

Relações de poder na Política I.2

POWER RELATIONS IN POLITICS I.2

Mário Maximo*

RESUMO

As relações de poder são, por excelência, o tema da política. Elas se manifestam como o comando de um indivíduo ou um grupo sobre outro ou como posições de autoridade. Aristóteles busca identificar o princípio desta relação no capítulo 2 do livro I da *Política*. Argumento que, para Aristóteles, o poder nasce das carências humanas, porque o seu exercício é necessário para atendê-las. Portanto, o poder verdadeiro não é uma relação arbitrária ou violenta, mas o provimento dos bens que nos são próprios: da reprodução da vida ao que é nobre. Há, assim, uma linha que conecta o poder exercido na família e na cidade. Ambas as comunidades buscam a autossuficiência humana.

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles; poder; bem comum; *oikia*; pólis.

ABSTRACT

Power relations are, *par excellence*, the subject of politics. They manifest as the command of one individual or group over another or as positions of authority. Aristotle seeks to identify the principle of this relationship in *Politics* I.2. I argue that, in Aristotle's view, power grows from human needs because its exercise is necessary to address these needs. Therefore, true power is not an arbitrary or violent relationship but the provision of goods that are naturally our own: from the reproduction of life to what is noble. There is, therefore, a line that connects the power in the family and the city. Both communities seek human self-sufficiency.

KEYWORDS: Aristotle; power; common good; *oikia*; *polis*.

* Professor Adjunto do Departamento de Ciências Econômicas e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Pós-Doutorado em Filosofia pelo PPGFIL-UFRRJ (2020). Doutor em Economia Política Internacional (2016) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PEPI-UFRJ). Possui titulação de mestre no mesmo programa (2011) e graduação em Ciências Econômicas (2009) pelo Instituto de Economia da UFRJ. Tem experiência na área de Economia Política, com ênfase na relação entre Teoria Moral e Teoria Econômica. Coordena o grupo de estudos em Filosofia, Economia e Política (GEFEP). Participa dos grupos de pesquisa: Zêtesis, Filosofia Antiga e Tradição; Poder Global e a Geopolítica do Capitalismo.

Introdução

Há uma clara tendência no pensamento político moderno em tratar toda relação de poder como opressão. Isto pode ser visto em inúmeros debates contemporâneos. Cito um exemplo. Não é incomum ouvirmos o argumento de que a estrutura pedagógica (sala de aula, prova e bibliografia) oprimem os estudantes, seja porque o próprio conteúdo é visto em si como opressor seja porque entende-se que essa estrutura limita, ou até mesmo nega, a autonomia do aluno. Seja como for, o professor, como veículo dessa estrutura pedagógica, é deslegitimado. Da mesma forma, o poder, no âmbito político, é desautorizado. Isso ocorre porque qualquer relação de comando é vista como arbitrária e, portanto, como a imposição de uma vontade sobre a outra.

Esse artigo pretende criticar esse entendimento sobre o poder através de uma leitura do capítulo 2 do livro I da *Política* de Aristóteles. Neste capítulo, Aristóteles busca justamente encontrar como o poder é adequadamente exercido. Argumento, a partir dessa leitura, que as noções de vontade e de escolha não correspondem ao fenômeno político. O fim que orienta o poder, seja no ambiente privado seja no público, não é o atendimento das vontades, mas o bem comum.

1. A família (*oikía*)

Aristóteles observa que, para compreendermos o poder, é neces-

sário retornarmos a sua origem (1252a25)¹. Essa observação inicial é crucial porque *origem* aqui não possui um sentido histórico. Não se trata de retornar ao período micênico ou a formação de qualquer outra civilização. Aristóteles busca a *origem* no sentido do ser, do princípio (ἀρχή) que o organiza. Se formos capazes de encontrar essa *origem*, ela valerá tanto para Micenas quanto para as mais diversas civilizações, pois é o vértice que estrutura qualquer relação de poder. Como podemos encontrar esse princípio? Aristóteles nos diz (1252a18–23) que é preciso decompor o objeto em suas partes mais simples. No caso do poder, essas partes são os indivíduos.

O resultado da decomposição das relações de poder é a carência. Os indivíduos que compõem essas relações não são capazes de se reproduzir sozinhos. Eles nascem indefesos, famintos e desorientados. Sem a geração anterior, as pessoas não conseguem garantir a sua própria sobrevivência. Assim, a *primeira* comunidade, em nossa investigação, é o casal, por conta da procriação e do cuidado do recém-nascido. Aristóteles afirma de pronto, quase que para nos alertar, que a formação dessa comunidade nada tem a ver com a escolha (προαίρεσις), porque é uma exigência da própria vida (1252a28–30). O ser da nossa pesquisa é vivo e, portanto, de maneira universal e necessária, deve se reproduzir. A primeira relação de poder é, por conseguinte, a dos pais com os filhos, com o fim de prosseguir com a espécie. O bem comum desta primeira comunidade é a reprodução.

¹ Todas as referências são ao livro I da *Política*. Faço uso da tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes.

Ao afirmar que a formação de casais não é uma escolha, Aristóteles procura revelar o princípio que governa a nossa natureza: a carência. Como os demais seres vivos, nós precisamos nos reproduzir e nos nutrir. Todas as comunidades humanas buscam o mesmo bem que essa primeira, leia-se, a superação da carência e a conquista da autarquia. Porém, o que nos especifica como seres humanos é que o bem que nós buscamos não se reduz à reprodução e à nutrição. É preciso buscar o bem propriamente humano, mas esse não nega o que compartilhamos com os outros seres vivos. Wolff (1999, p. 51), ao comentar o surgimento do casal na *Política*, distingue o fim “da existência” do fim “do devir”. O primeiro é para onde o ser tende em virtude de existir. Para os seres vivos, trata-se da manutenção e da expansão da própria vida. O segundo é o fim que buscam em virtude da espécie a que pertencem. No caso dos humanos, o bem que lhes é próprio, o discurso racional (λόγος), que discutiremos mais adiante. Isto significa que os casais não existem apenas para a procriação, mas agem também em vista do bem específico humano, o λόγος. É preciso, entretanto, cuidar para que essa distinção entre o “fim da existência” e o “fim do devir” não seja muito rígida, porque a nossa maneira de atender as demandas da existência já envolve propriedades que nos são específicas, ou seja, propriedades do nosso devir. Nós geramos e alimentamos as gerações seguintes com a presença do λόγος.

A procriação não é, todavia, o único “fim da existência”. Para superar a carência e alcançar a autarquia, é necessário trabalhar. O alimento não está imediatamente disponível e o abrigo precisa ser construído. A

existência nos exige a produção de uma série de utensílios sem os quais a vida humana não é possível. Dessa forma, a segunda relação de poder é entre os que trabalham e os que planejam a produção (1252a31–34). Quem trabalha na produção do *pão* está sujeito ao que Hannah Arendt (2001) chamou de “processo vital”. Esse trabalho é repetitivo, doloroso, metabólico e escraviza o homem aos movimentos das sementes e dos animais. O trabalhador nas condições impostas pelo trabalho necessário à vida não é livre, porque está condicionado por forças externas. Aristóteles chega mesmo a especular que, “se os teares pudessem tecer a si mesmos” (1253b36–37), isto é, se os recursos necessários à vida estivessem, num estalar de dedos, disponíveis para o nosso uso, não haveria necessidade dessa relação de poder, porque ninguém precisaria se sujeitar ao trabalho, assim como ninguém precisaria comandar o trabalho. Porém, isso não é verdade e a carência material humana origina uma relação de poder na produção. Escravo é como Aristóteles chama o ser humano que não decide o que vai produzir e que, portanto, segue ordens e regras que foram definidas por outrem.

O pensamento político moderno com frequência relega Aristóteles às gavetas do acervo histórico, como se sua teoria política fosse ultrapassada, porque considera que o problema da sujeição nas relações de trabalho (escavidão) foi definitivamente superado. Não obstante, como apontou Bodéüs (2007, p. 41–45), isso é falso. O que o pensamento político moderno faz é, na verdade, ocultar as relações de poder presentes no trabalho. O trabalhador moderno não escolhe o que será produzido, de

que forma produzirá, com quem produzirá e com qual finalidade. Ele está sujeito a imposições externas. O fato do trabalhador receber uma compensação financeira não muda a natureza submissa do trabalho. É fato que a livre mobilidade do trabalhador, característica marcante da modernidade, o confere uma condição maior de determinar o seu próprio caminho, mas mesmo esse aspecto é muito limitado. Se, por um lado, o enraizamento das pessoas a um lugar envolve mais do que a sua relação de trabalho, por outro, a possibilidade de escolher em quais contratos entrar depende justamente da vontade de outros os aceitarem. Se observarmos com atenção, veremos que as relações de mercado que qualificam a modernidade não expressam a autonomia dos indivíduos, mas, ao contrário, os submetem a decisões que eles mesmos não controlam. Um empresário rico, por exemplo, está submetido às decisões de vários indivíduos de comprarem o seu produto. Dado o poder que detém, a sua submissão é de grau menor se comparada com o trabalhador que comanda, mas, ainda assim, ele continua dependente de uma demanda que é externa à sua vontade. Estamos todos sujeitos aos movimentos de mercado, como mercenários, e não há sequer vestígio de uma autonomia no horizonte.

A *segunda* comunidade, formada por quem comanda a produção e por quem produz, tem por finalidade o atendimento das carências materiais. O bem comum desta comunidade é a vida material satisfeita. A união da *primeira* com a *segunda* comunidades forma a família (οἰκία) (1252b9–10). Há dois fins buscados aqui: a reprodução da vida e a produção dos bens materiais necessários para atendê-la. Ambos visam superar

carências que nos são naturais. Contudo, a família não é uma unidade capaz de alcançar a autarquia que nos é própria, porque temos carências para além destas “necessidades diárias” (1252b16). As famílias se reúnem, então, para formar um vilarejo (κώμη). Esse novo nível ainda não é capaz de atender às nossas necessidades mais elevadas, porque é apenas uma soma de famílias. O vilarejo atende aos mesmos fins que a família, mas em quantidades maiores e com maior regularidade. Aristóteles não é explícito, mas ele faz uso aqui do princípio que afirma que quanto maior a divisão do trabalho maior a produtividade. Se comparada com o vilarejo, a produção na família é limitada e está sujeita a uma série de infortúnios, seja do clima seja de invasões externas. Assim, o vilarejo tem por objetivo multiplicar o conjunto de bens materiais produzidos e consumidos. É por esta razão que Aristóteles descreve os membros de um vilarejo como “filhos do mesmo leite” e conecta o poder exercido nesta comunidade com o poder exercido na família (1252b16–20). Isto não quer dizer que mais e mais famílias possam ser amontoadas em nome de uma maior produtividade. Se o vilarejo cresce continuamente é porque os seres humanos que ali vivem desejam apenas reproduzir a vida e produzir bens úteis. Eles esquecem que o seu ser demanda algo mais elevado. Como consequência, o único poder que conhecem é o poder monárquico, que emula a disciplina necessária à solução dos problemas cotidianos. Vivem preocupados com o consumo e com a produção. Em outras palavras, vivem por viver. Não obstante, a nossa natureza nos inclina para o exercício de um poder superior, o poder político.

2. A cidade (πόλις)

A cidade (πόλις) é a *última* comunidade humana, o ponto de chegada. Diferente da passagem da família para o vilarejo, os vilarejos não se transformam em cidades por mera agregação. Para finalmente atingir a autossuficiência, os seres humanos precisam deliberar sobre a sua vida conjunta. Eles precisam enxergar, ouvir e falar uns com os outros, não constrangidos por carências cotidianas, mas na busca do que é nobre (καλόν). Essa é a maior das nossas ausências, aquela que mais procuramos cuidar. *A fome* pelo que é nobre é tamanha que não nos reconhecemos sem ela. Embora possamos sentir essa colossal ausência no nosso íntimo, não podemos preenchê-la como indivíduos. Do mesmo modo que precisamos do outro para gerar uma nova vida, ou produzir os bens úteis, nós demandamos os outros para realizar o que é nobre. Neste último nível, nossa demanda é de uma intensidade ainda maior. A cidade é formada, então, para atingir esses bens superiores que constituem o devir humano, que Aristóteles chama de εὖ ζῆν, a “vida boa” (1252b30).

A cidade é, desse modo, a comunidade que atende a nossa carência pelo que é nobre. Aristóteles identifica essa nossa *falta* com o discurso racional (λόγον) (1253a9–10). Os animais procuram satisfazer suas necessidades e buscam expressar o sucesso ou o fracasso dessa empreitada com signos de dor e prazer. Assim, o cachorro abana o rabo quando se alegra ou rosna quando se sente ameaçado. Os seres humanos também utilizam os mesmos tipos de sinais para indicar dor e prazer, contudo,

no caso do homem, essas expressões se manifestam prioritariamente pela fala. A fala, por sua vez, se desenvolve naturalmente para um discurso organizado sobre o bem e o mal. Os seres humanos não são, portanto, animais somente gregários, como as abelhas, mas animais que estruturam seus incômodos e suas aspirações em um discurso racional, ou seja, animais políticos (πολιτικὸν ζῷον). O pensamento político moderno, em especial em sua vertente anglo-saxão, de matriz utilitarista, repetidamente nega essa passagem descrita por Aristóteles da fala para o discurso racional. Isto nos reduz a mesma busca dos outros animais: ir atrás do prazer e evitar a dor. Os proponentes de tal visão possuem a tarefa impossível de traduzir o discurso racional em meros símbolos de prazer e dor. Aristóteles, por outro lado, parece nos alertar para as consequências nefastas deste caminho, porque o homem apartado da busca pelo nobre é o pior dos animais (1253a32–33).

O poder exercido na cidade é, dessa forma, distinto do poder familiar, porque é diverso o fim de cada comunidade. Na família, a diferença entre os indivíduos é essencial para conquistar o bem comum daquela unidade. A reprodução humana depende da diferença entre o homem e a mulher. A produção dos bens necessários à vida depende da diferença entre quem trabalha e quem comanda o trabalho. O poder dos pais sobre os filhos ou o poder do senhor sobre o escravo é um poder direto e hierárquico. Em contraste, o poder político é um poder entre iguais, que ocorre na condição de cada um ser cidadão. Isto acontece porque o nobre, o fim ao qual a cidade se dedica, não depende de diferenças naturais, mas

da sabedoria prática. Os cidadãos mantêm a sua singularidade justamente porque a sabedoria prática depende do contexto e da experiência. Todavia, a presença da sabedoria prática permite um diálogo do que é compartilhado, do que é acertado e do que a virtude demanda que se faça. A política é, assim, o encontro de indivíduos que expressam, por meio do discurso, o seu entendimento sobre o nobre. Para realizá-lo, eles agem em comunidade, mesmo que mantenham suas particularidades. O bem comum da cidade não é definível de maneira única, como é o caso da reprodução ou da produção. Ele é a boa vida de uma diversidade de cidadãos e, por isso, não pode ser alçado a uma unicidade. O nobre se manifestará de formas muito distintas, a depender do que se tem pela frente e, desse modo, todos os cidadãos devem falar igualmente sobre ele. O poder no âmbito político deve, assim, respeitar a variedade de interpretações sobre o que é nobre, ao mesmo tempo em que busca acertar no alvo e agir virtuosamente.

Há dois excessos a serem evitados. De um lado, o poder político não pode impor a unidade ao conjunto de indivíduos, que devem permanecer com suas próprias visões sobre a boa vida. A tentativa de unificar em demasia a cidade acaba por destruí-la. Por outro lado, o poder político não pode ser exercido de forma fragmentada, com uma ligação apenas acidental entre as partes. Para evitar esses excessos as diversas visões devem ser debatidas abertamente, em condições de igualdade. Porém, após o debate, uma posição deve prevalecer e todos devem se reconhecer nela. Em contraste, a teoria política moderna comete ambos os erros. Há tendências coletivistas que, a partir de uma visão específica sobre a boa vida,

procuram impor um plano geral para a comunidade. Há, em contrapartida, a elevação do indivíduo ao patamar do soberano. Neste lugar, qualquer poder político que contrarie o que o indivíduo considere justo ou injusto é imediatamente visto como opressor. Para Aristóteles, sob outra perspectiva, o que funda a política é o reconhecimento de que o diálogo sobre os temas mais importantes da vida não é só possível como nos aproxima.

Consequentemente, a cidade não é um conglomerado de indivíduos (ou famílias) nem uma estrutura unificada em torno de um bem comum claramente definido. No primeiro caso, as partes já sabem o que querem e só se encontram ocasionalmente para facilitar a perseguição dos seus interesses. No segundo caso, os indivíduos desaparecem. Aristóteles, por sua vez, nos explica, em 1253a19–38, o que é a cidade. Ela é formada por indivíduos, que, num primeiro momento, constituem famílias e vilarejos, mas que só alcançam a autossuficiência própria aos seres humanos no seu interior. A cidade é o devir das outras comunidades e, portanto, é quem confere sentido para esse encadeamento. Apesar de ser a *última* no trajeto da nossa investigação teórica, a cidade é a primeira na ordem da natureza. O indivíduo só pode ser dito como tal em vista do que ele é na cidade. Como diz Aristóteles: “o todo é, necessariamente, anterior à parte.” (1253a20). A razão disto é que o ser não é um conjunto de elementos independentes, como os números primos, mas uma estrutura organizada em função de algo. Por conseguinte só é possível conceber a parte porque, antes, se compreendeu o todo. Se eu vejo a peça “t” do teclado onde escrevo isolada, sem conhecer o que é um teclado e para que ele serve,

não sou capaz de compreender o que a peça é. Se o teclado não existe, a peça “t” isolada não é uma peça, mas um pedaço de plástico sem função. Do mesmo modo, o indivíduo isolado não é um ser humano, “exceto por homonímia” (1253a22).

Alguns autores, como Reale (2007, p. 126), encontram aqui um problema de Aristóteles. É como se o filósofo não enxergasse a nossa dignidade individual e diluísse nossa identidade no corpo político. Segundo Reale, Aristóteles não foi capaz de ver a nossa integridade como pessoas porque o seu horizonte político estava inevitavelmente ligado ao formato da πόλις. Todavia, como argumentei, a relação entre a parte e o todo não depende da πόλις. A afirmação de que o todo vem antes e explica às partes depende de entendermos o ser como um sistema ordenado a um fim. Penso que a alegação de Reale é, na verdade, de que o todo é o próprio indivíduo. Segundo este julgamento, somos substâncias que não dependem da cidade. Aqui a política é um arranjo passageiro, sem muita relevância para a nossa vida. Essa diminuição da política para o homem começou já no mundo antigo, mas atingiu proporções espantosas na modernidade. A consequência é que a política tornou-se o lugar dos interesses individuais cuja associação é feita ao sabor da conveniência. Num cenário assim, o poder político é sempre visto com desconfiança e qualquer tentativa de solucionar politicamente os dilemas humanos é entendida como opressão. No atual momento histórico, para fazer referência à notável passagem de Aristóteles, nós nos comportamos como deuses ou bestas.

Conclusão

No nosso tempo, o poder é entendido, em todas as suas formas, como uma batalha entre vontades. Se o médico comanda um determinado tratamento ao paciente, é a vontade do médico de um lado e a do paciente de outro. Como nós consideramos os indivíduos senhores de si, autônomos, não há nenhuma comunidade da ordem da natureza a ser formada. Nenhuma carência a ser atendida pelo comando da própria natureza. Assim, presumivelmente, o paciente tem interesse em ser curado, entretanto, ele pode ter interesse também na droga oferecida durante o tratamento. O médico, por seu turno, pode ter interesse em curar o paciente, mas também no dinheiro resultante do tratamento. As associações são tão diversificadas quanto os possíveis interesses. O poder exercido pelo médico é legítimo na medida em que os interesses convergem e o paciente concorda com ele. Caso isso não ocorra, o poder do médico é entendido como uma violência.

Aristóteles nos oferece um caminho alternativo. Em primeiro lugar, é preciso reconhecer que os seres humanos não são seres completos e que é justamente a nossa carência que nos conduz para formar comunidades com os outros. No exemplo acima, é a carência do paciente por saúde que forma a comunidade dele com o médico. Se o paciente procura drogas, ele não é verdadeiramente um paciente; se o médico age por dinheiro, não é médico. Corrupções ocorrem, mas são versões desviadas do que a comunidade procura, no caso, a saúde. Na *Política* I.2, Aristóteles afirma que a primeira comunidade é o casal, seguido da comunidade entre os que

trabalham e os que planejam a produção. A primeira tem por finalidade a reprodução da espécie e a segunda a produção dos bens materiais necessários à vida. Ambas compõem a comunidade da família cujo bem comum é a continuação de uma vida confortável, com disponibilidade dos bens quotidianos. Essas comunidades não são o resultado de escolhas autônomas de individualidades soberanas, mas o efeito necessário das carências que caracterizam o nosso ser. Isto não quer dizer que essas comunidades se esgotam aí, porque, como animais políticos que somos, buscamos o nobre por meio do discurso racional, o que, por sua vez, redefine o próprio sentido da família e do indivíduo. A comunidade política é a *última*, mas é ela quem fundamenta todas as outras. Só compreendemos o que é de fato a família se tivermos em mente a cidade.

O debate político contemporâneo está dominado por acusações de opressão. Não há dúvida de que a violência e a opressão fazem parte da experiência humana. O problema é reduzir a política a isso. Quando alguém apresenta uma interpretação distinta sobre a boa vida, isso não é um desejo de dominação. As nossas carências naturais não são opressões sociais. O verdadeiro poder político é a articulação de vários discursos racionais e não um mero *arbitrio*.

Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah. A condição humana. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

ARISTÓTELES. Política. Tradução e notas de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega Editora, 1998.

BODÉÛS, Richard. Aristóteles: a justiça e a cidade. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

WOLFF, Francis. Aristóteles e a política. Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

REALE, Giovanni. História da filosofia grega e romana: Aristóteles. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007, vol. IV.