
EMOÇÕES E POLÍTICA EM ARISTÓTELES

Nuno M. M. S. Coelho¹

Sebastião Trogo²

INTRODUÇÃO

É difícil construir um panorama das emoções em *A Política*, de Aristóteles.³

¹ Concluiu Graduação em Direito pela Universidade de São Paulo (1998), Mestrado (2003) e Doutorado (2006) em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, e Livre-Docência em Direito pela Universidade de São Paulo (2009) na área de Teoria e Filosofia do Direito, com Estágios Doutorais junto à Faculdade de Direito de Coimbra e junto à Faculdade de Letras/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Foi Professor e Pró-Reitor de Extensão da Universidade Federal de Ouro Preto. Atualmente é Professor Associado de Ética, de Lógica e Epistemologia Jurídica e de Filosofia do Direito da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da USP, e Professor Titular da Universidade Presidente Antônio Carlos, cujo Programa de Mestrado coordena. Seus principais interesses teóricos na ciência e filosofia do direito são: hermenêutica jurídica, ética e filosofia do direito (com ênfase no pensamento prático grego, especialmente Aristóteles), educação jurídica, direitos humanos e fenomenologia e direito. É também advogado.

² Possui graduação em Direito pela Universidade Federal de Juiz de Fora (1958), graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1971), mestrado em Filosofia da Ética pela Universidade Federal de Minas Gerais (1975) e doutorado em Filosofia das Relações Intersubjetivas pela Université Catholique de Louvain (1979). Atualmente é professor titular da Faculdade de Estudos Administrativos de Minas Gerais e diretor geral da Faculdade de Direito Conselheiro Lafaiete. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética, atuando principalmente nos seguintes temas: antropologia filosófica, filosofia da arte, filosofia do direito e filosofia existencial de Jean-Paul Sartre.

³ São muito variados os argumentos em que as emoções são convocadas para ajudar a entender as transformações e processos políticos. Sua importância decorre do método que vai buscar à alma os princípios do que se passa na cidade, como vimos. Confirma-se a importância do pathos no elenco que Aristóteles faz das causas de revoltas e sublevações: “De um lado, há as que derivam da soberba, do medo, da vontade de superioridade, do desprezo e do excesso desproporcionado de poder. Outro tipo de causas são a intriga, o desleixo, as minudências, e a disparidade” (Aristóteles, *Política*, 1302b 1-5). Todas as referências à *Política*

A partir da definição da cidade como comunidade ou associação entre cidadãos iguais embora heterogêneos – heterogêneos especialmente no que respeita à riqueza – compondo-se por ricos e pobres que sustentam visões sobre a justiça conflitantes e que mantêm, assim, a cidade em tensão permanente, destacamos causas ou mecanismos pelos quais as emoções são despertadas e têm papel decisivo nos processos políticos.

Especialmente quando a filosofia política lida com regimes possíveis para homens e cidades reais, tentamos mostrar como as emoções se integram à defesa que Aristóteles faz da democracia, ao defender que a multidão está emocionalmente mais bem preparada para julgar quando a lei não o pode fazer.

O presente artigo tem como escopo entender o papel da emoção no pensamento político de Aristóteles, especialmente na obra *A Política*. O método privilegia a interpretação do texto aristotélico na tentativa de compreender os argumentos e conclusões a que chega, à luz da sua estrutura dialética.

EMOÇÕES POLÍTICAS EM ARISTÓTELES

Com respeito ao papel das emoções na vida da *polis*, não há em Aristóteles uma resposta simples, tal qual afirmar que as emoções conservam a *polis*, ou que a ameaçam. Não se pode dizer simplesmente que o *pathos* seja bom ou mau, do ponto de vista político. Antes, ele tem *status* ambivalente, aparecendo às vezes como aquilo que viabiliza e preserva, outras como o que desvirtua e destrói.

Para ilustrá-lo, pensemos em duas passagens em que a emoção é decisiva para compreender a tarefa do político. Em passagem

(para a qual usaremos, doravante, a simples abreviação Pol.) de Aristóteles são indicadas entre parênteses, com a indicação da página, da coluna e eventualmente das linhas do original grego estabelecido por Emmanuel Bekker – como é usual. Da mesma forma, a referência à obra *Tópicos* será feita com a abreviatura Top..

famosa⁴, Aristóteles contrapõe o governo da lei ao governo do homem.⁵ A questão é fulcral: o governo do homem é inadmissível na sociedade política porque fere a igualdade, pondo uns em posição de superioridade e outros em inferioridade. Por ferirem a igualdade – que é da essência do político⁶ – os regimes em que o governo é

⁴ “Por isto é preferível que seja a lei a governar e não qualquer um dos cidadãos.” (Pol. 3, 1287 a 18-20) “(...) Por que a lei é a sabedoria sem desejo.” (Pol. 3, 1287 a 28-32).

⁵ Após apresentar as concepções (parciais) de igualdade e de justiça de oligarcas e democratas – às quais contrapõe a sua, não parcial porque deduzida no fim da cidade como comunidade omnicomprensiva constituída em vista da virtude – e tendo apresentado os contornos fulcrais da cidade enquanto convivência entre pontos de vista parciais – Aristóteles põe a questão sobre qual, entre as diferentes facções, deve governar. “Coloca-se uma outra questão: quem deve ter a supremacia na cidade? A multidão, os ricos, os notáveis, o melhor de todos, ou um tirano? É evidente que todas estas alternativas apresentam dificuldades” (Pol., 1281 a 10-15). Todas as facções são parciais e, por isto, julgam mal – porque julgam em causa própria, em razão da sua simples parcialidade. Entregar a supremacia a qualquer das facções implica em violência (referências que assimilam governo do homem a violência (dinastia: Pol. 1292 a), desagrado e injustiça. A solução aristotélica é célebre: a supremacia não deve caber a qualquer das facções, mas à lei, a quem caberá arbitrar entre elas. “Talvez se possa afirmar que está errado entregar a supremacia absoluta a um homem sujeito a paixões que afetam a alma, e não à lei; mas entregar a supremacia à lei oligárquica ou democrática não faria qualquer diferença face às dificuldades suscitadas: as consequências seriam as mesmas”. (Pol., 1281 a 30-38). “Tal como os regimes, as leis ou são boas ou más, justas ou injustas. Pelo menos uma coisa é evidente: as leis devem ser estabelecidas de acordo com o regime; e se é este o caso, segue-se que as leis que estão de acordo com o regime correto devem ser necessariamente justas, e as leis que estão de acordo com os regimes transviados são injustas”. (Pol., 1282 b 5-12) Mas a afirmação de que, no bom regime, no regime não desviado, governa a lei e não o homem, não impede que Aristóteles avance com a investigação sobre qual, dentre as facções, deve governar. Ele tem que fazê-lo porque, quando se trata do mundo real, não é a lei deduzida de uma concepção total (e não parcial) de justiça, mas sim a democrática ou a oligárquica. No plano das cidades reais, em que governam homens, quem deve governar? Aristóteles analisa a opinião segundo a qual o governo deve caber aos muitos (e não a um ou a poucos virtuosos, ricos ou bem nascidos).

⁶ A igualdade como traço distintivo essencial da comunidade política se percebe claramente a partir da oposição entre a polis e as demais comunidades humanas. Na família e na tribo, os participantes são por natureza diferentes (homem e mulher, pai e filhos, senhor e escravo) e desta diferença decorre a desigualdade. Já na polis, embora diferentes em muitos aspectos, os membros da comunidade são iguais. Toda a instabilidade característica da polis decorre desta sua característica, que combina heterogeneidade com igualdade. Para Aristóteles, todo composto apresenta uma certa hierarquia entre as partes. “Sempre que existe uma combinação de elementos, contínua ou descontínua, para produzir uma realidade com unidade de composição, manifesta-se a dualidade do que governa e do que é governado; e isto, que acontece nos seres vivos, revela uma lei universal da natureza, porque mesmo entre as coisas inanimadas existe, com efeito, alguma autoridade, como sucede por exemplo com a harmonia”.

Isto vale até mesmo para totalidades não vivas (como a música/harmonia), e é claro nos seres vivos, em que o corpo se submete à alma, e, na alma do homem, a parte apetitiva à que tem o logos.

“Dizemos, pois, que é no ser vivo que primeiro encontramos a autoridade de um senhor ou de um governante. A alma governa o corpo com autoridade de um senhor, enquanto a inteligência exerce uma autoridade política ou régia sobre o apetite. Nestes casos é evidente que é não só natural como também benéfico para o corpo ser governado pela alma, tal como a parte afetiva pela inteligência e pela parte que possui a razão; já que a paridade entre as duas partes ou a inversão dos papéis seria prejudicial em todos os casos”. (...) “Por outro lado, a relação entre o homem e a mulher consiste no facto de que, por natureza, um é superior e a outra inferior, um, governante, outra, governada. O mesmo tem que, necessariamente, ocorrer para toda humanidade”. (Pol. 1254 a 34-35 – b 1-15). Na família, as partes são por natureza heterogêneas e mantêm-se em permanente desigualdade. O cidadão macho maior está em permanente domínio face a escravos, mulheres

exercido pelo homem são considerados desviados. Já os regimes retos são aqueles em que não há óbice à realização da natureza do político, assegurando-se a igualdade.

O governo do homem é mal porque implica no governo do *pathos*, em contraposição ao governo da lei, considerado o governo na razão. De fato, a lei é a razão sem o *pathos* (Pol. 1286 a 17-20).

Tudo isto revela imensa desconfiança contra o *pathos*: ele é o elemento que leva à desnaturação do regime, ao desvio.

Por outro lado, no entanto, quando examinamos o significado da *philia* para a constituição e a preservação da *polis*, testemunhamos o papel positivo assumido pelo *pathos* no pensamento político aristotélico. Sem *philia*, não há comunidade, Aristóteles demonstra muitas vezes.⁷

Ao mesmo tempo, tampouco é o caso de contrapor emoções boas e emoções más, do ponto de vista da política. A mesma *philia* que acabamos de recordar como fundamento da *polis*, é um dos motivos que levam o homem a julgar mal – o que leva Aristóteles a criticar o governo do homem em defesa do governo na lei. Ocorre que o humano invariavelmente julga mal em causa própria, assim como os seus amigos – assim como o ódio leva a julgar mal os

e crianças. Na família, os membros são heteroi e anisoi. Já na *polis*, os cidadãos são heteroi mas isoi, o que significa que, apesar de suas diferenças, têm a mesma parte naquilo em vista de que a cidade se constitui no que, nela, se compartilha e distribui.

⁷ Vejam-se, exemplificativamente: na Política, 1295 b 29-32; na Ética a Eudemo, VIII, 9-10; na Ética a Nicômaco, 1161 b 13. De volta à Política, a defesa da *philia* como condição de salvaguarda da *polis* é eloquente: “Os que exercem as magistraturas devem possuir três requisitos: em primeiro lugar, uma total afeição pelo regime estabelecido (...)” (Pol., 1309 a33-35). “Acreditamos que a amizade é o maior dos bens para as cidades, porquanto pode ser o melhor meio de evitar revoltas” (Pol., Pol. 1262 b 1-10). “É claro, portanto, que uma cidade não é uma comunidade de residência cujo fim seja apenas evitar a injustiça mútua e facilitar as trocas recíprocas. Todas estas condições devem estar presentes para que a cidade exista; mas a sua presença não é suficiente para a constituir. O que constitui uma cidade é uma comunidade de lares e de famílias com a finalidade da vida boa e a garantia de uma existência perfeita e autônoma. Isto não se realizaria sem que os membros da cidade residam num mesmo lugar e se casem entre si. Daqui surgiram nas cidades as relações de parentesco, as frátrias, sacrifícios públicos, e os lazeres. Estas instituições são obra da amizade – já a amizade é condição de escolha de uma vida em comum”. (Pol., 1280 b 30 – 39).

inimigos. A *philia* implica em parcialidade, e assim a julgamentos distorcidos. Ser juiz de assuntos familiares ou próximos a nós (τὸ κρίνειν περὶ τε οἰκείων), torna impossível discernir a verdade (οὐ δυνάμενοι κρίνειν τὸ ἀληθές), porque somos tomados pela emoção (διὰ καὶ ἐν πάθει ὄντες). Isto torna impossível ao juiz encontrar o meio termo, e agir bem. (*Pol.*, 1287 b 2-3).

Há outros exemplos elucidativos sobre como uma mesma emoção pode ser, a depender da situação, útil ou nociva à integração política, como ocorre com a ira ou com o medo.

Tanto o medo⁸ como a ira podem ser causa de destruição da *polis*, como estar a serviço de sua conservação.

Tudo leva à necessidade de uma revisão do papel político das emoções no pensamento aristotélico, para o que se tenta oferecer uma pequena contribuição aqui.

EMOÇÃO E MÉTODO DA FILOSOFIA POLÍTICA

O ponto de partida da investigação na Política é a definição de *polis*, a partir da diferenciação de seu *eidos* em contraposição ao de outras comunidades que participam do mesmo gênero.⁹

Aristóteles constrói a sua definição de *polis* a partir da refutação

⁸ Tal como se pode rapidamente verificar, ao examinar estas passagens da Política: “O medo também está na base dos distúrbios. Manifesta-se não só nos que incorrem em delito (e que por isso temem um castigo), como também nos que, na iminência de serem vítimas de uma injustiça, preferem tomar precauções.” (1302 b 20-25) “Os regimes preservam-se melhor quer afastando os que procuram a destruição, quer, por vezes mantendo-os perto pois, amedrontados, mais facilmente estão nas mãos do regime. É por isso que muitas vezes se torna necessário que o regime instile o medo nos cidadãos (...) e apresente como iminente um perigo distante”. (1308 a 23-26) “Nas monarquias, assim como nos regimes constitucionais, o medo é das causas de revoltas”. (1311 b 36-38)

⁹ Aristóteles esclarece a *polis* a partir do gênero de que participa: ela é uma espécie de associação: κοινονία. “Since a definition is composed of a genus and differentiae” (Top., I, 8, 103 b), ele deve a seguir revelar as características peculiares da associação política, a fim de apreender sua especificidade.

da tese platônica de que família e *polis* não sejam especificamente mas apenas quantitativamente diferentes.¹⁰ A cidade não é apenas um todo maior que a família, mas se distingue por seu fim, pela natureza das partes que a compõem e pelo tipo de hierarquia e de vínculos que se estabelecem entre as partes.

A investigação, Aristóteles adverte, seguirá o método (Pol., 1252 a, 17-23) de decompor o objeto em suas partes mais simples, para ali encontrar os princípios que governam sua constituição e desenvolvimento (*physis*). Família e *polis* são decompostos nas suas partes mais elementares, para entender-se que tipo de impulso empurra¹¹ os humanos a associarem-se em cada uma das espécies de comunidade.¹²

De maneira geral, todos os associados na família reúnem-se para prover as necessidades básicas do dia-a-dia, como alimentar-se e proteger-se. Já na tribo, os associados reúnem-se para alcançar uma vida confortável. Na *polis*, os associados reúnem-se para obter a vida mais plena possível ao ser humano.

A família é decomposta nas relações básicas que a constituem: marido e mulher, pai e filhos, senhor e escravo. Ao analisar a natureza de cada um destes elementos, descobrem-se as forças que os impulsionam à comunidade. Homem e mulher associam-se porque precisam um do outro para procriar.¹³ São naturalmente diferentes, e esta diferença faz deles carentes um do outro para o fim de gerar

¹⁰ “(...) eles imaginam que a diferença entre estas várias formas de autoridade seja de maior ou menor número, e não uma diferença específica”. (Pol. 1252a)

¹¹ O método de decompor o objeto para encontrar os princípios a partir dos quais se pode entender a sua natureza, conduz à exposição das forças anímicas capazes de explicar o processo de constituição e desenvolvimento da polis e das outras formas comunitárias. O argumento sobre o animal político/animal que tem o logos lida com a necessidade e a capacidade de associar-se como condições da vida comum (Pol. I, 1253 a 25-30), pressupondo a existência de uma tendência para a associação. À luz desta fundação anímica da experiência política, torna-se central o papel das emoções na filosofia política aristotélica.

¹² A ideia básica está expressa na afirmação com que a Política começa: os homens associam-se em busca de um bem, ou, mais rigorosamente, em busca do que se considera um bem. (Pol. I, 1252 a 1-2).

¹³ Pol. I, 1252 a 25: “Neste, como em outros domínios, obteremos a melhor apreciação das coisas se olharmos para o seu processo natural desde o princípio. Em primeiro lugar, aqueles que não podem existir sem o outro devem formar um par. É o caso da fêmea e do macho para procriar.”

filhos. Há uma carência, uma incompletude que os leva a associar-se, pois sozinhos não se bastam. Ao analisar a relação entre senhor e escravo, da mesma forma se identificam os princípios que, na alma de cada um deles, impulsionam-nos à associação. Escravos por natureza beneficiam-se da comunidade com o senhor por serem carentes, uma vez que são incapazes de deliberar sobre o bem.¹⁴

Ao analisar a relação entre os associados na *polis*, Aristóteles procura também na natureza das partes, o impulso para a associação. Os cidadãos são incapazes de obter autossuficiência por si mesmos. Ela apenas pode ser obtida em comunidade, pela associação com outros que tenham não só esta necessidade, mas também a capacidade de obtê-la.

O exame da alma do cidadão – em contraste com a alma da mulher, do escravo e da criança – revela o princípio que possibilita e condiciona a experiência política. No raciocínio que Aristóteles desenvolve aqui há um lugar muito especial para as emoções.

O cidadão distingue-se por possuir a parte deliberativa da alma soberana e desenvolvida – no que difere, por natureza, do escravo (a quem a parte deliberativa da alma simplesmente falta), da mulher (que tem a parte deliberativa da alma, mas não soberana), e da criança (que também a tem, mas não desenvolvida).¹⁵ Com isto, ressalta-se a natureza racional especificadora do cidadão, que capacita a ser parte da *polis*, e habilita à experiência política plena.

¹⁴ Se o escravo precisa associar-se ao senhor para participar, na medida em que lhe seja possível, da vida boa, o mesmo não é verdadeiro quanto ao senhor, que não depende do escravo para viver bem (embora ele lhe seja útil). Pol. 1, 1252 a, 30-34: “É que quem pode usar o seu intelecto para prever, é, por natureza, governante e senhor, enquanto quem tem força física para trabalhar, é governando e escravo por natureza. Assim, senhor e escravo convergem nos interesses”.

¹⁵ “Foi, aliás, esta ideia que nos serviu de guia no estudo da alma. Com efeito, também esta possui por natureza um elemento governante e um que se lhe subordina, ambos com as suas virtudes próprias: um dotado de razão e o outro desprovido dela. O mesmo se aplica claramente aos restantes casos, posto que não maior parte deles há, por natureza, um elemento que manda e outro que obedece. De facto, o homem livre manda no escravo, da mesma forma que o marido na mulher, e o adulto na criança. Nesses casos, as partes da alma estão presentes em todos esses seres mas disposta de modo diferente. O escravo não tem faculdade deliberativa; a mulher tem-na, mas não tem faculdade de decisão; a criança tem capacidade de decisão, mas ainda não desenvolvida.” Pol. 1, 1260 a, 4-14.

No entanto, a faculdade racional não basta para explicar a natureza do cidadão. A análise da alma do cidadão, com o fito de identificar, nela, o princípio que possibilita e impulsiona à experiência política, compreende ainda a indicação dos requisitos patéticos que devem estar presentes para que a vida (a convivência) política se torne possível.

Além de certa configuração lógica da alma, requer-se ainda certa configuração patética, sem a qual um homem não está talhado, por natureza, para a coexistência política. De acordo com Aristóteles, os povos asiáticos são incapazes de política porque, apesar de inteligentes, têm pouco *thymos* – ao passo que os europeus têm-no em demasia. Por esta razão, ambos são incapazes de constituir *poleis*.

A correta combinação entre razão e *thymos*, presente apenas no povo grego, torna-o capaz de viver em *poleis*. Inteligente e com a dose certa de emoção, o grego mostra-se capaz tanto de comandar como de obedecer. O asiático, sem *thymos*, é subserviente, não tem a têmpera do homem livre e é assim escravo por natureza. O europeu, com demasiado *thymos*, não se deixa conduzir e por isso não é capaz de viver sob leis.

A vida política só é possível sob a pressuposição tanto de uma adequada configuração da razão como das paixões, com que se esclarece como o *pathos* contribui decisivamente, como condição de possibilidade, para a vida política.¹⁶

Esta é uma das conclusões a que conduz o método anunciado por Aristóteles na *Política*, de decompor o objeto de estudo em suas

¹⁶ Em uma outra passagem importante, integrante do argumento em torno da natureza política do humano, Aristóteles fala sobre humanos incapazes de conviver não por acaso, mas por força de sua própria natureza, em que também se destaca o *pathos* como condição de possibilidade da integração política. Alguns são incapazes de viver em *poleis* por serem amantes da guerra, e, por isso, vivem isolados. Pol. I, 1252 a: “(...) Estas considerações evidenciam que a cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político. Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre humano, tal como o homem condenado por Homero como ‘sem família, nem lei, nem lar’; porque aquele que é assim por natureza, está, além do mais, sedento de ir para a guerra, e é comparável à peça isolada de um jogo”.

partes mais simples. Avançando (ou regredindo) desde a *polis* até as famílias e as tribos que a compõem, passa-se destas para seus membros – a fim de examinar, nestes, o princípio que (por natureza) os impulsiona à associação. O método decompositor não atinge ainda, aí, o seu limite, passando à análise do cidadão: ele é um todo composto por corpo e alma que apresentam traços próprios do político. O método por fim examina as partes componentes da alma, chegando aos mais elementares princípios que tornam possível e necessária, para o grego, a vida política: razão (enquanto capacidade deliberativa) e emoção (a dose certa de *thymos* que faz dele livre porque capaz de mandar e de obedecer).

PLATÃO E ARISTÓTELES E O *PATHOS* COMO FUNDAMENTO DA *POLIS*

Se o livro I deixa entrever que o *pathos* é condição da instituição da vida política – ao mostrar como a natureza do cidadão compreende uma adequada combinação entre razão e emoção, própria do grego – o livro seguinte dá outras importantes indicações sobre o seu papel na manutenção da vida política.

O livro II da Política começa com nova crítica a um ponto de vista platônico, agora acerca da unidade da cidade. De acordo com a exposição aristotélica, Sócrates, na *República*, pretende garantir a unidade da sociedade pela instituição de uma espécie de comunismo de mulheres e de bens.

Sócrates acredita que se todas as mulheres pertencessem a todos os homens mais ou menos da mesma idade, todas as pessoas de uma mesma geração se considerariam irmãos. Os mais velhos considerariam todos os moços como seus filhos, e estes teriam a todos aqueles como pais e mães.

Com isto, seriam fortíssimos os laços de consideração e respeito entre os membros da *polis*, que se tornariam tão estreitos quanto os laços familiares, e se obteria máxima unidade.

Da mesma maneira, o fato de todas as coisas pertencerem a todas as pessoas eliminaria as disputas com respeito à propriedade.

Aristóteles discorda veementemente da tese platônica, e oferece um eloquente antílogo em contraposição a ela. Para Aristóteles, o que Sócrates pretende com seu comunismo de mulheres e de bens é exatamente o oposto do que se obteria com a sua implantação.¹⁷

O fato de todos os homens considerarem-se pais ou irmãos uns dos outros não aumentaria a consideração entre todos.¹⁸ Ao contrário, isto produziria indiferença generalizada, da mesma forma que o fato de tudo passar a pertencer a todos traria desleixo e falta de cuidado para com as coisas comuns. De certo modo, raciocina Aristóteles, o que pertence a todos não pertence a ninguém. A tese platônica não fortaleceria os laços emotivos entre os membros da comunidade, mas os enfraqueceria, porque a propriedade e a afeição, admitidos como fundamentos da consideração e da amizade¹⁹, seriam enfraquecidos ou mesmo destruídos – e, com isto, tornar-se-ia impossível a vida política.²⁰

¹⁷ Este é um topos recorrente na argumentação aristotélica na Política: a crítica de uma tese ou lei pela demonstração de que conduz a resultado contrário daquilo que lhe subjaz como hipótese. No que respeita à contradição da tese comunista, Aristóteles utiliza outros topoi, como o da impossibilidade.

¹⁸ “Por outro lado, esta fórmula apresenta uma outra dificuldade. Quanto mais uma coisa é comum a um maior número, menos cuidado recebe. Cada um preocupa-se sobretudo com o que é seu; quanto ao que é comum, preocupa-se menos, ou apenas na medida do seu interesse particular. Aliás, desleixa-se ainda mais ao pensar que outros cuidam dessas coisas. (...) Ou, então, se cada cidadão chegasse a ter mil filhos, tais filhos não lhe pertenceriam exclusivamente mas qualquer um seria igualmente filho de outro qualquer; em consequência, todos os pais menosprezariam todos os filhos”. (Pol., 1261 b , 35-40; 1262 a).

“Se as mulheres e os filhos são em comum, pouco afecto haverá entre eles, sendo que o afecto [philia] entre os governados é necessário para que permaneçam obedientes e não se insubordinem”. (Pol., 1262 a35 – b.

¹⁹ “Existem duas coisas que fazem com que os seres humanos sintam solicitude e amizade exclusivas: a propriedade e a afeição. Ora nenhum destes móveis ocorre nos que vivem no regime referido” (isto, na proposta platônica). (Pol., 1262 b 20).

²⁰ “De tudo isso se vê que é preferível ser primo verdadeiro de alguém, do que seu filho à moda platônica”. (Pol., 1262 a 15).

Aristóteles não discorda de Platão quanto ao fato de que a subsistência da comunidade política dependa de laços patéticos entre seus membros.²¹ Assim como para Platão, Aristóteles defenderá um regime político e leis que fundem a integridade e a unidade da *polis* sobre bases patéticas, sem as quais ela não poderia subsistir.

Também para Aristóteles vale a hipótese de que não há comunidade sem liames afetivos entre os associados. A passagem esclarece os laços que nos unem, na *polis* e na família, são os laços que fazem com que nos importemos uns com os outros, com que nos preocupemos e atentemos, com que cuidemos, vencendo a indiferença. A *polis*, assim como a família, não se constitui sobre a indiferença.

DIVERSIDADE POLÍTICA E *PATHOS*

A divergência entre Platão e Aristóteles sobre a melhor maneira de garantir, sobre bases emotivas, a unidade da *polis*, revela discordância com respeito à definição de cidade – que é o que Aristóteles tem em mira esclarecer, também, com a argumentação que rapidamente rememoramos. Enquanto para Platão a *polis* se torna tão melhor quanto mais homogênea, Aristóteles postula que a diversidade é da essência da *polis*. Para Aristóteles, eliminar a diferença entre os cidadãos seria destruir a *polis*.²²

²¹ “A legislação platônica, portanto, poderia parecer sedutora e filantrópica. Quem a escutar, acolhe-a com benevolência, pensando que dela resultará uma maravilhosa amizade de todos para com todos, e particular quando atribui a causa de todos os males que existem atualmente nas cidades ao facto de os bens não serem comuns. (Pol., ...) Devemos reconhecer que a causa do erro de Sócrates consiste num suposto incorreto. É que a casa e a cidade devem ser unitárias, mas só até um certo ponto e não em absoluto. Na marcha para a unidade, a cidade atinge um ponto em que deixa de ser cidade, e um outro em que continua a ser cidade, mas à beira de não o ser, ou seja, uma cidade inferior: é como se transformássemos uma sinfonia num uníssono, e o ritmo num único batimento. Mas, como dissemos antes, a cidade é uma pluralidade, que deve ser convertida em comunidade e unidade através da educação.” (Pol., 1263 b 25-40).

²² “(...) tentar unificar absolutamente a cidade não é, certamente, o melhor procedimento; uma casa é mais autossuficiente do que um indivíduo, a cidade mais do que a casa; e uma cidade apenas existirá quando a comunidade atingir um quantitativo suficiente. Portanto, se é preferível o mais autossuficiente, também deve preferir-se o menos unitário aos mais unitário”. (Pol. 1261 b 10-15).

Com isto, o pressuposto de que a unidade da *polis* deve-se garantir com fundamentos patéticos deve ser obtido de outro modo. Na filosofia política aristotélica, investigam-se as emoções como princípio de uma cidade concebida como convívio entre partes diversas e contrapostas. Tentemos esclarecer o que isto significa, e ao mesmo tempo entender como as emoções tomam parte da dinâmica política e da tensão que a caracteriza.

Há vários tipos de diferenças e de similitudes que marcam as partes da cidade. Em um certo sentido, compreende-se que escravos, mulheres e crianças sejam partes da cidade, e com isto encontramos diferenças com que já nos deparamos na família. Entre os homens livres maiores há ainda os que são cidadãos e os que são estrangeiros. E há por fim entre os cidadãos outras diferenças, decorrentes da etnia, da idade, da ocupação, da educação, da virtude e da riqueza, que são importantes para entender a dinâmica da sociedade política.

Aristóteles em regra se refere a estas diferenças em termos de heterogeneidade ou diversidade. Ele chama *homoi* àqueles que são semelhantes, e de *heteroi* àqueles que são dessemelhantes em algum destes aspectos.

O divisor de águas na instituição de um regime está em determinar qual destas diferenças pode justificar maior ou menor acesso ao poder na cidade.²³

Isto é, qual delas é decisiva do ponto de vista político, servindo como critério de acesso e distribuição das magistraturas? Aristóteles argumenta que as tensões e disputas características da sociedade política decorrem de divergências acerca do critério fundador da igualdade e da desigualdade. Trata-se de um jogo entre semelhança/dessemelhança e igualdade/desigualdade que insufla e mantém aceso o debate político.

²³ Para Aristóteles, “todo diferindo provoca divisão na cidade. A divisão maior é a que separa a virtude do vício; segue-lhe a que separa a opulência da penúria (...)” (Pol., 1303 b15-18).

Aristóteles enfrenta este debate, perguntando que tipo de semelhança justifica e exige, do ponto de vista político, a igualdade. Sua conclusão decorre de um raciocínio teleológico. A cidade existe para o bem viver, de sorte que a *polis* é uma comunidade em vista da virtude. A virtude é aquilo que se compartilha e aquilo em vista de que cada um de nós se associa na *polis*. Por esta razão, para Aristóteles a semelhança/dessemelhança relevantes na *polis* respeitam à virtude, e a partir dela deve-se instituir o critério de justiça e de igualdade.²⁴ Isto permite a Aristóteles defender, como sendo o melhor, por natureza, o regime em que os virtuosos tenham acesso às magistraturas – assim como justificará toda a importância que reserva à educação como instituição política.

Mas Aristóteles mantém-se lúcido de que esta solução não basta. Lidando com cidades reais, as quais descreve e para cujo bem deve contribuir, a filosofia política depara-se com outras visões sobre o critério da igualdade, as quais efetivamente determinam a dinâmica das sociedades políticas – em que as facções reivindicam participação e poder a partir de diferentes concepções de justiça.²⁵

Dentre todas, a clivagem mais relevante a impulsionar a disputa política é a distinção entre ricos e pobres, que oferecerá o mote para as reflexões desenvolvidas por Aristóteles na sua investigação sobre o melhor regime para pessoas e povos reais.

A contraposição acompanha a diversidade característica da *polis* porque as diferentes partes da cidade têm diferentes visões sobre a

²⁴ A pergunta sobre o que é a justiça e a igualdade é central na política porque remete diretamente à sua função prática: “Em todas as ciências e artes, o fim em vista é um bem. O maior bem é o fim visado pela ciência suprema entre todas, e a mais suprema de todas as ciências é o saber político. E o bem, em política, é a justiça que consiste no interesse comum. A opinião geral é de que a justiça consiste numa certa igualdade. Até certo ponto esta opinião geral está de acordo com os tratados filosóficos onde nos ocupamos das questões éticas. De facto, dizem que a justiça é relativa a pessoas e que deve existir igualdade para os iguais. Mas uma questão que não pode ser ignorada é saber em que consiste a igualdade e a desigualdade. Isto levanta uma dificuldade e implica uma filosofia política.” (Pol., 1282 b 25-25).

²⁵ Em mais de uma passagem, Aristóteles sugere o caráter invencível desta diversidade de visões sobre a justiça. Vide *Ética a Nicômaco*, livro V.

justiça e a igualdade. Embora todos concordem com o pressuposto de que a igualdade (isonomia) e a justiça são o fundamento da vida política, divergem na compreensão do que fundamenta a igualdade – e têm, assim, diferentes concepções sobre a justiça.²⁶

Os adeptos da democracia acreditam que a liberdade seja o fundamento da igualdade²⁷, e defendem, por isso, o acesso às magistraturas aos muitos e pobres.²⁸ Basta ser livre para ser igual. Já os adeptos da oligarquia acreditam que a propriedade seja o fundamento da igualdade, e assim pretendem limitar o acesso ao poder apenas aos poucos e ricos.

Esta diferença entre as visões sobre a justiça parece invencível. Aristóteles não postula uma concepção de justiça que possa ser comungada por todos. Na sua descrição, a cidade mantém-se marcada pela diferença de perspectivas, e portanto em tensão e confronto.

²⁶ “Necessitamos de conhecer bem quais são os princípios da oligarquia e da democracia, e quais são as concepções oligárquica e democrática de justiça. Ambos os regimes defendem uma certa concepção de justiça, mas apenas parcial, e nenhum deles se refere à justiça suprema na sua integridade. Por exemplo: já quem considere que a justiça consiste na igualdade. Assim é, com efeito, mas não para todos e apenas para os que são iguais. Outros consideram que é justa a desigualdade, e na verdade assim é, mas unicamente para aqueles que são desiguais e não para todos. Ambos os arguentes ignoram os destinatários dos princípios de justiça e cometem erros de juízo. A razão é que estão a julgar em causa própria, e na maior parte dos casos os homens são maus juizes quando os seus próprios interesses estão em causa. E como a justiça é relativa às pessoas, e uma justa distribuição é aquela em que os valores relativos das coisas correspondem aos das pessoas que as recebem – ponto que já tratamos na ética – os que advogam a oligarquia e a democracia concordam no que constitui a igualdade das coisas, mas discordam no que constitui a igualdade dos indivíduos. A razão foi já mencionada, a saber: julgam mal em causa própria. Mas existe ainda uma outra razão: estão induzidos em erro porque falam de uma justiça relativa mas presumem estar a falar da justiça absoluta. Uns presumem que a desigualdade num aspecto – por exemplo, a riqueza – implica desigualdade em tudo; os outros acreditam que a igualdade num aspecto – por exemplo a liberdade – significa igualdade em tudo”. (Pol., 1280 a 10- 25). “(...) partindo do princípio de que todos estamos de acordo que a justiça, exercida de um modo absoluto visa a igualdade segundo o mérito, surgem divergências porque (...) alguns, sendo iguais em certos aspectos, presumem ser iguais em tudo, ao passo que outros, sendo desiguais nalgum ponto, reclamam para si mesmos uma total desigualdade em todas as coisas” (Pol., 1301 b 35-39).

²⁷ “O fundamento do regime democrático reside na liberdade” (Pol., 1317 a 40).

²⁸ “(...) a democracia teve origem devido àqueles que se sentiam iguais num determinado aspecto, se convencerem que eram absolutamente iguais em qualquer circunstância; deste modo, todos os que são livres de um modo semelhante, pretendem que todos sejam, pura e simplesmente, iguais. A oligarquia, por seu turno, nasceu do facto de aqueles que são desiguais num aspecto, supõem ser inteiramente desiguais: sendo diferentes pelas posses, têm a pretensão de ser absolutamente desiguais aos demais.” (...) Não há dúvida de que a cada um destes regimes subjaz um certo teor de justiça; contudo, ambos se encontram induzidos em erro, falando em absoluto, sendo por este motivo que cada uma destas tendências entra em conflito quando a sua participação no governo da cidade não corresponde às ideias que cada qual defende”. (Pol., 1301 a 32-35)

Embora seja claro que estas visões são erradas porque são parciais²⁹ – às quais contrapõe uma concepção de justiça absoluta, que leva em consideração o todo e não apenas as partes³⁰ – Aristóteles não postula em nenhum momento que tal visão possa ser – ou deva ser – compartilhada por todos para que a cidade funcione bem. Em vez disso, Aristóteles concebe a estabilidade da cidade a partir destas tensões, compreendidas como ínsitas à vida política.

Deste modo, sua visão sobre como as emoções atuam na política, a contribuir para a manutenção da *polis* ou para sua destruição, deverá ser bem diferente da de Platão. Para Platão (na descrição que Aristóteles oferece na Política), as emoções cimentam a sociedade, mantendo-a unida, na medida em que as divergências se aplacam pela generalização dos laços de amizade entre todos. Sendo todos irmãos, pais ou filhos uns dos outros, e tornando-se a polis uma família em que tudo pertence a todos, deixa de haver disputas porque deixa de haver diversidade – a permanência da polis se obtém pela eliminação da diferença e do conflito.

Já a cidade aristotélica não se pode reduzir a uma família. Ela se mantém plural, dividida, em tensão, e o desafio de garantir a sua unidade deve-se compreender a partir desta imagem. Nossa proposta, neste artigo, é entender como as emoções colaboram para este desiderato.

²⁹ “(...) claro que todos os que debatem os regimes, enunciam uma concepção parcial de justiça” (Pol., 1281 a 9-10).

³⁰ “Mas nenhum deles consegue dizer o essencial. De facto, se os homens se reuniram em comunidades por causa das riquezas, a participação na idade deveria ser proporcional à participação na riqueza. Neste caso, o argumento dos oligarcas parece forte: não é justo que num capital de cem minas, aquele que deu uma só mina obtenha uma parte igual ao que contribuiu com as restantes, que no que se refere à soma inicial, quer ao lucro. Porém, os homens não se associaram apenas para viver mas sobretudo para a vida boa. (...) A conclusão clara é a de que a cidade que é verdadeiramente cidade, e não apenas de nome, deve preocupar-se com a virtude.” (Pol., 1280 a 25 – b 10) (...) “A cidade é constituída pela comunidade de famílias em aldeias, numa existência perfeita e autossuficiente; e esta é, em nosso juízo, a vida feliz e boa. É preciso concluir que a comunidade política existe graças às boas ações, e não à simples vida em comum. Aos contribuem mais para este tipo de comunidade, cabe-lhes uma maior parte na cidade do que àqueles que lhes são iguais ou mesmo superiores em nascimento e liberdade, embora inferiores em virtude cívica; e cabe-lhes mais do que àqueles que os superam em riqueza mas não em virtude.” (Pol., 1281 a 1-10).

OS DIFERENTES USOS E APLICAÇÕES DA FILOSOFIA POLÍTICA

O filósofo político, assim como o preparador físico, não deve ser capaz apenas de dar conselhos ao melhor por natureza. É claro que isto também faz parte das suas competências: assim como o educador físico sabe identificar e orientar os atletas de grande talento e excepcional condição física, a filosofia política saberá definir e dizer o que convém ao melhor regime político. Mas este regime não é aplicável para todas as cidades – assim como a dieta e o treinamento do superatleta não são adequados para homens e mulheres comuns.

Com ambições menores, mas com um âmbito de aplicação mais vasto, o político e o educador físico sabem lidar também com as pessoas tal como elas via de regra são. A filosofia política deve ser capaz, por isso, também de orientar bem as cidades que, não contando condições naturais perfeitas (sejam geográficas, sem humanas), são, no entanto, as cidades reais em que vivemos.

Numa terceira aplicação ainda, o treinador físico também sabe ajudar as pessoas que não têm o melhor corpo e nem mesmo um corpo bom, mas que desejam atingir algum objetivo. Analogamente, a filosofia política saberá o que convém à conservação mesmo dos regimes políticos maus, como a tirania.

Estas observações sobre os usos ou âmbitos de aplicação da filosofia política são importantes para entender todo o tratado da *Política*. Ali, às vezes Aristóteles fala como o treinador do superatleta, explicando qual o melhor regime político, seus requisitos e as formas de construí-lo ou conservá-lo – embora ele não seja possível para a maior parte das pessoas e dos povos. Neste horizonte é que se enquadram, provavelmente, suas indicações acerca dos regimes retos, em que o governo pertence à lei e não aos homens – e se situa a afirmação de que o melhor regime é a politeia, em que os

muitos virtuosos governam, ou a monarquia, em que apenas um, por ser mais virtuoso que todos os demais, governa.

Mas quando se trata das cidades reais, a classificação dos regimes deixa de ser tripartite (monarquia, aristocracia e politeia, com seus desvios: tirania, oligarquia e democracia), para ser bipartite: democracias e oligarquias, observando as configurações básicas que decorrem da principal clivagem a marcar as cidades, a riqueza. Democracia é o regime onde os muitos e pobres governam, e oligarquia o regime em que governam os poucos e ricos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

São importantes e complexas as relações entre os diferentes planos da investigação política. Com certeza que o saber sobre os melhores regimes, embora de verificação histórica incomum, não é utópico e sem aplicação prática. Sua compreensão torna possível compreender a natureza da comunidade política (porque para conhecer a natureza de algo é preciso observar o que se passa com seu representante completo e bem formado), em suas diferentes possibilidades.

A partir disso, o conhecimento sobre o melhor regime por natureza torna possível compreender o que se passa com as comunidades em que não estão presentes as melhores condições de desenvolvimento, e mesmo a aconselhar os maus regimes, com vista aos objetivos que se proponham.

Situa-se talvez na zona limítrofe entre os dois usos mais elevados da filosofia política, a defesa que Aristóteles faz da multidão como o juiz mais apto a julgar, quando a lei não é capaz de fazê-lo bem, ou de fazê-lo de qualquer forma. Num regime reto, a decisão e o governo cabem à lei e não ao homem, por um motivo

francamente patético: a paixão – o ódio ou a amizade – tornam os homens parciais, deturpando seus julgamentos. Por isto ela deve ser afastada como critério do julgar, e em seu lugar deve-se recorrer apenas à razão.

Mas a lei tem limites em sua capacidade de indicar corretamente o meio termo em cada situação prática, decorrente da sua generalidade. A lei não pode compreender todos os fatos, e surge a questão sobre quem deve julgar os casos cuja particularidade torna a lei inadequada. Quem tem condições de decidir, então, com justiça? A resposta de Aristóteles é clara: a multidão deve julgar, porque tem melhores condições intelectuais, morais e emocionais de fazê-lo. A argumentação aqui é essencial para entender a preferência de Aristóteles pela democracia, quando se trata de situações não ideais, mas comuns, em que vivem as cidades reais.³¹

O argumento de Aristóteles pode não ser convincente, mas é claro: os muitos, reunidos, têm sempre mais inteligência, mais virtude³² e melhor emotividade que qualquer um, ou qualquer grupo, isoladamente considerado, e por isso julga melhor.

Nosso interesse, neste estudo, volta-se para o papel da emoção no pensamento político aristotélico, e aqui encontramos um argumento que ela é decisiva. No que respeita à emoção, a multidão deixa-se mover menos facilmente, ou por menos tempo, por rompantes emocionais, e por isso se aproxima mais da lei, que é considerada razão despida de emoção, enquanto critério do governo e da decisão.

³¹ “Assim se resolveria o problema levantado no capítulo anterior “quem deve governar?” e o problema que se segue “sobre quem deve ser exercida a supremacia dos homens livres e da massa dos cidadãos?”, entendidos estes como os que não têm riquezas nem qualquer virtude. A participação em magistraturas supramas não isenta de risco, dado que, por vezes, a injustiça leva a cometer delitos, noutras vezes a imprudência leva a cometer erros. Mas, de um ponto de vista, existe um sério risco em não os deixar participar no exercício do poder. É que uma cidade onde existe um grande número de cidadãos sem honras e sem riqueza deve, necessariamente, ser uma cidade cheia de inimigos”. (Pol., 1282 b 20-33).

³² “(...) a maioria pode ter uma alma tão virtuosa quanto um só indivíduo” (Pol., 1286b 1-3).

Nas situações em que o homem deve decidir e não a lei – que ocorre não apenas nos regimes das cidades reais em que a virtude não é a regra, e que portanto governa o homem e não a lei, mas também na hipótese do governo da lei, eis que a lei, por ser genérica, não é capaz de reger bem todos os casos particulares, convocando-se o homem para decidir – a emoção ajuda a fundamentar a posição aristotélica de que o melhor regime é o democrático, por deixar decidir quem está mais emotivamente mais apto a fazê-lo – a multidão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTOTLE. **Metaphysics**. Trad. Hugh Tredennick. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

_____(a). **Nicomachean Ethics**. Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1934.

_____(b). **Politics**. Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1944.

_____(c). **Topics**. Books I and VIII. With excerpts from related texts. Trad. Robin Smith. Oxford: Clarendon Press, 2003.

_____(d). **Eudemian Ethics**. Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1981.