocupamos, segundo uma ordem institucional estabelecida – e mesmo que ao final as suposições de Aristóteles nos levem justamente em direção à ancoragem da pólis em sua *politeia* (sua “ordem”, *taxis*), é importante frisar que, para ele, foi necessário se distanciar de uma série de outros argumentos e lidar com uma questão com a qual não lidamos mais, senão a partir de uma distinção mais ou menos assumida entre espaço político e espaço social: que a comunidade política é formada intrinsecamente por outras formas de comunidade ou associação que, por sua vez, envolvem agentes com diferentes capacidades, *por natureza*. Ademais, precisamos ainda compreender como se pode refletir sobre uma ordem institucional (*taxis*) quando essa reflexão não implica um “despensamento”⁴ da dinâmica e da contradição na vida social em prol dos conceitos, modelos e padrões.

Então, façamos sobressair o fato de que Aristóteles, em seu próprio tempo, debatia uma problemática aparentemente válida entre aqueles que pensavam no assunto “como constituir uma polis ideal?”. Das imagens que ele utiliza, aquela do rio e de suas águas é interessante no âmbito de um círculo filosófico ateniense “herdado” pelo Liceu (Canfora, 1994b: 578-613). Afinal, um rio é o mesmo ou é sempre outro? Ao concluir, *condicionalmente*, que “(...) *se este for o caso, manifestamente mais provável fica aquilo que é dito da polis como sendo a mesma, vista em face da politeia. E seria assim possível dar-lhe o mesmo nome ou outro, tanto quando seus habitantes são os mesmos como quando são pessoas totalmente diferentes*” (*Política* 1276a, grifo meu), compreendemos que a *politeia* é o que guia a pólis como um todo, daí a sua “ordem”, uma ordem totalmente dependente da ação e da qualidade dos cidadãos.

Prefiro manter aqui, então, o tom de debate da passagem, diferentemente do que fazem, por exemplo, Hansen (IN Flensted-Jensen, 2000) e Hansen & Nielsen (2005), retirando de um contexto de problematização de hipóteses dinâmicas a argumentação na passagem citada acima.⁵ Os autores tratam a proposição grifada como se estivessem diante do conceito de

⁴ Parafraseando Vlassopoulos, 2007.

⁵ - Ver, por exemplo, a bem-humorada *lex hafniensis* formulada pelos autores: “nas fontes arcaicas e clássicas, o termo polis é usado no sentido de “cidade” para denotar um centro urbano específico é aplicado não em relação a qualquer centro urbano mas apenas a uma cidade que é também o centro de uma polis no sentido de comunidade política. Então, o termo “polis” tem dois significados diferentes: cidade e estado; mas mesmo quando é usado no sentido de “cidade”, sua referência, sua denotação, parece quase invariavelmente ser o que os gregos chamavam polis no sentido de uma koinonia politon politeias e o que chamamos cidade-estado”. (2005: 34)

⁶ A obra é toda dedicada à avaliação da *polis* como estado, e, por isso, corro o risco, aqui, de não fazer jus ao trabalho de M. Hansen, que é exaustivo na análise da documentação textual por meio de metodologias como a lexicografia, assim como é minucioso na leitura de textos de filosofia antiga e moderna.

O problema não está na minúcia nem no método, mas na pré-concepção.

⁷ Sobre esse ponto de vista institucional que comanda os interesses da escola de Copenhagen, ver ainda Soares, 2010, e publicações da escola, como Hansen 1995, 1997 a e b. E o debate entre Hansen e Oswyn Murray em Fletsted-Jensen, 2000; ver ainda Murray, 1991.

⁸ “Acho que é bastante característico o fato de Aristóteles não chegar a um termo final como resposta a sua própria pergunta. Através da análise do autor, é possível se chegar a um espectro de uma análise do corpo de cidadãos. A *polis* consiste de todos aqueles que contribuem para a sua *autarkeia*; os cidadãos são aqueles que tiram proveito da *autarkeia* para alcançar a boa vida; uma vez que diferentes grupos e pessoas participam de modos variados nesses dois aspectos, o grupo de cidadãos pode ser estendido ao longo de um espectro com várias nuances. Enfim, esta é a razão porque a quarta definição de *polis* de Aristóteles, como sendo uma “*koinônia politôn politeias*” (uma participação

polis. Mas não estamos diante de um conceito; não ainda. Estamos diante de um argumento.

Eis a discordância que assumo aqui com relação aos certamente imprescindíveis estudos sobre a *polis* pela escola de Copenhagen, sob a liderança de M. Hansen, que culminaram recentemente com a publicação do *Inventory of Greek Poleis* (2005). Ao longo de mais de duas décadas de dedicação ao problema, M. Hansen nos legou diversos estudos, dentre os quais menciono com especial cuidado *Polis and City-State* (1998).⁶ Nesta e em outras obras mais recentes, percebe-se que o esforço da equipe de M. Hansen em defender a *cidade-estado* antiga se dirige principalmente à Escola de Paris e especialmente aos trabalhos de C. Meier (principalmente 1984), nos quais ele identifica a matriz de uma desconstrução da perspectiva institucional (racional) da política na cidade clássica. Hansen e sua equipe procuram demonstrar que a *polis*, tanto quanto o estado moderno, está associada a um modelo de racionalidade política.⁷ A meu ver, a questão implícita em seu estudo é a de defender que a *polis* pode ser enquadrada no modelo científico do estado (democrático) como formação política característica das sociedades ocidentais. E toda essa discussão moderna acaba passando conscientemente ao largo da originalidade do tema da *polis* como *koinônia* e dos problemas por ele suscitados no círculo dos filósofos em Atenas. Posto que *lá* não se lidava ainda com o *estado*, precisamente.⁸

É um fato, contudo, que os estudos de História da Grécia Antiga são marcados pela figuração central da *cidade-estado* como “*a*” sociedade, o que quer dizer o *foco* da narrativa e da explicação histórica. Identificamos a *cidade-estado* com as fronteiras espaço-temporais do fenômeno social que recortamos, tanto quanto a historiografia do mundo moderno e contemporâneo ainda tende a delimitar seus enfoques pelo crivo dos estados nacionais. E, assim, como fenômeno histórico e social, “*polis*” quer dizer muitas coisas: uma *cidade-estado*, como frisamos, significando uma entidade política independente dotada de instituições formais de governo que não ultrapassam o território de controle de uma determinada *politeia*, e que se exercem de forma direta, pela participação dos cidadãos (Finley, 1983 e 1984); uma comunidade capaz de se compreender como

coletividade abstraída de todas as diferenças que constituem os diversos grupos (Vernant, 1982); um ponto de inflexão na história do pensamento político “ocidental” (Lévêcque e Vidal-Naquet, 1992); um marco de fabricação da *política* como solução de sociedade no ocidente europeu (Finley, 1983; Vernant, 1982; Meier, 1984); uma formação social assentada na exploração do trabalho escravo garantindo a liderança de notáveis (Ste-Croix, 1981). Contudo, durante os primeiros séculos de formação e “apogeu” da cidade grega, os atenienses praticaram a política sem buscar enquadrar as práticas, e mesmo a pólis ideal, em categorias e conceitos. Certamente, produziram-se muitos textos sobre essa prática, mas quando analisamos de perto, tentando deixar de lado nossos próprios parâmetros sobre a sociedade política no mundo moderno, é possível perceber que diversos modelos que são consolidados em nosso meio simplesmente não existiam como tal, na forma de modelos a serem aplicados ou corrigidos em uma vida prática.

Quando explica o regime político ateniense, por exemplo, o Velho Oligarca diz:

Perdão o *demós* por sua democracia. Deve-se perdoar qualquer um que cuide de seus próprios interesses. Mas aquele que não é um homem do *demós* e mesmo assim prefere viver numa pólis democrática ao invés de uma oligárquica, esse homem já se preparou para agir errado e já pôde notar que é mais fácil para um homem vil passar despercebido em uma pólis democrática que em uma oligárquica. (Pseudo-Xenofonte, *Constituição dos Atenienses*, 2-17)

Falar de regimes políticos nesses termos – em que a qualidade das pessoas envolvidas na “escolha” do regime é o que vem à tona em primeiro lugar – não é um modo recorrente de fazer entender que a pólis é “feita” pelos seus cidadãos? Esse texto apócrifo, e por isso atribuído a um “pseudo-” Xenofonte, parece datar do último quartel do século V.⁹ Podemos compará-lo com a oração fúnebre de Péricles, transcrita na *História da Guerra do Peloponeso* por Tucídides. Datada de 431, a oração fúnebre fala do regime democrático ateniense:

de cidadãos na constituição), deve ser qualificada, mas não tida como definição absoluta. Trata-se de uma definição que diz respeito apenas à parte da pólis que possui direitos políticos e que participa nos procedimentos políticos: ela pode excluir, para além dos normalmente excluídos escravos, metecos e mulheres, a parcela da população cidadã que não tinha quaisquer direitos políticos.” (Vlassopoulos, 2007: 77)

⁹ Todas as datas nesse artigo são de antes da Era Comum (a.E.C.)

Nosso regime político não se propõe por modelo as leis de outrem, e nós mesmos somos exemplos, mais do que imitadores. Para o nome, como as coisas dependem não do pequeno número mas da maioria, é uma democracia. Trata-se daquilo que cabe a cada um? A lei, ela mesma, faz de todos, por seus diferendos privados, um conjunto de iguais, enquanto para os títulos, se alguém se distingue em um domínio, não é o pertencimento a uma categoria, mas o mérito, que vos faz aceder às honras; inversamente, a pobreza não tem por efeito que um homem capaz de prestar serviço à *pólis*, seja disso impedido pela obscuridade de sua situação. 2 Nós praticamos a liberdade, não apenas em nossa conduta de ordem política, mas por tudo aquilo que é suspeição recíproca na vida cotidiana: nós não nos enraivecemos com nosso próximo, e nós não recorremos a vexações, que, mesmo sem causar dano, apresentam-se do lado de fora como atitudes capazes de ferir. 3 Apesar desta tolerância, que rege nossas relações privadas, no domínio público, o temor nos retém antes de fazermos algo ilegal, pois nós prestamos atenção aos magistrados que se sucedem e às leis – sobretudo àquelas que fornecem apoio às vítimas da injustiça, ou que, sem serem leis escritas, comportam por sanção uma vergonha indiscutível. (Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, II, XXXVII)

Poderia multiplicar as citações, destacando algumas comédias de Aristófanes, como *As Vésperas* ou *Acarnenses*, sobre as quais é válido indagar se não nos colocariam diante das ressonâncias de uma compreensão popular da cidadania. Porém, o meu intuito aqui não é o de realizar uma análise exaustiva do discurso sobre a *pólis*, a política e a *politeia* nos escritos anteriores à *Política*, nos escritos, bem entendido, que datam ainda do século V. Quero apenas deixar, por enquanto, essas citações de Péricles e do Pseudo-Xenofonte como exemplos de uma expectativa que parece nos sugerir uma confirmação de que a política e os regimes políticos – democracia, oligarquia – não eram vistos em primeira instância como ordenamentos institucionais gerando quadros para o exercício do governo, mas como o resultado das práticas da *pólis* realizadas pelos cidadãos – bons e ruins. As reflexões da *Política* são ainda tributárias desse modo de relacionar a política à prática da *pólis* e a seus “praticantes”, embora caminhem em direção à definição das categorias mais gerais, tal como as concebemos em nossas próprias teorizações – os conceitos.

Alguns historiadores vêm se dando conta disso nos últimos anos, culminando em estudos exemplares que incentivam justamente um novo olhar e um novo projeto de “des-pensar” a *polis* grega, tomando como ponto de partida as mesmas referências que auxiliaram outrora os especialistas europeus a construir o modelo pólis / cidade-estado. Assim, por exemplo, argumenta Vlassopoulos (2007) que:

(...) a história da Grécia antiga foi formulada na era da emergência do nacionalismo e dos estados nacionais, na era da ascensão ocidental e do imperialismo, e da emergência do Orientalismo. Na época atual de globalização, tanto daqueles acima quanto daqueles abaixo, os postulados do século XIX que dominaram a formação da nossa disciplina deveriam ser revisados mais uma vez. O que deve ser feito? Esse balanço historiográfico será seguido por três linhas de pesquisa: a primeira vai retomar a abordagem grega da polis e da história grega, em particular a aristotélica; argumentarei que isso pode oferecer uma alternativa melhor à ortodoxia corrente. A segunda consiste em uma crítica à ortodoxia atual e seu tratamento da polis como uma entidade, manifestada em seu Orientalismo (a polis grega vs. despotismo oriental) e Eurocentrismo (a cidade consumidora antiga vs. a cidade produtora europeia). (...) (p. 67)

Reconheço alguns precursores dessa tarefa de “revisão” em textos um tanto menos direta e explicitamente engajados na crítica à adoção do conceito de pólis como o de cidade-estado, como por exemplo Paul Veyne em “Os Gregos Conheceram a Democracia?” (1984) ou Luciano Canfora, “O Cidadão” (1994a). O primeiro nos auxilia a refletir sobre a prática política ateniense a partir não do pressuposto sociedade-estado, mas da premissa da militância. Veyne já argumentava que, se é possível tomar um padrão de comparação entre a política antiga e moderna, este padrão ou invariante não seria o estado, propriamente, mas o ativismo político dos partidos de esquerda, a *militância*. Como fenômeno sociológico, o ativismo militante poderia nos auxiliar a compreender mais a *politeia*, comparativamente, do que a teoria do estado.

O segundo, na busca por uma definição do cidadão, acaba por analisar e contribuir para trazer mais luz à assertiva “Atenas, são os atenienses”: a denominada *concepção pessoal*

do estado. Mas já sabemos disso. Já sabemos que, nas reflexões sobre a política que podemos ainda acessar e que circularam de forma ou de outra em Atenas, os gregos *representavam* a sua relação com a pólis como um projeto de empenho do cidadão (homem privado) com o domínio do bem comum. E assim, por diversas razões já debatidas exaustivamente na historiografia política – remeto aqui novamente a Finley (1983; 1984; 1988), Vernant (1982, 1990, 1992), Vidal-Naquet (1986, c/ Austin, 1990), Loraux (1986, 1990, 1991, 1994a e b, 2005), Hansen (1995, 1997a e b, 1998, 2005, 2006, etc) – conseguimos compreender duplamente a cidade grega como o conjunto de seus cidadãos e o estado, quando operamos com noções como a de “democracia direta”, por oposição aos modernos regimes representativos. Mas, nesse caso, a diferença seria de grau maior ou menor do número de cidadãos possibilitando ou não o governo direto dos mesmos numa comuna, e não um problema de natureza diferente dos “sistemas”. Digamos que um sistema representativo não seria possível entre os gregos não porque eles não tivessem capacidade de pensar nisso – pensavam, por exemplo, no governo dos “poucos”, mas nunca sob a rubrica da *representação* – mas porque a pólis era outra coisa, que não uma instituição estatal a governar uma população em um determinado território.

De fato, não seria tão novidadeira essa perspectiva se levássemos em consideração as referências de Marx, *Formações Econômicas Pré-capitalistas* (1977) ou Weber, *A Tipologia das Cidades* (IN: 1999, 1 ed. 1921). Ambos parecem concordar em ver a pólis sob o ponto de vista da comuna, mais precisamente, uma comuna de guerreiros. Por mais que esse enfoque não possa ser de todo abrangente – já que em Atenas, por exemplo, o papel das classes aquisitivas urbanas era enorme, embora a riqueza e o *status* fossem determinados pela propriedade de terras – não se pode negar que a pólis, que por enquanto assimilaremos à comunidade territorial grega governada por uma *politeía*, teve sua origem nas dissensões e acordos girando em torno da participação na guerra e em outras atividades *comuns*, e, sendo assim, mesmo as pólis coloniais parecem ter-se originado de um projeto de instauração de uma *koinônia*, que por enquanto chamaremos de “associação”. Adianto que não vou compreender aqui essa

“associação” em bases contratuais, como num “pacto social”, porque a ideia de pacto implica, primeiro, a pré-existência de indivíduos pactuantes e de uma sociedade “civil” anterior à política; e, segundo, uma alienação dos indivíduos com relação aos instrumentos do poder, da força e da guerra, com o seu desarmamento e criação de forças armadas de “estado” (Ober, 1996: 161-187). Nada disso condiz com a organização histórica das cidades gregas.

Então, a pólis era uma associação com vistas ao ordenamento das questões *comuns* de um grupo de *polítês*, cidadãos ou, literalmente “praticantes da pólis”. Façamos dessa afirmação simples um ponto de partida. Será preciso considerar um contexto ateniense para a primeira teoria política grega entre o final do V e meados do IV século: que tipo de “filosofia” sobre as práticas dos cidadãos precedem a teoria e como se desdobra, então, a chamada “teoria” na *Política*, de Aristóteles. Vejo que na *República*, de Platão, ainda se percebe claramente a indeterminação conceitual que, posteriormente, Aristóteles se esforçará por precisar em diálogos com vários intelectuais de sua época, mas principalmente discutindo com o autor da *República*, que foi um mestre nos primeiros vinte anos de Aristóteles em Atenas. Esse contexto, tanto no âmbito das escolas filosóficas quanto na produção escrita da Atenas clássica, deve nos auxiliar – dentro das limitações desse artigo dedicado a uma leitura histórica da *Política*, de Aristóteles – a explorar e contribuir para uma concepção da pólis como *comunidade política*, na medida em que considero a noção de comunidade política calcada em Aristóteles muito diferente da nossa noção de estado ou de cidade-estado, como espero poder demonstrar. Em terceiro lugar, enfim, gostaria de apontar algumas implicações da abertura da noção de *comum* (*koinós*) ou de “vida comum”, o que significa sua distinção das amarras com as quais costumamos prendê-la à *polis* ao identificar o “público” (pólis) com o *koinos* (interesse comum) e o “privado” (*oikos*) com o *idios* (interesse particular). Indico desde já que considero essas implicações como um subproduto dos argumentos do autor da *Política*, e não sua tarefa consciente ou principal. E espero poder demonstrar que a importância do *koinos* para a compreensão da *polis* coloca-nos em presença de mais agentes no espaço

político do que simplesmente o grupo de cidadãos que “governa”, ou seja, que “pratica a pólis”.

Antes de começar, gostaria de prestar contas de uma ausência: propositalmente, não introduzirei as *Éticas* nesse estudo. As leituras cruzadas da *Ética*, da *Política* e da *Metafísica* constituem o pilar dos trabalhos de filosofia política centrados em Aristóteles, alguns deles cruciais para o presente trabalho – penso particularmente em Wolff (1999), Aubenque (1993), Balot (2006), Yack (1993) – mas dos quais preciso me distinguir, sem me furtar a tomar alguns deles como guias, condutores no âmbito do *pensamento aristotélico*. Contudo, devo distinguir-me, justamente, porque não tenho em vista a coerência do pensamento aristotélico, mas, antes, uma prática discursiva, descontínua com relação às razões necessárias do autor ou escola, prática esta que se insere nesse contexto ateniense em que se estabelecem escolas filosóficas, embates de ideias dos quais podemos depreender a urgência e importância de uma questão sobre a *natureza* da comunidade política. Nesse caso, interessa-me um debate sobre a pólis como comunidade, e não sobre os fundamentos da teoria política aristotélica. Em outras palavras, interessa-me aquilo que, do pensamento aristotélico, remete à prática política entre os atenienses, e não propriamente ao que ele *pensa*, como *filósofo*, sobre a política (em si) e a ética (em si).

II

Quando nos propomos a estudar as lições de Aristóteles sobre a política, em que lugar e em que período nos situamos? Em Atenas, provavelmente entre 360 e 330. Uma cidade democrática constantemente “em crise”, o que significa basicamente que ela passava por instabilidades no que concernia à prática política dos cidadãos.¹⁰ Mas essa mesma cidade é a que se consolida no mediterrâneo grego como centro primordial de atração desses “intelectuais” que classificamos como sofistas ou filósofos (Canfora, 1994b), constituindo-se cada vez mais como um centro florescente do pensamento antigo (Hansen, 1990 e 1993). Nesse contexto, a Academia tem um papel fundamental na atração de grupos provavelmente de origem aristocrática, mas

¹⁰ Canfora nos remeta às dissensões entre os democratas e o fundador do Liceu, por exemplo as críticas explícitas feitas por Demóstenes, para a própria compreensão dos desdobramentos do pensamento político de Aristóteles (Canfora, 1994b; tb 2001)

incluindo ainda os metecos ricos e estrangeiros de passagem (supondo que o contexto dos diálogos socráticos de Platão e Xenofonte possa ser subentendido também para a formação dessas escolas filosóficas – Academia e Liceu). E atraiu, de fato, Aristóteles, que aos 16 anos radicou-se em Atenas vindo da Macedônia, provavelmente numa estratégia deliberada no âmbito da corte macedônia identificada com o helenismo.¹¹ Parece-me claro, então, que não podemos falar genericamente de um “pensamento grego” e nem de “como pensavam os atenienses” quando reconduzimos as lições de Aristóteles ao contexto em que tiveram lugar. Mas me parece claro, também, que o testemunho dessas lições, sua própria existência, nos indica algo sobre um contexto social em que o espaço da prática dos cidadãos provocava questionamentos. Apenas acredito que há fontes mais interessantes para se compreender o que a maior parte dos atenienses e dos habitantes de Atenas em geral faziam quando tematizavam a política, como por exemplo as tragédias, comédias e, particularmente, as orações fúnebres, como citei acima. Fazer com que os textos de Aristóteles dialoguem com esses outros testemunhos ao invés de remetê-los sempre aos escritos do filósofo, da escola ou dos filósofos que o precederam ou sucederam, ainda é um experimento aberto a maiores explorações.

Pois é claro que nenhum pensamento, por mais restrito que seja a certos grupos e escolas, constitui uma fala que possa ser isolada da vida social / material e cotidiana dos pensadores e seus discípulos. Assim, a filosofia aristotélica “responde” e “questiona” de acordo com preocupações que necessariamente “conversam” na dimensão do conhecimento de senso comum, e com isso quero dizer que além dos valores propriamente aristocráticos ou oligárquicos com que se articulam os textos às visões de mundo de seus autores e interlocutores previstos, há os pressupostos, aquilo que se constitui como referência para começar a se argumentar sobre algo.¹² Então, digamos que a “crise” das práticas políticas suscita nesse grupo específico a necessidade de compreender a pólis e a *politeia*, e de formular ideias que forneçam às oligarquias não apenas argumentos, mas modelos e, principalmente, projetos de consenso para legitimar suas pretensões quanto ao governo de uma comunidade de cidadãos.

¹¹ - O pai de Aristóteles era médico do rei Filipe o que o colocava, segundo Canfora, em relação com a franca absorção da cultura grega pela realeza macedônia. Ver Canfora, 1994b.

¹² A discussão dos pressupostos subjacentes no discurso político ateniense é proposta por Veyne, 1984, e tem uma inspiração manifesta nas propostas de Foucault sobre a formação de enunciados (1986). Basicamente, trata-se de buscar na formação do discurso não tanto os encadeamentos lógicos de um sentido proposicional, mas um substrato que remete o que é dito a uma construção não semiótica a priori, mas inferencial, que joga os enunciados de retorno a seu exercício no campo social. Essa preocupação com *aquilo que se faz* quando se diz alguma coisa está presente também em dois artigos que são fundamentais para a compreensão do ponto de partida teórico metodológica das análises que realizo aqui: Molino (1988) e Meneses (1998).

É nesse ponto que vemos emergir uma ideia, dentre outras, sobre a política. Alguns anos antes, Platão havia preparado o caminho ao provocar uma discussão sobre a pólis e o cidadão ideal pela problemática da relação entre a pólis e a justiça. Não me demorarei nesse debate pois suas implicações demandariam um outro artigo.¹³ Incorporando, contudo, a relação entre o homem político, o *lógos* e o *justo*, Aristóteles parece nos dizer que a política é, “por fim”, uma arte associada à boa vida em comum. Eis um começo. E um fim, pois esse argumento permeia o texto da *Política*. O bem-viver, *eû zên*, (1252b) deve conduzir as preocupações do vivente político em direção a sua finalidade que é “viver em uma pólis” (1253a).

O âmbito da política é, assim, aquele da comunidade (*koinônia*). Mas não existe apenas a comunidade política. Em uma análise bem abstrata, o autor nos conduz pelas formas de comunidade em sua relação com tempos e espaços qualitativamente diferentes, segundo o *telos*, a finalidade da autarquia: a família (*oîkos / oikías*), formada pela necessidade *que convem ao dia*, caracterizada pela reprodução (junção masculino-feminino) e pela produção do necessário a vida (junção entre o providente senhor e o desprevidido escravo); aldeia (*komê*), caracterizada como “colônia” da família e funcionando, por isso, pelos mesmos fins, provendo, contudo, mais do que é preciso para simplesmente viver – a *komê* possibilita que sejam superadas as necessidades *diárias*; e a pólis, cujo *telos* é a autarquia que podemos compreender aqui como a superação das necessidades em direção ao bem e à boa vida. Cada uma dessas comunidades constitui-se, então, por *partes (mere)*,¹⁴ que convergem (*sumpherôn*) em relações de poder também distintas, em distintas formas de “arcontado”, quer dizer, literalmente, modalidades de condução (*archê*). Na família, as partes são três: senhor e escravo, homem e mulher, pai e filhos. Senhor, homem e pai são três modalidades de um mesmo *idiotes* – “indivíduo” – e portanto o que interessa aqui não são propriamente as pessoas que compõem a relação mas as diversas modalidades de *archê* para cujo exercício pleno *convergem* as partes. Dito de outro modo, o chefe da casa é, **ao mesmo tempo**,¹⁵ segundo o ponto de vista que o toma pelas relações de poder em que se insere, como um

¹³ Ver Santas, 1988; e para uma perspectiva da história da filosofia, ver Vlastos, 1971 e 1981.

¹⁴ *Política*, 1252a-b, 1253b (“partes” da casa), e principalmente 1259a-b

¹⁵ Penso aqui nas possibilidades de explorar com mais profundidade questões formuladas por Marilyn Strathern sobre a “divisibilidade” do indivíduo e a socialidade na Melanésia. Ver Strathern, 2006.

senhor (*despotikôs*), como um marido (princípio masculino, *arren*, ligado ao feminino, *thelus*, pelo exercício de um comando político, *politikôs*) e como um rei-pai (*basilikôs*).

Encontramos o exercício da política em dois momentos, portanto, embora claramente a *análise* da política como prática leve o texto na direção da *politeia* e da comunidade política que é aquela para a qual convergem cidadãos (os “praticantes da pólis”, como disse anteriormente). Numa breve consideração que não dura mais do que quatro passagens (entre 1259a e 1260b), Aristóteles define e, depois, justifica, a modalidade de *arché* do masculino sobre o feminino como política. Vou inverter a ordem dos livros, passando do I ao III, e começar por delimitar o político como modo de governo dos praticantes da pólis – “cidadãos” – para depois discutir um pouco a aplicação da “política” na abordagem mais detalhada do modo de condução que o masculino exerce sobre o feminino na formação da família.¹⁶

A política é uma prática que diz respeito ao conjunto dos cidadãos, aqueles homens livres, chefes de *oikoi*, que formam a base da comunidade. É fundamental que esses cidadãos sejam iguais, o que quer dizer, sejam “livres” não somente em termos estamentais (a tal “classe de lazer”, os notáveis, segundo Veyne 1984), mas que sejam capazes de governar a si próprios de forma previdente, e, com isso, possuam plena capacidade de deliberação, coisa que os afasta dos escravos e das mulheres por razões diferentes.¹⁷ Nesse caso, a atividade política se coloca como uma modalidade de governo em que os homens livres trocam de posição constantemente, ora condutores ora conduzidos. E é desse modo que me parece fazer sentido conceber o cidadão – *politês* – como o praticante da *pólis*. Pois no momento em que se ocupa da *arché* numa pólis, o ateniense não é mais designado apenas como um *astós*, um cidadão (= “da cidade”), mas alguém que realiza uma atividade, uma “arte de governar”. E é nesse sentido, também, que percebemos que os escritos aristotélicos procuram delimitar o espaço dessa arte, e para eles a *política* não está em toda parte, mas antes, no contexto preciso onde operam os *politai*, contexto referido à comunidade política em sua acepção que, agora, poderemos chamar de institucional – a “ordem” da pólis, *politeia*.

¹⁶ Não tão detalhada, contudo, como a de Schollmeier, 2003.

¹⁷ É preciso compreender por que os estrangeiros domiciliados ainda não entraram em conta nessa análise; eles estão presentes na *Política*, apenas, porém, nos Livros em que a preocupação se volta para a conjunto ideal dos habitantes de uma *polis*, um pouco nos Livros II a IV e particularmente no livro VII.

Todavia, se entre nós esse pensamento é percebido com naturalidade – é sensato pensar que a atividade política é aquela que visa a pólis e é realizada pelos *politai* – não podemos pressupor que ele fosse assim tão evidente para os atenienses. Ao contrário, a definição estrita da condução política como tarefa do homem visto como *politês* (e não o *idiotes*, o homem do *ídios* e da *Ética*, já que a virtude do cidadão e a do “indivíduo” não são a mesma coisa) parece ser uma concepção bem desenvolvida e recorrente dentro das escolas filosóficas, que eram instituições privadas frequentadas por muitos discípulos, certamente, mas das quais a sociedade ateniense recebia notícias mais através dos rumores de ágora, das críticas de políticos democráticos ou de comediantes como Aristófanes, do que por conta de sua popularidade. Ao menos nos textos do século V, transmite-se uma preocupação, ou no mínimo uma tematização, das práticas políticas tomadas na dimensão de outros grupos. A *Constituição dos Atenienses*, texto fortemente oligárquico do já mencionado Pseudo-Xenofonte, preocupava-se muito com as flutuações da multidão, e não fica claro se o autor concebe essa multidão pejorativamente como os cidadãos de pleno direito da classe dos tetas ou se ele se refere a *toda a gente* da qual Atenas precisa para sua auto-suficiência, contando aí artesãos, comerciantes, etc, com outros *status*, estrangeiros domiciliados, escravos e ex-escravos, etc. Várias tragédias de Eurípidés, por seu turno, colocam nas palavras de personagens femininas discursos cívicos e políticos que, para serem tomados como conselhos ou aprendizados possíveis, precisam dirigir-se, ao menos, à prática dos cidadãos (Andrade, 2001: 94-123) E é em Aristófanes, novamente, que vamos encontrar argumentos como os que se seguem:

LIS, vv.635-645. “Escutem todos, ó cidadãos, pois abordamos um assunto útil à cidade, o que é natural posto que ela me nutriu no luxo e no brilho. Já na idade de sete anos, eu era arréfora; aos dez anos eu triturava o grão para nossa Patrona; depois, coberta com a pele, eu fui ‘ursa’ nas Brauronias. Enfim, ao me tornar grande e bela moça, fui canéfora, e carreguei um colar de figos secos”.

LIS, vv. 570-585. “Primeiro, seria necessário, como fazemos com a lã bruta lavada em um banho, após ter retirado as impurezas da cidade, sobre um leito, à golpes de bastão, eliminar os mesquinhos

e separar os pelos duros; aqueles que se aglomeram e fazem tufos para chegar aos cargos, separá-los e arrancar as cabeças uma a uma; depois, reunir em uma cesta a boa vontade comum e geral, e juntando metecos e, no estrangeiro, aqueles que nos são amigos, e os devedores do tesouro, misturá-los também. E, por Zeus, quanto às cidades povoadas com colonos desta região, seria preciso reconhecer que são para nós como tantos pelos da lã caídos pelo chão, cada um de seu lado; em seguida, tomando a todos o seu fio, trazê-lo aqui, reuni-lo em uma só massa, em uma grande bola, e com ela tecer, então, um manto para o povo. “

Uma proposta, cômica, certamente, de inclusão na pólis de todos aqueles que, de alguma forma, fazem parte da sociedade póliade – a multidão – uma proposta apresentada como característica do governo das mulheres. Ressalto que o caráter cômico da proposta é o que nos permite escutar um argumento de inclusão com o qual Aristófanes não concorda e do qual faz piada atribuindo ao governo das mulheres referências tirânicas – e isso tem, obviamente, um caráter pejorativo – mas que me parece pejorativo e/ou cômico justamente por sua plausibilidade: de vincular o governo das mulheres à tirania de um *demos* (o “demos” das mulheres); de caracterizá-lo pela inclusão de todas as forças sociais que impulsionam o “barco” da pólis;¹⁸ de criticar essa visão de um outro *demos* possível e de uma inclusão generalizada sugerindo que é “coisa de mulher”; e etc. Uma tal argumentação, se não repetia no teatro “rumores de ágora”, certamente pôde contribuir para criá-los.¹⁹

A ordem “institucional” presente no Livro III da *Política* parece totalmente dependente das flutuações que afetam o caráter dos cidadãos e os humores da *multidão* (*plethos tôn anthropon*); e então reencontramo-nos com a questão dessa miríade que não se define pelo status, mas pela sensibilidade do grande número. É espantoso, contudo, que em nenhum momento a questão da “ordem da pólis” (*taxis*) seja colocada por Aristóteles como problema de controle ou gestão de uma população, problema de gestão dos “outros”, mas sempre como questão de se produzir uma boa pólis, autárquica, por bons cidadãos. A “ordem” é uma questão interna ao corpo de cidadãos, e opera como o bom ordenamento de um barco: bons remadores, bons timoneiros, levando o barco com segurança ao seu destino,

¹⁸ A metáfora do barco é utilizada frequentemente para caracterizar a cidadania masculina, como no *Econômico*, de Xenofonte, e na própria *Política*, especialmente no Livro III.

¹⁹ A mesma proposta que faz da tecelagem metáfora da prática política serve como base aos ensinamentos de Sócrates em Platão, *Político*, (279b-283b e seq.).

apesar da revolta ou bonança das águas. Certamente, essa visão do ordenamento político tem suas consequências quando nos voltamos para o que J. Ober chamava de *geopolis* – a pólis tomada como comunidade de habitantes (1996: 161-187) – mas me parece claro que essas consequências não seriam as mesmas de um estado nacional moderno. O problema da multidão não pode ser compreendido, assim, como o problema de governar uma *população*. Ao invés disso, o calcanhar de Aquiles do sistema parece ser o da inclusão ou não do “maior número” no que se entende por *politeia*.²⁰

²⁰ Sobre a questão do problema político da multidão, principalmente no *Político*, ver Foucault. [1979], p. 10: “(...) os homens que detêm o poder político não são pastores. Sua tarefa não consiste em manter a vida de um grupo de indivíduos. Consiste, sim, em formar e garantir a unidade da cidade. Em breve, o problema político é o da relação entre o um e a multidão no quadro da cidade e dos seus cidadãos. O problema pastoral tem a ver com a vida dos indivíduos. (...)”.

“O homem é um animal político” (*zôon politikôn*, *Política*, 1253a) é uma sentença interessante, nesse sentido. Por que ela deveria dizer, de fato, que o homem possível, quer dizer, em potência, é um animal político. A frase não indica propriamente um estado de coisas, uma substância, mas algo como “vir a ser o que se é” (Wolff, 1999: 35-48; 49-97). Diríamos que se trata, então, de uma assertiva profundamente excludente, já que os únicos homens que praticam a pólis são, na *Política*, aqueles que efetivamente formam a *politeia*. Contudo, as análises concretas das constituições feita por Aristóteles, somadas à conclusão da *Política* – diretrizes para a organização ideal de uma pólis, nos livros VII e VIII – mostram que se trata não tanto da exclusão e diminuição daqueles que não são cidadãos, mas bem mais drasticamente, trata-se de um projeto conceitual que não encontra, nas pólis concretas, nenhum exemplo de realização ou de passagem ao ato (Vlassopoulos, 2007: 68-84). Em outras palavras, concluiríamos, aqui, que Aristóteles, tanto quanto Platão na *República* ou Xenofonte no *Econômico*, visa seus discípulos em senso estrito, ou os “melhores”, em sentido amplo e não o efetivo âmbito das instituições políticas e condições dadas de seus mandatários legais.

É nesse ponto que gostaria de inserir a argumentação que permite a Aristóteles considerar a relação conjugal como política.

(...) são três as partes da economia, uma despótica [mestre – escravo], sobre a qual falamos primeiro, outra paterna [pais e filhos] e por fim a conjugal – pois pertence à arte de gerir a casa conduzir esposa e filhos (ambos como livres, ainda que não com a mesma forma de condução, pois em se tratando da mulher comanda-se politicamente [alla

gunaikos mên politikôs; grifo meu], *enquanto dos filhos, monarquicamente; pois o masculino é por natureza* [to arren phusei] *mais adequado à hegemonia* [hegemonikôteron] *que o feminino* [tou thêleos] *(a não ser quando reunidos de forma não natural) e o mais velho é também totalmente desenvolvido enquanto o mais novo não o é (...)* (I, 1259 a-b)

De fato, em várias formas políticas os que conduzem [archôn] *e os que são conduzidos* [archômenon] *trocam de posição (porque eles são iguais na origem de acordo com sua natureza, e não diferem em absoluto), a não ser durante o período em que um predomina e o outro segue, quando procuram a distinção por meio de insígnias, discursos e honras (...); mas o masculino* [arren] *permanece sempre nessa atitude em relação ao feminino* [thêlu]. (I, 1259b)

Assim, é da ordem da natureza que existam várias formas de primazia e de subordinação. Outras, pois são as atitudes de mando dos livres sobre os escravos, do masculino sobre o feminino, do homem sobre o menino. As várias partes da alma existem dentro de todos, mas elas existem neles diferentemente. Pois o escravo não detém completamente a parte deliberativa, enquanto de fato o feminino a detém, embora sem domínio [akuron], *e o menino também a porta, mas ainda inacabada.* (I, 1260a).

O argumento vai em direção à capacidade que ambos, masculino e feminino, têm para a tomada de decisões. A presença dessa capacidade no feminino faz com que o poder dos homens sobre as mulheres se diferencie daquele dos senhores sobre os escravos, já que, nesses últimos, não se encontra a capacidade de zelar, de deliberar, mas apenas a de obedecer. Mulheres não obedecem, mas se encontram sob o poderio de tutores e são, assim, *adunaton*, sem força própria. Elas devem depender dos membros masculinos da casa, portanto.

Sabemos, contudo que, no âmbito das escolas de derivação socrática, desenvolve-se uma discussão tanto da possibilidade das mulheres governarem cidades como de sua parceria com os homens na administração do *oikos*. As mulheres comandam as casas, ou, como diz Xenofonte, as tarefas ordenadas no interior de uma casa (*Econômico*, VII-X). Independente de se considerar desdobramentos ou conseqüências desse modo de ver no pensamento aristotélico, podemos considerar essa apreensão de uma relação política

que compõe uma das “partes” da casa, primeiro, como uma possibilidade de explorar uma acepção de “política” que seja menos restrita aos cidadãos; e, segundo, de compreender melhor o *oikos* e *como* ele faz parte da comunidade política. E então: como *outras formas de comunidade* podem se integrar como parte da comunidade política.

III

Luciano Cãnfora nos conta que provavelmente os livros VII e VIII da *Política* surgiram antes dos livros I, II e III, e surgiram ligados aos debates da Academia onde Aristóteles estudava ainda (Canfora, 1994b: 596-597). É uma hipótese interessante, porque são justamente os Livros VII e VIII aqueles mais próximos dos ensinamentos da *República*, inclusive na ênfase que conferem à divisão do trabalho como fundamento da comunidade com vistas à autarquia e à justiça. No livro VII, particularmente, estão reunidas as preocupações mais pragmáticas quanto à localização, construção e administração de uma cidade. Embora não veja necessidade de tornar coerentes as leituras dos livros ou passagens da *Política*, acredito que um experimento de comparação entre o livro I e o VII pode ser aqui revelador não tanto de mudanças nas ideias do autor, mas do quão contraditória e plural podia ser ainda a visão dos próprios aristocratas e dos círculos intelectuais sobre a questão da comunidade em sua identificação imediata com a pólis através da noção estrita de *politeia*.

A questão formulada no princípio do livro VII é a seguinte (1323a): para se constituir a melhor *politeta* (*politetas aristês*) é preciso primeiro perguntar-se qual o melhor modo de vida (*areiótatos bios*). Algumas conclusões decorrem dessas questões iniciais. Primeiro, que o melhor para a comunidade política deve ser considerado também o melhor para cada indivíduo em particular. Segundo, que as questões relativas à comunidade política como forma de governo dizem respeito somente àqueles membros da *politeia* e também às partes que compõem a comunidade política. Terceiro, que a melhor pólis deve ser considerada, também do ponto de vista daqueles que fazem parte da cidade mas não da *politeia*, aquela multidão de estrangeiros, demais

homens livres e mesmo os escravos sem os quais a comunidade política não poderia almejar a autarquia.

Antes de abordar o melhor processo para a formação dos bons cidadãos no Livro VIII, Aristóteles precisará conjugar todos esses pontos na discussão da melhor pólis, do ponto de vista de sua *politeia*, de sua *multidão* e de seu espaço (território). Segue-se, para nós, que não é possível, é mesmo impossível conceber a comunidade política sem esse *espaço* em que tem lugar os esforços conjugados das partes da pólis e dos diversos indivíduos (exemplos: o sapateiro, o marmoreiro, etc) em direção ao melhor modo de vida, a bem dizer, o modo de vida autárquico ou livre (das necessidades envolvidas na mera reprodução da vida). Tentemos analisar esses argumentos não tanto a partir das exclusões que eles operam relativamente à “prática da pólis”, mas a partir da abertura que sugerem, quando ao invés de se colocar o problema da comunidade relativo à formação da *politeia*, coloca-se a questão da autarquia, ou do melhor modo de vida como finalidade de todos (*pántes*, ver *Política*, 1323a). Certamente estaremos nos desviando da questão estritamente “política”, mas apenas para descobrir, talvez, que a *Política* não se sustenta no registro do *estritamente*.

Voltemos à temática do Livro I: as “partes” da pólis e as “partes” das formas de comunidade que constituem a pólis. Parece-me ter ficado claro que essas partes se articulam sobre relações e não sobre grupos, pessoas, indivíduos; relações de poder – *archai*. A casa se produz no mando do pai sobre os filhos, no senhorio do mestre sobre o escravo, na condução do marido sobre a esposa; as aldeias formam-se dessas relações e se encontram sob o comando do mais velho, ou sobre o poder de um déspota ou rei que preserva laços de consanguinidade com as casas; na cidade, aqueles que conduzem as casas são condutores e conduzidos, cada um a seu tempo e “lote”. Ora, independente de se colocar em questão a verdade ou inverdade histórica dessas derivações, precisamos reinseri-las num outro processo, histórico com certeza, processo de produção de um argumento bem concreto sobre o vivente político que o *anthropos* é, por natureza.

Com exceção da comunidade política na *Política*, todas as partes da pólis lidam com a reprodução cotidiana da (mera) vida. O assunto é tratado com mais detalhes no livro

A Vida Comum: espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica (2002). Defendia, então, que as fontes textuais atenienses nos conferiam uma visão da dimensão cotidiana como sendo aquela da *vida comum* dos habitantes. Vida comum ou vida “em comum”? A questão da pólis, o modo como ela é cercada pela necessidade de se restringir a *arché* política (o poder político) aos cidadãos, e dentre eles àqueles mais virtuosos e mais nobres, acaba por deixar em aberto a problemática da formação das comunidades e do como elas se articulam justamente em direção à causa final. Não sabemos nada, de fato, sobre a forma de organização dos não cidadãos, costumamos projetar neles as associações que conhecemos por se referirem ao patrimônio dos cidadãos, o *oikos*. A questão é: a comunidade doméstica formada pelos laços da família que coabita, por exemplo, é tão excludente quanto a pólis? Ou é possível falar em comunidades “domésticas” que envolvam, para além do convívio familiar nas casas de cidadãos simplesmente o encontro cotidiano das pessoas que se associam, de diversos modos possíveis, no espaço habitado? Não seriam essas associações a base de um outro argumento, aquele que coloca num mesmo cesto cidadãos, escravos, homens livres, tecendo um manto para o *demos* (Aristófanes, *Lisístrata*, trecho citado acima)?

²¹ Ver a curiosa narrativa de Lísias em *Contra Panoleon*, 2-11.

²² A *República* é significativa em relação a esses cenários que os diálogos platônicos montam para as conversas de Sócrates com seus discípulos, com sofistas e, frequentemente, com convidados estrangeiros. Sócrates é interpelado pelo escravo de Polemarco, meteco ateniense irmão de Lísias, rico e importante. Este o convida a ir até sua casa, estão no Pireu. Lá, o diálogo começa tematizando a justiça numa conversa entre Sócrates e o pai de Lísias, o meteco Céfalo. Estão presentes muitos outros, como Critóbulo e Trasímaco, cidadãos, metecos, hóspedes estrangeiros, vão contribuir para construir uma visão da pólis e da *politeia* ideais.

Precisamente nesse ponto nos deparamos com as forças da vida comum, o que quer dizer: da esfera do *oikos* a partir de cujas lentes o homem “belo e bom” divisa a comunidade de habitantes, pessoas que se conjugam por laços de consanguinidade, de vizinhança, religiosos, profissionais e mesmo políticos²¹ – na dimensão da vida cotidiana. Compreendendo por *oikos* a esfera em que o homem livre cidadão gere seu patrimônio (*Econômico*, Livro I-VI), nem todos os membros da “casa”, em primeiro lugar, são efetivamente cidadãos, no sentido de tomarem assento nas *archai*, as magistraturas da pólis. A dimensão do *oikos* é, por isso mesmo, mais aberta aos encontros com os não cidadãos. É assim que vemos, por exemplo nos diálogos platônicos, diversos grupos de cidadãos e estrangeiros discutindo filosofia e política em casas de particulares.²² É no horizonte aberto pelo *oikos*, em segundo lugar, que vamos encontrar também mulheres, escravos, crianças. E o *idiotês*, o “indivíduo” ético praticante da política, deve lidar com

essas pessoas, a crer nas distinções dos modos de condução feitas na *Política*, não apenas ordenando tarefas mas ainda conversando e convencendo seus *hetairoi* (“amigos”) e suas mulheres, no mínimo.

Ao concluir o capítulo 4 de seu livro *Unthinking the Greek Polis*, K. Vlassopoulos propõe que uma noção bastante ampla de política como “*a variedade de debates, práticas, instituições e conflitos em que os humanos se engajam, de modo a produzir e reproduzir suas vidas*” (2007: 118), venha substituir a visão finleyiana da política como atividade de uma sociedade de cidadãos (1983: 67-88). Na medida em que os autores que escrevem sobre a prática política da *politeia* são geralmente os mesmos que se ocupam da ética e da economia / crematística, podemos imaginar que por trás da amplitude da noção persiste um fundamento “impensado”. Certamente, não encontraremos equivalente definição de política nos argumentos de Aristóteles. Mas encontraremos *preocupação equivalente* em seu discurso: engajamento dos homens, pluralidade, associações, produção e reprodução da mera e da boa vida, etc. O que os filósofos pretendem fazer ao longo do século IV é delimitar, cercar e garantir à *politeia* o privilégio de uma forma de comunidade, de uma associação “perfeita”. E isto geralmente significa que as questões mais pragmáticas – isto quer dizer, questões referidas ao contexto nos quais autores se transformam em praticantes, em agentes – se não negavam ou atrapalhavam, certamente tornavam premente a objetivação de **uma** comunidade perfeita. Nesse sentido, posso sugerir que a *Política* não nos coloca diante de um reflexo especular das instituições políticas da cidade e das condições da prática dos cidadãos – embora ela possa descrever corretamente o “espírito das leis”. E que é justamente quando retiramos o peso dos conceitos como finalidade primordial do discurso científico que nós mesmos almejamos, que podemos ver que na própria obra escrita, tal como chegou até nós, uma série de problemas discutidos, agenciados, descartados, suscitados apenas, *menores* – talvez possamos arriscar – nos fazem desviar em direção ao pressuposto fundamental da vida em comum e da necessidade inescapável de associar-se. E a pólis passa a ser uma forma de associação dentre outras, que muitas vezes envolvem conflitos políticos sérios

– como por exemplo a questão das leis suntuárias aplicadas aos funerais privados e a concorrência dos funerais públicos no *demosion séma*, gerando tensões entre os familiares dos mortos e o *demos* –²³ que ultrapassam as atividades estritas de uma *politeía*.

²³ Humphreys, 1983; Morris, 1992 e 1994; Andrade, 2004. Uma boa referência é a peça *Antígona*, de Sófocles.

Mas prefiro uma outra citação àquela de Vlassopoulos, que não define a política mas nos coloca diante de um outro horizonte. As palavras são de Pierre Clastres, em *A Sociedade contra o Estado*.

Mesmo nas sociedades onde esta ausente a instituição política (por exemplo, onde não existem chefes), *mesmo aí* o político está presente, mesmo aí se põe a questão do poder (...). Pode pensar-se o político sem a violência, não se pode pensar o social sem o político: noutros termos, não existem sociedades sem poder. (1978: 20-21)²⁴

²⁴ certamente, Clastres vê nos gregos e na pólis grega a forma ocidental do estado, e portanto uma formação política estatal e coercitiva. Porém, é a partir de Aristóteles e da tradição da história política grega na França e na Alemanha, principalmente, que Clastres opera essa identificação dos “gregos antigos” com o estado europeu, com uma naturalidade que se encontra aberta ao debate, e que na verdade foi brilhante mas timidamente criticada por Loraux, 1987.

Precisamente, onde foi parar a questão do poder quando deslocamos toda a problematização da *arché*, da “condução” ou do governo, na *Política*, para a questão da *politeía*? O poder que o próprio Aristóteles distribui entre as diversas modalidades do viver-com, acaba por limitar-se ao já esperado âmbito da cidade-estado, restando aos “outros”, os não-cidadãos, a subordinação ao grupo hegemônico dos cidadãos em maior ou menor grau. Contudo, seria esta uma descrição correta das relações de poder na sociedade políade? Não é o que me parece. Pois não é justamente porque o homem possível é um vivente político que se colocam todas as problemáticas da comunidade, da vida em comum e do poder (coercitivo), seja ele despótico, monárquico, político? Não é porque busca restringir, delimitar o espaço de atuação da *politeía*, que Aristóteles reflete sobre a *política* de um modo propositalmente restritivo? Se pensarmos diferentemente dessa assertiva – “Não se pode pensar o social sem o político” – estaremos abertos novamente à naturalização que leva ao círculo vicioso e nos faz considerar que uma necessidade “científica” leva Aristóteles a analisar uma realidade *neutra* para a qual propõem chaves conceituais também neutras e que passam a fazer parte do domínio do saber mais universal, contrariando o particular, isto é, a história. E para

reencontrar a história, é preciso seguir o primeiro argumento, aquele que coloca de modo similar a Pierre Clastres, mas na *Política*, não tanto que “o homem é político”, mas que *a vida em comum é a finalidade de todo animal humano tomado em particular*. Porque é daí que decorre a necessidade de formar comunidades, das quais a comunidade política pode ser o sopro final, mas de forma alguma a sua realidade final. Ao constituir como pensável a pólis, Aristóteles a faz plural, no mínimo porque considera que a comunidade política é a causa final de outras formas de comunidade que, por sua vez, são síntese de outras tantas “partes”; ele a faz plural e não o Um (Loroux, 1987; Clastres, 2011; Prado Jr, 2011). Então, resta-nos explorar essa pluralidade, a começar pela mudança de perspectiva que pode nos levar em direção ao *oîkos*, ou melhor, ao *espaço doméstico*:

“(...) o *espaço doméstico* – o espaço habitado e tomado pelas práticas da vida comum – nada tem a ver *a priori* com os termos em que se têm colocado em discussão a casa ou o privado (e seu contraponto, o “público”). O *espaço doméstico* configurava, antes, um espaço “cotidiano”, e um dos caminhos que ainda estão por ser trilhados é justamente o da “dinâmica” do público e do privado na perspectiva da vida cotidiana. Conferir visibilidade a tal dinâmica seria importante, na medida em que perpassa aí a questão das relações de poder no espaço e no cotidiano urbano: em que medida a hegemonia dos “cidadãos” se estendia de fato sobre o espaço da cidade nas relações cotidianas? Em que medida o cidadão tinha “prerrogativas” sobre os outros grupos que habitavam a cidade? (...)” (Andrade, 2002: 112-3)

E ainda, como esses outros grupos se associavam aos cidadãos e a outros tantos grupos para influenciar, discutir, criticar não apenas a prática da pólis pelos *polites*, mas, ainda, propondo alternativas para a própria comunidade política, alternativas oligárquicas, democráticas ou simplesmente utópicas ou heterotópicas? A começar pelo próprio Aristóteles vendo-se diante da necessidade de justificar por que as mulheres são viventes políticos que não exercem poder e, daí, que não praticam a pólis. Ou da necessidade de explicar a diferença entre a falta de mando nos escravos e nas mulheres. Posso concluir que os textos políticos ligados aos círculos filosóficos atenienses no século IV buscaram restringir o espaço

da política ao encontro entre pólis e *politeia* ao definir categorias e conceitos. Mas que eles o fazem tendo em vista uma comunidade, um contexto, para o qual a questão do poder ainda não se coloca naturalmente como a questão da comunidade política, apenas. As consequências desse quadro para os grupos sociais não vinculados à *politeia* ainda precisam ser exploradas, e espero ter demonstrado que ainda há muito a se compreender dos textos que temos, de nossas fontes escritas. Nada de novo precisa ser desencavado; é preciso mudar o ponto de vista e voltar a ter alguma fé em nosso tão curioso *discurso do particular*.²⁵

²⁵ Como Darbo-Pechansky (1998) se refere à retórica das *Histórias* de Heródoto. E, ainda, como Aristóteles propõe estabelecer a diferença entre filosofia e história: “diferem (história e poesia) porque enquanto uma fala do que aconteceu, a outra fala do que podia acontecer.

Por essa razão, a poesia é mais filosófica e rigorosa que a história, pois a poesia fala majoritariamente do universal, enquanto a história fala do particular. (*Poética*, 1451b). Na contramão das conclusões do próprio filósofo, considero positivo e inspirador esse *kath'hékaston légein*.

OBRAS CITADAS

ANDRADE, M. M. *A Cidade das Mulheres. Cidadania e Alteridade Feminina na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: LHIA, 2001.

ANDRADE, M. *A Vida Comum: Espaço, Cotidiano e Cidade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. Público, Privado e Contextos Funerários. *Phoînix*, v. 10, 2004, p.229-245.

AUBENQUE, P. *La Prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1963.

_____. (ed.). *Aristote Politique — Études sur la Politique d'Aristote*. Paris: PUF, 1993.

AUSTIN, M.&VIDAL-NAQUET, P. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70, 1986.

BODÉÛS, R. *Le Philosophe et la Cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

BOEGEHOLD, A.L. & SCAFURO, A. C. (ed.). *Athenian Identity and Civic Ideology*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1994.

BALOT, R. K (ed.). *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Oxford: Blackwell, 2006.

CANFORA, L. O Cidadão. IN: Vernant, J-P. (org.) *O Homem Grego*. Lisboa: edl. Presença, 1994a, p. 105-129.

CANFORA, L. *Histoire de la Littérature Grecque*. Paris: Desjonquères, 1994b.

_____. *Une Profession Dangereuse. Les Penseurs Grecs dans la Cité*. Paris: Desjonquères, 2001.

CLASTRES, P. “Copérnico e os Selvagens”. *A Sociedade Contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p. 7-20.

_____. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.

DARBO-PECHANSKY, C. *O Discurso do Particular. Ensaio sobre a Investigação de Heródoto*. Brasília: UNB, 1998

FINLEY, M. I. *Os Gregos Antigos*. Lisboa: eds. 70, 1984.

_____. *Democracia Antiga e Moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Política no Mundo Antigo*. Lisboa: eds 70, 1983.

FLENSTED-JENSEN, P. et. al. (ed.). *Polis+Politics*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2000.

FOUCAULT, M. *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense, 1986.

_____. *Omnes et Singulatim*. [1979]. Tradução sediada em: [espaço_michel_foucault – www.filoesco.unb.br/foucault](http://espaço_michel_foucault_-_www.filoesco.unb.br/foucault)

HANSEN, M. H. The Political Powers of the People’s Court in Fourth Century Athens. In: MURRAY, Oswyn and PRICE, Simon (ed.). *The Greek City: from Homer to Alexander*. Oxford : Clarendon Press, 1990, p. 215-43.

_____. *La démocratie athénienne à l’époque de Démosthène : structure, principes et idéologie*. Paris, Les Belles Lettres, 1993 [1ª edição: 1991].

_____. The ‘Autonomous City-State’. Ancient fact or modern fiction? In: HANSEN, M. H.; RAAFLAUB, K. (eds). *Studies in the Ancient Greek Polis*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995. p. 21-43.

_____. Polis as the generic term for State. In: NIELSEN, T. H. (ed.). *Yet more studies in the Ancient Greek Polis*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1997a. p. 9-15.

HANSEN, M. H. A tipology of dependent poleis. In: NIELSEN, T. H. (ed.). *Yet more studies in the Ancient Greek Polis*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1997b. p. 29-37.

_____. *Polis and City-State: an ancient concept and its modern equivalent*. Copenhagen: Munksgaard, 1998.

_____. & NIELSEN, T. H. *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: OUP, 2005.

_____. *Polis. An Introduction to the Ancient Greek City State*. Oxford: OUP, 2006.

HUMPHREYS, S. "Family Tombs and Tomb Cult in Classical Athens: tradition or traditionalism?" *The Family, Women and Death*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983, p. 79-130.

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

LEVÊCQUE, P. & VIDAL-NAQUET, P. *Clisthène l'Athénien*. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

LORAU, N. Repolitiser la cité. In: *L'Homme*, v.26, n. 97-98, p. 239-55, 1986.

_____. "Note sur l'Un, le Deux et le Multiple" In: ABENSOUR, M, org. *L'Esprit des Lois Sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris: Seuil, 1987, p. 155-172.

_____. *Les Enfants D'Athéna*. Paris: La Découverte, 1990.

_____. Comment repolitiser la cité. In: *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, v. 9, n. 9-10, pp. 121-127, 1994a

_____. *A invenção de Atenas*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994b.

_____. *La cité divisée: l'oubli dans la memoire d'Athènes*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2005.

MANVILLE, Ph. B. Toward a new paradigm of Athenian citizenship. In: BOEGEHOLD, A. L. & SCAFURO, A. C. (ed.). *Athenian identity and civic ideology*. Baltimore/London, The John Hopkins University Press, 1994. p. 21-33.

MARX, K. *Formações econômicas pré-capitalistas*. São Paulo: Paz e Terra, 1977.

MAYHEW, R. *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*. Oxford: UP, 1997.

MEIER, C. *Introduction à l'Anthropologie Politique de l'Antiquité Classique*. Paris: PUF, 1984.

MENESES, U. "As Marcas da Leitura Histórica: a Arte Grega nos Textos Antigos". *Manuscrita*. (7), 1998, p. 69-82.

MOLINO, J. Interpréter. In: REICHLER, C. (ed.). *L'Interprétation des Textes*. Paris: Minuit, 1989, p.9-52.

MORRIS, I. "Taking it with you: grave goods and athenian democracy". *Death Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 103-127.

_____. "Everyman's Grave". In: BOEGEHOLD, A. L & SCAFURO, A. C. *Athenian Identity and Civic Ideology*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1994, p. 67-101.

MURRAY, O. Cities of Reason. In: MURRAY, O.; PRICE, S. (eds.). *The Greek City : from Homer to Alexander*. Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 1-25.

NICHOLS, M. *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*. Savage, MD: Rowman & Littlefield, 1992.

OBER, J. *The Athenian Revolution: essays on Ancient Greek democracy and political theory*. Princeton, Princeton University Press, 1996.

_____. "The Polis as a Society: Aristotle, John Rawls and the Athenian Social Contract". *The Athenian Revolution: essays on Ancient Greek democracy and political theory*. Princeton, Princeton University Press, 1996, p.161-187.

PRADO Jr, Bento. Prefácio, IN: Clastres, P. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify, 2011. p. 4-17

SANTAS, G. *Goodness and Justice: Plato, Aristotle and the Moderns*. Oxford: UP, 2001

SOARES, F. M. Estado, poder e liberdade: a política como categoria de análise da democracia ateniense clássica. *Reconavos*, , vol 4(1), 2010, p. 1-23.

STRATHERN, M. *O Gênero da Dádiva. Problemas com as Mulheres e Problemas com a Sociedade na Melanésia*. Campinas: UNICAMP, 2006.

STE. CROIX, G. E. M. *The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the Archaic Age to the Arab Conquests*. London : Duckworth, 1981.

SCHOLLMEIER, P. Aristotle and Women: Household and Political Roles. *Polis* 20: I, II, 2003, p. 22-42.

WEBER, M. *Economia e Sociedade*. v.2. Brasília/São Paulo: Editora UnB/Imprensa Oficial, 1999. [1ª edição: 1921].

WOLFF, F. *Aristoteles e a Política*. São Paulo: Discurso editorial, 1999.

VERNANT, J-P. *As Origens do Pensamento Grego*. São Paulo: Difel, 1982.

_____. *Mito e Pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra 1990.

_____. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

VEYNE, P. Os Gregos Conheceram a Democracia?. *Diógenes*. UNB, 6, 1984, p. 57-82.

_____. *Como se Escreve a História e Foucault Revolucionou a História*. São Paulo: Brasiliense, 1998.

VIDAL-NAQUET, P. *La Démocratie Grecque Vue d'Ailleurs*. Paris: Flammarion, 1990.

VLASSOPOULOS, K. *Unthinking the Greek Polis. Ancient Greek History beyond Eurocentrism*. Cambridge: CUP, 2007a.

VLASTOS, G (ed.). *Plato*, 2 vols. Princeton: UP, 1971.

_____. *Platonic studies*. Princeton: UP, 1981.

YACK, B. *The Problems of a Political Animal. Community, Justice and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkeley, Los Angeles and London, 1993.