

POLIS

Etimologicamente, o termo está ligado a *akropolis*, “cidadela” ou parte alta da cidade; designa “cidade”, por oposição aos campos circundantes, mas referido a “cidade-estado” implica uma pequena comunidade política, auto-governada, que inclui o núcleo urbano e o território adjacente.

A *polis* como cidade-estado é uma unidade política peculiar, que não corresponde à ideia moderna de Estado: engloba “Estado” e “sociedade civil”, “domínio público” e “domínio privado”. Embora a cidade-estado não seja um fenómeno estritamente grego, a *polis* expandiu-se, de modo generalizado, por toda a Grécia. A sua origem remonta aos tempos arcaicos de que falam Homero e Hesíodo, tendo revestido formas diversificadas durante o longo período da sua existência, sobretudo desde o séc. VII até finais do séc. IV a.C., quando o império de Alexandre Magno e as transformações subsequentes à morte deste (323 a.C.), modificaram profundamente o panorama político. Muitas das *poleis* gregas subsistiram para lá dessa data com alguma autonomia política e, como centros económicos e culturais, desempenharam um papel relevante no mundo helenístico.

A ideia de *polis* a que nos reportamos apoia-se principalmente nos testemunhos de Platão (*A República, As Leis*) e de Aristóteles (em especial, *A Política*). As metodologias seguidas por estes pensadores diferem: enquanto Platão se baseia sobretudo em considerações filosóficas, Aristóteles parte do estudo comparado das constituições de 158 *poleis*, reunidas com colaborações múltiplas, e usa procedimentos análogos aos da pesquisa nas ciências biológicas (Verbeke, 1999, pp.21-22). Coincidem, no entanto, num plano essencial, na medida em que o seu pensamento político se desenrola no horizonte da cidade-estado (*ibid*, p.17; cf. Saunders, 1999, pp.79-82), com particular destaque para Atenas, que se constitui em paradigma da “democracia”, por oposição à “oligarquia”, associada a Esparta. As cidades-estado são heterogéneas nos respectivos condicionalismos concretos, e as obras antes mencionadas incluem uma mescla complexa de elementos empíricos e teóricos, pois não apresentam meras descrições, mas modelos de “estado ideal”, sublinhando o que a comunidade política *deve ser* para realizar os fins que lhe são próprios. A *polis* foi ampliada a outra dimensão quando a cidade-estado grega desapareceu como tal e deu lugar a novas formações políticas, emergindo a noção de uma “república cósmica”, que abrangia todo o universo e todos os indivíduos racionais, sem distinções entre “gregos” e “bárbaros”, e entre “homens livres” e

“escravos”. Diógenes, o Cínico, auto-denominou-se *kosmopolitês*, cidadão do mundo (D.L., VI, 63), ao encarar o *cosmos* como a sua “casa”. A concepção universalista de *polis* foi filosoficamente elaborada no âmbito do Estoicismo, fundado por Zenão de Cício (séc. IV a. C.), reivindicando a partilha da razão como a base da cidadania. A evolução cósmica subordina-se ao governo de um *logos* imanente, e o homem é levado, pela sua natureza racional, a edificar uma sociedade sem fronteiras (Cícero, *De finibus*, III, 19, 62-64; Schofield, 1991, pp.57-92).

Propomo-nos abordar o que se entende por *polis*, focando os seguintes pontos: a natureza da *polis*; *polis* e *politeia*; *polis* e política.

1. *A natureza da polis*. Segundo Aristóteles, se é certo que “todas as comunidades visam algum bem, a comunidade mais elevada de todas e que engloba todas as outras visará o maior de todos os bens” (*Política* I, 1, 1252a1-2). A *polis* é uma comunidade política que surge de outras associações, como a comunidade familiar e doméstica - a casa (*oikos*) - e a comunidade de vizinhos - a aldeia (*kômê*) -, buscando alcançar o maior bem, a autarcia (*autarcheia*) e a vida feliz. Num primeiro momento, as finalidades são a sobrevivência e a subsistência, procurando satisfazer as necessidades do quotidiano e atingir a auto-suficiência; num segundo momento, a meta visada não é apenas a de *viver*, mas a de *viver bem* (*ibid.*, 1252b28-30; cf. III, 6, 1278b24-30). O naturalismo do processo assenta, antes de mais, na espontaneidade da génese da cidade a partir dos agrupamentos que a integram, movidos pelo objectivo de obter o que se lhes apresenta como bem; mas o naturalismo subjacente à formação da *polis* explica-se, ainda, pela realidade desta enquanto “comunidade de cidadãos”, de modo que a respectiva natureza se confunde com a dos seus membros. Com efeito, o homem é, *por natureza*, “um ser vivo político” (*ibid.*, I, 2, 1253a4-5), o que significa que, para realizar as suas potencialidades específicas, tem de viver com os seus semelhantes numa comunidade ordenada, submetida às leis e à justiça. Os homens não se definem como meros “animais gregários”, são *por natureza* “animais políticos” (*ibid.*, I, 1, 1253a8-9), com determinadas potencialidades e impulsos (Miller, 1995, p.32). Os indivíduos humanos não se limitam a dispor de “voz” para exprimir sensações de dor e de prazer, como sucede com outros animais, mas são os únicos dotados de linguagem. No plano da natureza, que nada faz ao desbarato, “só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra” (*ibid.*, I, 2, 1253a9-10). Na medida em que o discurso é susceptível de discernir o “vantajoso” e o “prejudicial”, o “justo” e o “injusto”, os homens,

além da percepção sensível, acedem à percepção moral, indispensável para a inserção na *polis*, que lhes permite alcançar o *telos* por excelência da actividade individual e colectiva, a vida boa (*eu zên*), ou seja, a felicidade (*eudaimonia*). As finalidades morais estão presentes no âmago da *polis*, pois esta identifica-se com o conjunto de cidadãos que a constitui e os homens só se tornam verdadeiramente humanos integrados na *polis*. A dinâmica segundo a qual o indivíduo e a sociedade convergem na busca de um objectivo comum radica essencialmente na racionalidade prática orientada para a excelência moral, o que exige disposições inatas e bons hábitos. É nesta última vertente que a *polis* educa os homens, nomeadamente através da legislação.

A *polis* resulta do processo orgânico de crescimento das comunidades integrantes e do processo político em que se destaca a escolha da ordem institucional que sirva os interesses dos seus membros. Não obstante a génese naturalista da cidade, antes apontada, o fundador da *polis* é elogiado como “um grande benfeitor” (*ibid.*, 1253a25-31), e a aparente ambiguidade de estatuto, fruto de uma causalidade interna e, simultaneamente, produto da iniciativa humana, suscitou controvérsias (Miller, 1995, pp.37-45). De facto, a criação da *polis* ocorre quando uma determinada constituição (*politeia*) dá *forma* ao conjunto de elementos, humanos e outros, que são as condições *materiais* para que a *polis* exista como tal. A cidade deve contar com um número equilibrado de habitantes (*ibid.*, III, 1, 1275b18-20), ter uma certa extensão territorial (*ibid.*, 3, 1276a20-33) e assegurar, no plano da economia e da administração doméstica, a satisfação das necessidades básicas, o que implica a colaboração de todos os residentes “não cidadãos”, nomeadamente dos escravos (*ibid.*, I, 3-8; cf. III, 1-3, 9). Todos estes factores são determinantes para a auto-suficiência da *polis* (*ibid.*, III, 1275b19-20) e, ao estabelecer uma *politeia* (constituição ou regime político), definem-se os critérios que distinguem “o cidadão” e “o não cidadão”, pelo que, sendo o conceito de “cidadão” relativo ao de “regime político”, diverge o estatuto de cidadania numa “oligarquia” e numa “democracia” (*Política*, III, 3). A *polis* nasce de um acto de liberdade, manifestação ou “obra” da “sabedoria das coisas humanas”, protagonizada no legislador (no político).

A política e a ética estão intimamente ligadas, cabendo à primeira o nível mais elevado por se preocupar com o fim da *polis* que, no plano da felicidade colectiva, é condição da realização de todos os que dela fazem parte, enquanto a segunda, no plano da felicidade individual, visa os meios para alcançar a excelência (*aretê*) de cada um. Os seres humanos, potencialmente inclinados para a virtude,

tornam-se virtuosos mediante a prática de actos racionais, disposição habitual inerente à educação que se implementa, em grande parte, com as leis da cidade. Na verdade, “tal como o homem é o melhor dos animais quando atinge o seu pleno desenvolvimento, do mesmo modo, quando afastado da lei e da justiça, será o pior” (*ibid.*, I, 2, 1253a32-33). Por conseguinte, “a justiça é própria da cidade, já que a justiça é a ordem da comunidade de cidadãos” (*ibid.*, 37-38). Ressalta, assim, a importância primordial da justiça, enquanto virtude soberana e esteio da moral e da política (Aristóteles, *Política*, III, 9 e *Ética a Nicómaco*, V; cf. Platão, *República*, IV).

2. *Polis* e *politeia*. A questão “o que é a cidade?” condiciona a discussão acerca da cidadania e dos regimes políticos. A *polis* abrange os “cidadãos” que partilham do poder político e as várias categorias de “não cidadãos” que, por motivos diversos, não têm acesso a ele (como os estrangeiros, os escravos, as mulheres, os anciãos e as crianças). Numa primeira acepção, *politeia* identifica-se com o conjunto dos cidadãos e expressa, no plano individual, os direitos e as obrigações inerentes à cidadania, isto é, relativos à pertença à cidade-estado. Numa segunda acepção, *politeia* significa uma determinada constituição e refere, no plano colectivo, a organização apropriada às finalidades da *polis*. Sendo a *polis* idêntica aos cidadãos, o termo para indicar o corpo de cidadãos (*politeia*) veio a denotar uma constituição justa, e foi este uso do termo que determinou o sentido de “político” como “apropriado à *polis*” (Meier, 1990, pp.20 e ss). A qualidade de cidadão não se baseia no princípio de residência nem na inclusão num agregado familiar ou noutro; em moldes estritos e positivos, cidadão é aquele que tem “capacidade de participar na administração da justiça e no governo” (*ibid.*, III, 1, 1275a24-25), e o exercício dessas funções depende do tipo de regime (*ibid.*, 1275b4-5, 18-19), de acordo com regras previamente aceites. Como a *politeia* não se reduz a uma configuração jurídica abstracta, mas representa a maneira de viver de uma comunidade cívica particular, as alterações da *politeia*, constituição da *polis*, não podem deixar de afectar substancialmente a *politeia*, corpo de cidadãos, porque incidem sobre o estatuto da respectiva cidadania, na sua índole específica e nos direitos dos seus membros.

Uma vez que “regime” e “governo” significam a mesma coisa, as principais formas de regime reduzem-se a três: a realza, a aristocracia e o regime constitucional, consoante o governo é exercido “por um indivíduo, por poucos ou muitos” (*ibid.*, 1279a25-28), e a análise crítica dos diversos regimes é empreendida à luz das finalidades da cidade-estado, distinguindo as formas “saudáveis” de

constituição e os respectivos desvios (*ibid.*, III, 6-7; cf. a discussão dos melhores regimes em Heródoto, *Histórias*, III, 80-82, e Platão, *República*, VIII-IX). Os modelos ditos “defeituosos” são “a tirania em relação à realeza, a oligarquia em relação à aristocracia, a democracia em relação ao governo constitucional (*Política*, III, 7, 1279b5-7) e a avaliação faz-se segundo o critério normativo objectivo da subordinação da actividade governativa ao interesse comunitário, definido em conformidade com a justiça. Se “a alma da *polis* é a sua constituição” (Isócrates, *Areopagítico*, 13-14), a doutrina da justiça constitui o fulcro da política, nas suas múltiplas vertentes. Uma constituição é a corporização particular de um padrão geral de justiça, sendo este irredutível à mera convenção e às flutuações das opiniões e das conveniências individuais. No contexto da oposição entre *physis* e *nomos*, a defesa platónico-aristotélica de uma teoria da justiça fundada na natureza das coisas implica a rejeição das concepções convencionalistas e pragmáticas de alguns dos seus antecessores e coetâneos (cf. Platão, *República*, II, 357a-362c; Aristóteles, *Política*, III, 9, 1280b6-13). A virtude é o fim último da cidade, diferindo os regimes consoante a concepção de justiça relativa ao tipo de constituição, oligárquica ou democrática (*ibid.*, 1280a9-12). Na impossibilidade de instaurar a aristocracia perfeita, baseada no governo de cidadãos plenamente virtuosos (*ibid.*, III, 7, 18), o modelo mais equilibrado de constituição será uma forma mista de oligarquia e de democracia, em que se escolhem os melhores para exercer as funções governativas. Em qualquer das modalidades, “a cidade que é verdadeiramente cidade, e não apenas de nome, deve preocupar-se com a virtude” (*ibid.*, 1280b6-8) e, na medida em que prossegue a sua finalidade soberana e autárquica, a *polis* constitui a condição do bem comum para os cidadãos e, por meio destes, para os demais elementos da sociedade.

Na vida cidadina, os cidadãos integram duas esferas distintas: a actividade pública, respeitante ao foro político, e a actividade privada, ligada ao foro familiar e doméstico. Ressalta, contudo, a disparidade entre o regime de igualdade que tende a vigorar no domínio cívico e as dissemelhanças que, no domínio privado, opõem senhor e escravo, marido e mulher, adulto e criança. A ideia de *isonomia* ou de igualdade perante a lei, difundida progressivamente a partir de finais do séc. VI a. C., levou à crescente participação dos cidadãos nas actividades da *polis*, representando uma força aglutinadora no sentido da conquista da igualdade ideal. Significa, em si mesma, uma transformação das condições pré-existentes, e não uma herança da tradição (Meier, 1991, pp.26 e ss), assim como a cidadania é vista como um privilégio. A ordem política é construída, não resultando directamente da ordem

social, e as concepções correspondentes à *isonomia* formam-se no debate de ideias e na própria vivência da política. No mundo encarado sob forma estática, a mudança equaciona-se predominantemente em moldes de intervenção política e o indivíduo encontra na sua identidade cívica uma forma de realização pessoal e de domínio eficaz no curso dos acontecimentos (*ibid.*, pág. 30). A cooperação entre os membros da *polis* pressupõe a justiça, não só no sentido geral das relações entre os homens (*sub specie humanitatis*), mas no âmbito mais estrito das relações entre cidadãos (*sub specie civitatis*). Neste último aspecto, a justiça política garante a igualdade, quer na dimensão da proporção inerente à justiça distributiva que rege o foro público, acautelando que haja uma repartição das honras, da riquezas e de bens, conforme os méritos de cada um, quer na dimensão da paridade aritmética respeitante à justiça correctiva quanto aos desajustes no foro privado (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 1130b12-13, 1131a2-6). É de assinalar a prevalência da ideia de igualdade relativamente à de liberdade, na representação que os Gregos têm da sua identidade cívica e da grandeza da Hélade (cf. o discurso de Péricles, em Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, 2, 34 e ss). O alargamento da participação na *polis*, além de requisitos como uma certa abastança económica e disponibilidades de tempo, exige a formação adequada dos futuros membros. A necessidade desta nova educação justifica o impacto social e político dos sofistas, mestres de cultura geral e das artes da palavra, enquanto habilitavam os jovens a intervir com sucesso na cidade, no plano público e no doméstico, mediante discursos e acções (Platão, *Protágoras*, 318e-319a), contribuindo, em termos ambivalentes, para acentuar a clivagem entre o nível de educação das elites e a preparação rudimentar das massas.

Destacamos algumas convergências de Platão e de Aristóteles quanto a tópicos fundamentais: o primado da comunidade, assente na unidade do todo social, a responsabilidade cívica na subordinação ao interesse colectivo, a importância da doutrina da virtude, a crítica às teses relativistas, com repúdio das opiniões vulgarmente atribuídas aos sofistas. As divergências de fundo tornam-se patentes nas objecções de Aristóteles ao projecto platónico de cidade ideal (*Política*, II), mais precisamente no concernente à educação dos guardiões (*República*, V), com a abolição da propriedade privada e a destruição das bases da família tradicional, através da posse comum das mulheres e das crianças. Assumindo como finalidade própria a unidade definida a partir da ideia de Bem, cabia aos guardiões a função mediadora entre os governantes e os indivíduos destituídos de educação. Na perspectiva aristotélica, essa estratégia, mediante disposições extrínsecas e

estruturais, não só acarretava a redução de todas as dissemelhanças em prol de uma padronização empobrecedora, como punha em causa a possibilidade da amizade, condição por excelência da cooperação política dos homens livres, capazes de obedecer e de comandar, no exercício alternado das funções cívicas. Para Aristóteles, a pertença à comunidade não equivale a uniformização, pois a unidade na diversidade é, pelo contrário, a essência da *polis* regida pela melhor *politeia* (cf. Canto-Sperber, 1993, pp.54-56, 66-71) e as decisões em que muitos intervêm são as mais valiosas (*Política*, III, 11, 1281b1-7, 34-35). A cidade é uma pluralidade de elementos diversificados que deve ser convertida em unidade pela educação; a unidade visada não é imposta pela constituição, mas sim pela habituação e pela sabedoria prática (*phronêsis* /prudência).

3. *Polis e política.* A experiência grega da política trouxe consigo o início de uma reflexão mais sistemática sobre essa experiência e, simultaneamente, a invenção da linguagem política. Se a actividade política não surgiu pela primeira vez na Grécia, aí nasceu uma maneira original de se enfrentar com o fenómeno político. Com efeito, “as primeiras democracias na história do mundo só puderam surgir quando os cidadãos viveram juntos como cidadãos e este modo de viver “politicamente” se tornou um traço central da vida cívica” (Meier, 1990, p.1). Tal facto dependeu de múltiplos condicionalismos e teve consequências várias, mas importa assinalar que “os Gregos vieram a ocupar uma posição única no mundo, na medida em que os cidadãos exerceram um controle sem precedentes sobre as suas condições de vida” (*ibid.*). A política como forma de saber foi encarada, no âmbito da reflexão incipiente, como arte (*technê*) e como ciência (*epistêmê*) (Bodeüs, 1991, pp.1-21), sem descurar, no entanto, as imprecisões frequentes no uso dos termos. Enquanto “técnica”, a política compara-se à medicina na exigência de um “saber fazer” e na eventual avaliação dos resultados: a primeira produz a *eunomia* (uma boa ordem), a segunda produz a saúde. Enquanto “ciência”, a política é um saber fundamentado, e a expressão mais perfeita da aliança da inteligência e da sabedoria é o bom legislador. Para Platão, a educação dos governantes baseia-se na ciência filosófica e implica o conhecimento dos arquétipos, necessários e eternos; para Aristóteles, o saber político envolve “saber fazer” e “saber mandar fazer”, obedecer e comandar (Bodeüs, *ibid*, p.11), cabendo-lhe o estatuto de ciência prática, não obstante as analogias com as ciências ditas produtivas (cf. *Ética a Nicómaco*, VI, 4-8, 1140a-1142 a) .

A reflexão política, presente na história da filosofia desde os seus primórdios, contribuiu, de modo incontroverso, para as raízes da nossa identidade cultural: “ao privilegiar o “político” como o domínio exclusivo em que certos valores como a liberdade, igualdade e justiça podiam ser compreendidos através de debate racional, seguido por um comportamento consequente”, o discurso grego assegurou que as gerações vindouras associassem as noções de “participação”, “direitos e liberdades” com o domínio *político* que, no mundo grego, se confinou ao universo dos cidadãos-guerreiros-masculinos da *polis* (Coleman, 2000, p.9). Embora o que hoje entendemos por esses valores nas sociedades democráticas liberais seja diferente do que “os Gregos entendiam quando falavam de liberdade, igualdade e justiça”, cabe-lhes a descoberta da *technê politikê* centrada na *polis*, no duplo plano da actuação e da teoria.

Maria José Vaz Pinto

→ Cidadania; Constituição; Democracia; Justiça; Público/Privado; Prudência

Bibliografia

- Aristóteles (1998), *Política*, ed. bilingue, trad. de A.C. Amaral e C. de Carvalho Gomes, Vega, Lisboa.
- Bodeüs, R. (1991), *Politique et Philosophie chez Aristote*, Société des Études Classiques, Namur.
- Canto-Sperber, M. (1993), “L´unité de l´État et les Conditions du Bonheur Public (Platon, *République*, V; Aristote, *Politique*, II)”, in P. Aubenque (dir.), *Aristote Politique, Études sur la Politique d´Aristote*, PUF, Paris, pp. 49-71.
- Coleman, J. (2000), *A History of Political Thought From Ancient Greece to Early Christianity*, Blackwell, Oxford.
- Kerferd, G.B. (1981), *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Manville, P.B. (1990), *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton University Press, New Jersey (1997).
- Meier, C. (1980), *The Greek Discovery of Politics*, trad. de D. McLintock, Harvard University Press, Cambridge, Mass. (1990).
- _____ (1988), *De la Tragédie Grecque comme Art Politique*, trad. de M. Carlier, Les Belles Lettres, Paris (1991).
- Miller Jr, F.D. (1995), *Nature, Justice, and Rights in Aristotle´s Politics*, Clarendon Press, Oxford.

- Platão (1972), *A República*, 9ª ed., trad. de M.H. da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa (2001).
- Schofield, M. (1991), *The Stoic Idea of the City*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Steel, C. (ed.) (1999), *The Legacy of Aristotle's Political Thought*, Paleis der Academiën, Brussel.
- Taylor, C.C.W. (1995), "Politics", in J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, (1996), pp.233-258.
- Verbeke, G. (1999), "A New Perspective in Political Philosophy", in C. Steel (ed.), *The Legacy of Aristotle's Political Thought*, Paleis der Academiën, Brussel, (1999), pp.17-47.