

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
INSTITUTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EDILBERTO NICANOR FERREIRA

**UMA ANÁLISE DA CONCEPÇÃO DE *VIDA POLÍTICA* NA  
PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT**

Uberlândia-MG  
2015

EDILBERTO NICANOR FERREIRA

**UMA ANÁLISE DA CONCEPÇÃO DE *VIDA POLÍTICA* NA  
PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como exigência parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Política

Orientadora: Prof. Dra. Ana Maria Said

Uberlândia-MG  
2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

---

F383a      Ferreira, Edilberto Nicanor, 1987-  
2016      Uma análise da concepção de vida política na perspectiva de Hannah  
Arendt / Edilberto Nicanor Ferreira. - 2016.  
90 f.

Orientadora: Ana Maria Said.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.  
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Arendt, Hannah, 1906-1975 - Teses.  
3. Liberdade - Teses. 4. Ciência política - Filosofia - Teses.  
I. Said, Ana Maria. II. Universidade Federal de Uberlândia, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

---

EDILBERTO NICANOR FERREIRA

**UMA ANÁLISE DA CONCEPÇÃO DE *VIDA POLÍTICA* NA  
PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como exigência parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Uberlândia, 04 de dezembro de 2015.

Banca Examinadora

---

Prof. Dr. Dennys Garcia Xavier  
Universidade Federal de Uberlândia/ UFU  
Examinador

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Lidia Maria Rodrigo  
Universidade Estadual de Campinas/ UNICAMP  
Examinadora

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Ana Maria Said  
Universidade Federal de Uberlândia/UFU  
Orientadora

Dedico este trabalho à minha mãe.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço

A Deus e à Boa Mãe que me dá força;

À minha mãe, a quem sou devoto;

À minha família;

À FAPEMIG, pelo apoio universitário.

À Universidade Federal de Uberlândia, na pessoa do Coordenador do PPGFIL – Prof. Dr.

Dennys Garcia Xavier.

À Prof. Dra. Ana Maria Said, pela valiosa orientação e pela sensibilidade e cuidado para  
comigo.

Aos professores Dr. José Benedito, Dra. Georgia Amitrano e Dr. Jakob Hans, pelo grande  
ofertório e zelo pelo saber nas aulas ministradas.

À secretária do mestrado, Andréa Castro, pelo auxílio desmedido.

Aos amigos, pela simbiose de energias boas.

Obrigado a todos que acompanharam a minha jornada até aqui. Uma vitória! Uma palavra!

Obrigado.

“A *raison d'être* da política é a liberdade”.  
(ARENDT, 2000a)

## RESUMO

O presente trabalho visa analisar a concepção de vida política a partir da perspectiva de Hannah Arendt. Através de uma abordagem teórica, percebeu-se que Arendt se lança sobre o universo da história da Filosofia Política não para fazer História da Filosofia, mas utiliza de tal monta como pressuposto fundamental para sua investigação. Pretendeu-se, desta forma, analisar as propensões da vida política desde as importantes contribuições dadas pelos gregos e consideradas como fundamentais para a compreensão da vida política moderna, constituída como fundamental na retomada do ideal de *politeia*. O presente estudo propõe uma abordagem acerca da natureza política do homem entendendo que o homem é um animal essencialmente político. Notou-se que a afirmação da condição humana, pretendida por Arendt justifica a análise da vida política, considerando que o lugar do homem é na *polis*, onde acontece a dimensão da ação, pressuposto essencialmente político. Este trabalho apresenta os desdobramentos da filosofia política de Hannah Arendt, tentando responder necessariamente às hipóteses deste estudo que se referem à condição humana, à fundação da esfera social pelos modernos como fusão da esfera privada e da esfera pública, justificado pelos próprios fenômenos que decorreram dos acontecimentos sociais. Percebe-se que os resultados advindos da esfera social encontram os limites de uma vida política na constituição de uma sociedade capitalista, como fundadora da sociedade de massas, as novas ideologias, a dominação, as estruturações da vida política moderna, vistas por Arendt, em detrimento da própria condição humana, gerando uma grande contradição, já que a razão de ser da política é a liberdade verdadeira, distanciada das máscaras do mundo artificial. Nota-se que a apropriação feita por Arendt das concepções próprias da Filosofia Política Antiga, como instrumento para elaboração de suas teses, repete na leitura arendtiana de Marx, na qual Arendt toma a análise marxiana não considerando a concepção antropológica do trabalho, mas considerando uma concepção meramente econômica do trabalho, que, segundo ela, diminuiria a potencialização da condição humana. A problemática acerca do social na vida política tornou-se o ponto culminante deste debate, vez que Arendt considera que, ao construir a esfera social, o homem reduz a esfera da liberdade. Observou-se que Arendt detecta que a questão social é a expansão da solidão e da alienação das sociedades abundantes. Com isso, ela quer argumentar que não vale a pena sacrificar a grandeza do homem, a capacidade humana de ultrapassar a dimensão natural e articular a conveniência em palavras e pactos em vistas do deslindamento da questão social. Notou-se que o campo da ação humana, constituinte da vida política, continua possuindo fundamental relevância em Arendt, tendo em vista a manutenção da noção aristotélica de *zoon politikon*. Por fim, observou-se que a conclusão proposta por Arendt acerca dos limites da vida política versa sobre temáticas, que, segundo ela, ocultariam aspectos próprios da condição humana, dentre esses aspectos está a liberdade, instituto essencial para a vida política. Assim sendo, percebeu-se que o deslinde trazido pela esfera social fez com que a dimensão da ação, própria da vida ativa, fosse limitada. Desta forma, Arendt propõe a irredutibilidade da condição humana ao mero exercício de uma função social, já que essa redução justificaria o “mal-estar político” na civilização.

**Palavras-Chave:** Vida política. Homem. Condição humana. Liberdade.



## **ABSTRACT**

*This study aims to analyze the concept of political life from the perspective of Hannah Arendt. We may notice through a theoretical approach that Arendt dives into the universe of the history of political philosophy not to make it but to use it as a fundamental prerequisite for her investigation. Therefore, we intended to analyze the tendencies of political life from the important Greek contributions considered fundamental for the understanding of modern political life incorporated as fundamental in the resumption of the politeia ideal. This study proposes an approach about the man's political nature understanding that man is essentially a political animal. It was noticed that the statement of human condition intended by Arendt justifies the analysis of political life considering that man's place is in the polis, where the dimension of action happens, being it an essentially political assumption. Hannah Arendt's developments of political philosophy is here presented in order to try to answer the hypotheses of this study that refer to human condition, to the foundation of the social sphere by modern men as a fusion of the private and the public spheres, justified by the very phenomena that arose from social events. It was be perceived that the results from the social sphere reach the limits of a political life in the constitution of a capitalist society, as founder of the mass society, new ideologies, domination, the structuring of modern political life seen by Arendt to the detriment of the human condition itself, generating a great contradiction, since the reason for politics is true freedom, distanced from the masks of the artificial world. And the appropriation made by Arendt's conceptions of Ancient Philosophy Politics as a tool for elaborating their theses is repeated in Arendt's reading of Marx, in which Arendt takes the Marxian analysis not considering the anthropological conception of work, but considering a purely economic conception of work which according to her, would decrease the potencialization of the human condition. The issue about the social in the political life became the highlight of this debate, once Arendt considers that when building the social sphere, man reduces the sphere of freedom. It could be observed that Arendt detects that the social issue is the expansion of loneliness and alienation of abundant societies. With that, she wants to argue that it is not worth sacrificing the greatness of man, the human capacity to overcome the natural dimension and articulate convenience in words and pacts in view of the unraveling of the social issue. It could be noticed that the field of human action, constituent of political life, still has fundamental relevance in Arendt, with a view to maintaining the Aristotelian notion of zoon politikon. Finally, it was observed that Arendt's proposed conclusion on the boundaries of political life argues on themes which according to her, conceal aspects of the human condition. Among these aspects there is freedom, an essential institution for political life. Therefore, the demarcation brought by the social sphere limited the dimension of action, typical of the active life. Thus, Arendt proposes the irreducibility of the human condition to the mere exercise of a social function, since this reduction would justify the 'political disorder' in civilization.*

**Keywords:** Political life. Man. Human condition. Freedom.

## SUMÁRIO

|   |    |
|---|----|
| INTRODUÇÃO.....   | 10 |
| 1 A CONCEPÇÃO GREGA DE <i>VIDA POLÍTICA</i> .....                 | 15 |
| 1.1 <i>A anterioridade da comunidade política</i> .....           | 15 |
| 1.1.1 O bem comum como finalidade da vida na <i>polis</i> .....   | 19 |
| 1.1.2 A ordem natural: o doméstico e o político .....             | 21 |
| 1.2 <i>A natureza das coisas na polis</i> .....                   | 23 |
| 1.3 <i>A felicidade na polis</i> .....                            | 27 |
| 1.4 <i>A legislação na polis</i> .....                            | 29 |
| 1.5 <i>Virtude na polis: conexão entre ética e política</i> ..... | 32 |
| 2 A VIDA POLÍTICA NA PERSPECTIVA ARENDTIANA.....                  | 38 |
| 2.1 <i>A vida ativa</i> .....                                     | 38 |
| 2.2 <i>A vida contemplativa</i> .....                             | 42 |
| 2.3 <i>As esferas pública e privada na modernidade</i> .....      | 47 |
| 2.4 <i>A esfera social</i> .....                                  | 53 |
| 3 OS LIMITES DA VIDA POLÍTICA .....                               | 59 |
| 3.1 <i>A dominação totalitária</i> .....                          | 59 |
| 3.2 <i>A sociedade de massas</i> .....                            | 65 |
| 3.3 <i>Ideologia e liberdade</i> .....                            | 68 |
| 3.4 <i>A sociedade capitalista</i> .....                          | 70 |
| 3.5 <i>A problemática social na vida política</i> .....           | 80 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS .....  | 82 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....                                  | 87 |

## INTRODUÇÃO

A presente abordagem tem como principal objetivo apresentar os elementos constitutivos da vida política a partir da leitura proposta por Hannah Arendt<sup>1</sup> demonstrando os subsídios oferecidos pela Filosofia Política Antiga.

O objeto de estudo deste trabalho perpassa a análise da concepção de vida política, a partir da perspectiva arendtiana, tendo em vista que as inquietações vividas por Arendt impulsionaram-na a fazer um estudo minucioso no qual a *Condição humana* ocupa caráter central, sendo, portanto, a construção de uma filosofia política, um eventual desdobramento de uma ocupação apaixonada com a *Condição humana*.

Notaremos que a condição humana engendraria a filosofia política numa empreitada na qual Arendt foi capaz de evocar um ideal de *res publica* elucidado pela Filosofia Antiga, fazendo um audacioso movimento, uma vez que toma os fios da Tradição como pressuposto fundamental para sua análise.

Apresentaremos este estudo sistematizado em três capítulos, de modo que as discussões primeiras são necessárias e fundamentais para melhor compreendermos o decurso do estudo. Analisaremos os fundamentos gregos que possuem elementos constituintes da vida política; em seguida, analisaremos as definições e os elementos da vida política por Arendt e, por último, trataremos das questões limítrofes da vida política e algumas questões postas como pontuais e relevantes na leitura de Arendt, como, por exemplo, a leitura arendtiana de Karl Marx.

No primeiro capítulo, trataremos da fundamentação da Filosofia Política grega como pressuposto para a compreensão da concepção moderna de vida política. Partiremos do entendimento de que Aristóteles, na busca pela melhor forma de viver, propunha uma análise minuciosa das relações existentes entre os personagens do mundo grego, sobretudo quando tomamos sua obra clássica *Política*, bem como a *Ética a Nicômacos*.

O texto aristotélico, escrito há mais de dois milênios, denota a possibilidade de uma filosofia política antiga e sempre nova. Aristóteles trata dos assuntos referentes à vida pública e privada do homem de modo que se torna possível retomar essa discussão pela atualidade do

---

<sup>1</sup> Pensadora judia, radicada norte-americana (1906-1975). Fugiu dos nazistas, fixou-se em Paris, em 1933, e depois em Nova Iorque, em 1941. Dedicou-se a estudos judaicos e políticos, mas a sua obra principal, no domínio da filosofia política, é *Origins of totalitarianism*. Hannah Arendt vê a origem do moderno totalitarismo associado ao antissemitismo e imperialismo do séc. XIX. Sua obra é marcadamente influenciada pela sua trajetória de vida.

seu conteúdo. Nisso consiste a proposta que abordaremos, trazida por Arendt, que corrobora, por sua vez, sua análise acerca da filosofia política, compreendendo o ideal da política grega como um pressuposto para reflexão acerca da política na contemporaneidade.

Observamos que, para Arendt, o interesse pela política não é uma questão habitual para o filósofo. Os cientistas políticos tendem a não enxergar que muitas filosofias políticas têm origem em uma atitude negativa e, por vezes, hostil do filósofo em relação à *polis*<sup>2</sup> e a todo o domínio dos assuntos humanos. A filosofia política tradicional tende, portanto, a derivar o lado político da vida humana da necessidade que constrange o animal humano a viver em comum com os demais ao invés de fundá-lo na capacidade de agir<sup>3</sup>.

Em *Política*, o principal tratado político já visto no mundo antigo, há uma explicitação do desejo de Aristóteles em apresentar os personagens das relações políticas e as preocupações do político. A análise de situações pequenas, e consideradas talvez ínfimas, é tomada aqui como fonte de discussão para obter resultados que corroborem a reflexão acerca da filosofia política e seus desdobramentos no mundo.

Acreditamos que a tradição de nosso pensamento político é fruto dos ensinamentos de Platão e Aristóteles, desde as preocupações primeiras em discutir a saída do homem da caverna platônica, em *A República*<sup>4</sup>, onde Platão descreve os assuntos humanos, o convívio no mundo dos homens, como também temos a discussão aristotélica em *Política* afirmando que o homem é dotado de uma natureza política.

Aristóteles afirma que a natureza do homem é essencialmente política. Assim sendo, nasce da necessidade das relações entre homens, chamada de relações políticas, diretamente ligada à vida comum. As primeiras comunidades, de onde se desdobram as concepções estruturais de uma vida privada e de uma vida pública, são vistas em Aristóteles como base para que seja possível a formação de uma comunidade com vista a algum bem. A comunidade deve ter em vista o bem comum. A formação das cidades faz erigir aos poucos uma ampliação

---

<sup>2</sup> Por *polis* se entende uma cidade autônoma e soberana, segundo Vernant, não mais preservados como garantia de poder ou como particularidade da tradição familiar, os assuntos da vida comum, os conhecimentos, os valores, as técnicas mentais que são levadas ao novo centro da cidade: à Ágora, à praça pública. Esse fenômeno instaura uma maneira diferenciada de relação entre os homens, o que é inédito e original, e garante à cidade a condição de polis na definição íntegra do termo. A polis, de fato, começa a existir desde o momento em que o público opõe-se ao privado. A filosofia grega é filha da polis, por isso para o grego *homo sapiens* e *homo politicus* referem-se àquele que decide os destinos da cidade em que ele vive (Cf. VERNANT, 2002, p. 46).

<sup>3</sup> Cf. ARENDT, 1993, p.91.

<sup>4</sup> *A República* é uma das obras-primas de Platão. Obra do século IV a.C. Nela o filósofo expõe suas ideias políticas, filosóficas, estéticas e jurídicas. Ali se encontra a “Alegoria da Caverna”, uma das mais belas passagens de toda obra de Platão. O filósofo imaginou um estado ideal, sustentado no conceito de justiça.

sobre o simples conceito de que a cidade e a família constituem a essência e o fundamento de toda vida política que brota, necessariamente, da vida em comunidade<sup>5</sup>.

Perceberemos que a manutenção da vida na cidade foi tomando forma gradativamente e, com isso, as questões próprias da natureza humana foram sendo colocadas. A vida na *polis* é uma vida carregada de conflitos das mais diversas naturezas, no entanto, esta mesma cidade é o lugar propício e fundamental, segundo Aristóteles, para que o homem alcance a felicidade. Esta é vista como um elemento teleológico, ou seja, os homens visam à felicidade e o melhor lugar para se aproximar da felicidade verdadeira é através da vida na comunidade, através da autoconservação e da conservação coletiva<sup>6</sup>.

Notaremos que a organização política se faz necessária para própria conservação da esfera pública. Para tanto, a lei é instituída para coordenar as diferentes condições existentes na esfera pública, tornando-se um elemento para a possibilidade da vida na *polis*. Dessa forma, veremos que os homens só serão capazes de construir a vida política se forem dotados de atitudes virtuosas que visem desde aquelas atitudes contemplativas até aquelas atitudes práticas, agindo sempre com prudência para que seja possível uma vida pública de excelência.

Veremos que a presença dos gregos na análise arendtiana sobre a vida política, constitui *conditio sine qua non* para a fundamentação e validade da discussão que ora propomos.

No segundo capítulo veremos, que a constituição do conceito arendtiano de vida política é pautado nas bases oferecidas pela discussão grega, subsídio essencial. A abordagem do modo de vida política na concepção de Arendt, sobretudo em sua obra *A condição humana*, é elemento crucial para compreender, no decorrer de todo texto, a crítica arendtiana e chegar aos limites da política.

Tendo em vista as experiências vividas por Arendt, podemos assegurar que sua reflexão política é marcadamente evidenciada pela sua história, já que a mesma vivenciou e testemunhou a depreciação da natureza humana e o declínio da própria condição humana, ao enfrentar o nazismo<sup>7</sup>.

A análise da condição humana é fundamentada com base na leitura dos argumentos e pressupostos presentes em sua obra, a partir dos métodos fenomenológicos que denotam a preocupação de Arendt com as questões relativas ao tempo em que vivia. Era Judia,

---

<sup>5</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política*, Livro I, capítulo I, 1252a – 1253a.

<sup>6</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política*, Livro I, capítulo I, 1252a – 1253a.

<sup>7</sup> Cf. ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, 2000b, p.11-22.

chegou aos EUA fugindo dos regimes totalitários que se instalaram na Europa no início do século XX e dos “horrores” da Segunda Guerra Mundial. Essas experiências e o espanto que o fenômeno totalitário causou em todo o mundo, especialmente após o famoso julgamento de Nuremberg, serão o objeto de estudo da autora ao longo de quase toda a sua obra.

Desta forma, elencaremos as concepções arendtianas de vida ativa e vida contemplativa tendo como referência a vida política, sendo que a vida ativa é designada a partir de três condições fundamentais: o labor, o trabalho e a ação; esta refere-se à esfera pública. A ação é a atividade política por excelência, segundo Arendt.

Não há hierarquia entre vida ativa e vida contemplativa na propositura arendtiana. Ao tratar da vida contemplativa, veremos que, para ela, este é o aspecto possui lugar na condição humana, estando diretamente relacionado à noção de liberdade. Notaremos, portanto, que a ação possui relevância em relação ao labor e ao trabalho, mas não quando comparado ao segundo plano, isto é, à vida contemplativa. A vida contemplativa possui maior importância, segundo Aristóteles, mas a preocupação de Arendt não é em estabelecer uma relação de disputa entre os modos de vida da condição humana.

A discussão acerca das esferas pública e social tem como objetivo elucidar que, desde a Antiguidade Clássica, a esfera privada referia-se àquelas relações estabelecidas na égide da própria casa (*oikos*). Já a esfera pública era tida como esfera comum, como vida política (*koinon*). Para os gregos, havia uma ascensão natural do *oikos* para o *koinon*. Veremos que os modernos fizeram uma síntese entre as esferas público e privada, constituindo uma nova esfera para a vida política, a chamada esfera social.

Observaremos, porém, que a esfera social é discutida por Arendt de um ponto de vista crítico, uma vez que, nesta, está a fusão entre as concepções de esferas, o público e o privado. O risco que se corre, e esta é a preocupação da autora, denota que a esfera social dominante é tencionada a sucumbir à grandeza do homem individual e à sua capacidade de transcender às facticidades. O que se perceberá ao final da dissertação é que a esfera social é fruto da própria necessidade histórica, necessidade própria do mundo, da sociedade burguesa, o que Arendt não aborda.

No terceiro capítulo, abordaremos os resultados advindos da constituição da sociedade capitalista e seu impacto na afirmação da condição humana. Veremos que dentre as relações de dominação, que encontram subsistência numa sociedade de massas, imersa, marcadamente, num universo dotado de ideologias determinadas pelo valor econômico, está a diminuição da

condição humana que, segundo Arendt, não encontra lugar para afirmação quando submersa nesse cenário. Assim sendo, analisaremos os possíveis limites para a vida política, uma espécie de resultados colhidos deste estudo acerca da vida política.

As problemáticas advindas das relações político-econômicas como determinantes do painel existencial do homem moderno serão elementares para a configuração da vida política moderna, sendo, portanto, segundo Marx, condições determinadas pelo processo histórico, pela própria necessidade do tempo em que se vive. Assim sendo, seria a forma que o homem encontra de produzir a si próprio. Arendt discorda dessa leitura marxiana, já que ela entende que o homem não pode ser determinado por esses fatores históricos, pois eles não permitem que o homem afirme a grandeza de sua condição, porque estaria determinado por fatores externos.

As relações de poder e dominação, marcadamente citadas na história de vida da nossa autora, são tomadas como ponto de partida para a compreensão da sociedade de massas. A sociedade de massas é compreendida como um fenômeno profundamente propício para a manutenção de um regime totalitário e diminuição do ser do homem.

Explicitaremos como a sociedade de massas corrobora no homem uma depravação de sua condição, fazendo com que ele se torne apático e indiferente à vida comum, por fim, entendendo a liberdade como sendo condição fundamental para a política, analisando que sem liberdade não pode haver política.

Propomos, portanto, um estudo pautado nas análises e discussões em pesquisa bibliográfica e documental com o objetivo de questionar a condição do homem no mundo moderno, e suas consequências para a atualidade, a partir de um prisma considerado, a vida política.

## 1 A CONCEPÇÃO GREGA DE VIDA *POLÍTICA*

### 1.1 A ANTERIORIDADE DA COMUNIDADE *POLÍTICA*<sup>8</sup>

Para analisar a concepção de vida política em Arendt, faz-se mister começar com a abordagem proposta pela Filosofia Política Antiga considerando o papel que os gregos exerceram na constituição do ideal de *politeia* e seus desdobramentos.

É fundamental elucidar, que em sua abordagem, Arendt se apropria de conceitos próprios do mundo antigo para estabelecer uma relação ou para confrontar tais conceitos. Essa proposta arendtiana tem como pressuposto não o desejo de fazer História da Filosofia, pois este não constitui o objetivo de Arendt, mas para construir uma abordagem teórica<sup>9</sup>.

Assim sendo, a apropriação de definições próprias da Filosofia Política Antiga, possui aqui um valor proposital e, por sua vez, instrumental, ou seja, há uma retomada de conceitos Antigos como aporte para uma análise considerada. Desta forma, percebemos que não há uma análise da Filosofia Antiga em função dela mesma, mas com vistas à construção de um pensamento especificado. Portanto, Arendt faz recurso à Filosofia Política Antiga para estabelecer uma fundamentação ao próprio pensamento.

Arendt engajou seu pensamento na tarefa política de compreender a crise na modernidade, o que justifica iniciar sua reflexão a partir da filosofia política antiga. Sobre isso Duarte pondera que:

Ao confrontar-se com os horrores da dominação totalitária em suas variantes nazista e stalinista, Arendt descobriu que as questões políticas cruciais do presente não mais podiam elucidar-se por meio do recurso a conceitos tradicionais como esquerda ou direita, e desde então ela se manteve desconfiada de todas as tradições, formulando suas ideias em um contínuo debate com a tradição do pensamento filosófico político ocidental. Nem

---

<sup>8</sup> O significado clássico e moderno de política, derivado do adjetivo originado de *pólis* (*politikós*), que significa tudo o que se refere à cidade e, conseqüentemente, o que é urbano, civil, público, e até mesmo sociável e social, o termo política se expandiu graças a influência da obra de Aristóteles intitulada *Política*, que deve ser considerada como o primeiro tratado sobre a natureza, funções e divisão do Estado, e sobre as várias formas de governo (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998. p. 954).

<sup>9</sup> O que se propõe aqui, então, em termos emblematicamente formulados por Giovanni Reale em texto de mesma tensão teórica, “não é, de modo algum, um retorno acrítico a certas ideias do passado, mas a assimilação e o aproveitamento de algumas mensagens da sabedoria antiga, que, se bem recebidas e meditadas, podem, senão curar, pelo menos aliviar os males do homem de hoje, destruindo as raízes das quais derivam” (REALE, 2002, p. 15).



liberal, nem marxista, nem conservador, o pensamento arendtiano assume a insígnia do *amor mundi*<sup>10</sup>, amor pelo mundo (DUARTE, 2007, p. 14-15).

Arendt em sua obra *A Condição Humana*, 1958, concebe a filosofia política numa empreitada existente na época em que enfatizava uma disputa entre liberais e marxistas. Assim sendo, pode-se asseverar que Arendt pretendeu evocar um ideal de *politeia* elucidado pela Filosofia Política Antiga, sendo Arendt capaz de propor um audacioso movimento debatendo a tradição filosófica política, tomando os fios da tradição como pressupostos essenciais para a sua análise. Nessa ótica, Correia assevera:

[...] Arendt foi capaz de realizar um movimento audacioso que, retomando fios esquecidos da tradição, lançou os elementos para uma filosofia política atenta às profundas mudanças que haviam definido a face trágica da contemporaneidade. Ao lado de um número muito reduzido de outros textos, o livro de Arendt foi responsável pelo ressurgimento da filosofia política no século XX. Até hoje estamos colhendo os frutos dessa aventura (CORREIA; NASCIMENTO, 2008, p. 7).

E o faz não para demonstrar grandeza e saudosismo aos antigos, mas para retomar o ideal objetivo da vida na *polis*, que justifica a movimentação proposta por ela. Ressaltamos, porém, que, para nos debruçarmos sobre tal monta, crucial se faz a apresentação daquilo que constituiu as bases do pensamento acerca da vida política, elencada pela visão da filosofia política antiga. Não configurando, portanto, uma abordagem histórica, mas teórica.

As construções do pensamento são estabelecidas a partir de uma nova leitura com uma visão crítica que garanta a compreensão dos debates anteriores, numa visão otimista narrada por Arendt, que acontece no tempo em que se vive. A explicitação, portanto, da constituição da comunidade política primeira, do debate aristotélico acerca da filosofia política, os ideais de natureza, felicidade, virtude etc., constituem o mosaico da base política grega, que se faz subsídio metodologicamente utilizado nesta abordagem, para sua construção.

Assim sendo, como assevera Duarte, fica claro que o pensamento de Arendt,

Priorizou as experiências políticas fundadoras, greco-romanas, numa atitude teórica de retorno à Antiguidade que jamais implicou desinteresse pelo presente. Inspirando-se nos exemplos de gregos e romanos, os povos que forjaram as principais experiências e conceitos da política ocidental, Arendt, promoveu uma severa crítica da filosofia política, a qual, segundo ela, não teria sido capaz de transmitir ou preservar o conteúdo das experiências políticas genuínas e originárias contidas na *polis* e na *res publica*. Ao

---

<sup>10</sup> Foi o título provisório escolhido por Arendt para aquela que viria ser sua principal obra teórica, *A Condição Humana* (1958).

desenvolver uma fenomenologia inovadora da liberdade, da ação política e do espaço público, ela procurou trazer à luz do presente as determinações democráticas e republicanas essenciais da política. Mas não se tratava de retornar ao passado para transformá-lo em modelo a ser repetido no presente, pois o que Arendt realmente buscava no passado era algo ainda novo. Em suma, ela buscava um conjunto de experiências voltadas para a felicidade pública e para o prazer da ação e do discurso em comum, as quais, pensava ela, ainda encontravam ressonância no presente, a despeito do esgotamento e da crise política em nosso tempo (DUARTE, 2007, p. 15).

Ao apresentar a filosofia política de Aristóteles, perceberemos que esta se constitui na afirmação de que o homem é um animal político por natureza. Desta feita, nasce a necessidade das relações entre as pessoas, das relações políticas. Aristóteles se propõe a estudar o animal racional, sendo este um objeto da política. O homem desenvolve suas habilidades e suas potencialidades na vida em comunidade<sup>11</sup>.

Para ele, a felicidade humana deve ser constituída pelo seu modo de vida, e a vida de um homem é o resultado do meio em que ele existe, das leis, dos costumes e das instituições adotadas pela comunidade à qual ele pertence. Arendt dirá que “nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros humanos” (ARENDT, 2007, p.21), o que Arendt considera *vida ativa*.

A ação é uma prerrogativa humana e só pode haver ação consciente se houver a presença dos outros. Nos primeiros capítulos da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles faz uso do termo política para designar a ciência da felicidade humana, subdividindo em duas partes: a primeira é a ética e a segunda é a política propriamente dita<sup>12</sup>.

Só se pode falar em comunidade política se se considerar as conjecturas possíveis no mundo, isto é, do conjunto de normas e regras que regem a administração da comunidade, bem como dos desdobramentos que são consequentes dessa relação. Ademais, o processo de habilitação para a vida em comum requer do homem um ofertório de potencialidades, bem como a capacidade de superar as mazelas e as desigualdades trazidas, segundo Aristóteles, pela própria natureza.

Ao discutir as relações entre o senhor e o escravo, por exemplo, Aristóteles denota que a preocupação antiga não era afirmar a existência da desigualdade, mas na verdade, afirmar a existência de uma relação estabelecida pela natureza, a própria natureza era fundadora do

<sup>11</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1253a.

<sup>12</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, I, 1097a – 1100b.

modelo político da época. Nesse caso, a cidade poderia ser considerada, como afirma Aristóteles, uma criação natural, contudo, se também assim se entende a escravidão, suprimir-se-ia a capacidade racional do homem, bem como a possibilidade da passagem do ato à potência, do melhoramento do homem nos diversos aspectos. É inadmissível, para Aristóteles, conceber o homem fora da comunidade política já que a cidade é uma criação natural. Desta forma, percebemos que:

[...] a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal político, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade (como “sem clã, sem leis, sem lar” de que Homero fala com escárnio, pois ao mesmo tempo ele é ávido de combates), e se poderia compará-lo a uma peça isolada do jogo de gamão. Agora é evidente que o homem, muito mais que a abelha ou outro animal gregário, é um animal político. Como costumamos dizer, a natureza nada faz sem um propósito, e o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala. Na verdade, a simples voz pode indicar a dor e o prazer, e outros animais a possuem (sua natureza foi desenvolvida somente até o ponto de ter sensações do que é doloroso ou agradável e externá-las entre si), mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto, também o justo e o injusto; a característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com o tal sentimento que constitui a família e a cidade (ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1253a).

Aristóteles afirma que “A cidade é uma comunidade” (ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1253a). Sendo assim, dizer que a cidade é um tipo de comunidade faz com que haja necessidade da mutualidade e da troca de experiências para a vida em conjunto, buscando o bem coletivo. Nos dois primeiros capítulos da *Política*, Aristóteles denota que a vida na cidade deve visar sempre um bem, e esse bem deve alcançar a todos.

Sobre esse aspecto da vida na *polis*, Wolff assevera:

Essa tese é fundamental. Ela distingue Aristóteles de todos os seus predecessores e, ao mesmo tempo, da maior parte de seus sucessores, até a época moderna. Pois, em vez de justificar a cidade por razões gerais e comuns a qualquer associação, atribui a cada tipo de comunidade uma razão de ser própria e confere assim à política uma esfera singular; ao invés de atribuir à cidade a mais baixa das finalidades, ou, ao menos a justificação mínima (a comunidade política é necessária porque é afinal necessário viver, no sentido de sobreviver, isto é, ajudar-se mutuamente, ou não se matar mutuamente), Aristóteles confere-lhe desde logo a finalidade mais elevada: se os homens vivem em cidades, não o fazem somente por não poderem evitá-lo; é para atingir o mais alto, o maior dos bens (WOLFF, 2001, p. 36).

“Na ordem natural a cidade tem precedência sobre a família e sobre cada um de nós individualmente, pois o todo deve necessariamente ter precedência sobre as partes” (ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1253a). A questão da mutualidade, da sobrevivência fazia com que a comunidade política acontecesse, mas não como pressuposto principal. Nesse sentido, a comunidade política se fortalecia em vistas do *bios politikos*, isto é, da vida política, entendendo que sem a participação do coletivo tornar-se-ia conflituosa a manutenção do próprio homem, que dessa forma se afirmava como animal político, *zoon politikon*. De acordo com Arendt, nem o *labor*, nem o trabalho eram tidos como suficientemente dignos para constituir um *bios politikos*, tratando-se, portanto, de um modo de vida autônomo e autenticamente humano. A organização política por necessidade, o déspota, por exemplo, nada contribui para o *bios politikos*. Assim sendo, Arendt afirma que:

Esta relação especial entre a ação e a vida em comum parece justificar a antiga tradução do *zoon politikon* de Aristóteles como *animal socialis*, que já encontramos em Sêneca e que, até Tomas de Aquino, foi aceita como tradução consagrada: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (o homem é, por natureza, um animal político, isto é, social). Melhor que qualquer teoria complicada, esta substituição inconsciente do social pelo político revela até que ponto a concepção original grega de política havia sido esquecida. Para tanto, é significativo, mas não conclusivo, que a palavra social, seja de origem romana, sem qualquer equivalente na língua ou no pensamento gregos. Não obstante, o uso latino da palavra *societas* tinha também originalmente uma acepção claramente política, embora limitada: indicava certa aliança entre pessoas para um fim específico, como quando os homens se organizavam para dominar outros ou para cometer um crime. É somente com o ulterior conceito de uma *societas generis humani*, uma sociedade da espécie humana, que o termo social, começa a adquirir o sentido geral de condição humana fundamental. Não que Aristóteles ou Platão ignorassem ou não dessem importância ao fato de que o homem não pode viver fora da companhia dos homens; simplesmente não incluíam tal condição entre as características especificamente humanas [...] a companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como limitação imposta pelas necessidades da vida biológica (ARENDT, 2007, p. 32-33).

### 1.1.1 O bem comum como finalidade da vida na polis

Aristóteles afirma que toda comunidade se forma com vistas a algum bem. “A comunidade formada naturalmente para as necessidades diárias é a casa, ou seja, são as pessoas chamadas por Carondas de ‘companheiras do tabuleiro de pão’, e pelo cretense Epimênides ‘companheiros de lareira’ ” (ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1252b).

Assim sendo, torna-se perceptível a justificativa de que a comunidade tinha como grande finalidade atingir um bem maior, a felicidade, e, em segundo plano, uma espécie de “finalidade baixa” alcançar a própria manutenção da vida, uma questão de sobrevivência. Aqueles que compunham a própria família constituíam as primeiras comunidades, a casa era a primeira comunidade política, sendo o chefe de família o responsável por governar a sua casa composta pela esposa, filhos e escravos.

O modelo usado no comando da família, posteriormente, foi introduzido no comando da cidade; com o crescimento do número de famílias as comunidades foram se organizando e procurando não mais responder aos interesses exclusivos de sua casa, mas ao interesse de mais de uma família, o interesse do povoado inteiro. Vejamos, portanto, que:

A primeira comunidade de várias famílias para a satisfação de algo mais que as simples necessidades diárias constitui um povoado. A mais natural das formas de povoado parece consistir numa colônia oriunda de uma família, composta daqueles que alguns chamam de ‘alimentados com o mesmo leite’, ou filhos e filhos dos filhos. Em decorrência desta circunstância nossas cidades foram inicialmente governadas por reis [...] como cada família é dirigida por seu membro mais velho, as colônias oriundas da família também o eram, em virtude do parentesco de seus membros (ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1252b).

A constituição da cidade é consequência do agrupamento de famílias em determinada região formando primeiramente um povoado. Da simples constituição familiar o estagirita demonstrou que os paradigmas usados para o governo da casa, isto é, da própria família, foram ampliados para a aplicação no governo da *polis*. Aristóteles afirma que sem o mínimo necessário à existência não é possível sequer viver, e muito menos viver bem. Assim sendo, a comunidade constituída da soma de vários povoados é a cidade definitiva que deve assegurar a vida de seus membros e proporcionar uma vida melhor.

Nasce a concepção do bem comum, isto é, a busca pelo bem estar coletivo. A preocupação não deverá ser com o indivíduo, mas com o conjunto dos indivíduos. Isso perpassa a via do interesse público, uma vez constituídos em comunidade, as prerrogativas do Estadista que visa assegurar a vida dos membros da cidade, bem como uma vida melhor, devem ser sempre pautadas na coletividade e não na individualidade, deve-se observar quais são as principais demandas e necessidades dos membros da cidade para decidir em prol do bem comum, visando a felicidade coletiva. Para Aristóteles:

É claro, portanto, que a cidade tem precedência por natureza sobre o indivíduo. De fato, se cada indivíduo isoladamente não é autossuficiente, conseqüentemente em relação à cidade ele é como as outras partes em relação a seu todo, e um homem incapaz de integrar-se numa comunidade, ou que seja autossuficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser animal selvagem ou um deus. Existe naturalmente em todos os homens o impulso para participar de tal comunidade, e o homem que pela primeira vez uniu os indivíduos assim foi o maior dos benfeitores (ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1253a).

Segundo Morrall (1985), Aristóteles critica diversos aspectos da estrutura da *polis* de seu tempo, sendo que a *polis* atingiu o termo natural de seu desenvolvimento. Esse fenômeno dá origem ao respeito pelas tradições e opiniões políticas do passado, e recomenda seu cuidadoso estudo. O homem de sabedoria do modelo aristotélico, mais que em seu correspondente platônico, não pode, em última análise, trabalhar sozinho; ele necessita viver e pensar dentro de uma comunidade de pessoas com a mesma disposição intelectual, dedicadas a pesquisar e filtrar os indícios do passado a fim de agir de modo mais racional no presente e no futuro.

### **1.1.2 A ordem natural: o doméstico e o político**

Uma das formas de assegurar a vida da *polis*, que julgamos importante elucidar, é o trabalho. Podemos dizer que as funções eram estabelecidas, segundo Aristóteles, de acordo com a natureza das coisas e pessoas, ou seja, as concepções políticas da Antiguidade Clássica eram marcadas pela existência de uma cultura escravagista. Desta forma, uma parcela importante da população era privada de todos os seus direitos, já que não existia a concepção de direitos como há hodiernamente. A concepção de que os escravos eram destinados àquela vida por uma disposição natural, justificava o modo de vida antigo. Aristóteles justifica a escravidão como natural em vistas da ordem social e da ordem do mundo. Percebemos, então, que:

Os escravos, cujas funções sociais são variáveis, são juridicamente excluídos da cidade, e seu modo de vida depende quase inteiramente de seu senhor. A escravidão é aos nossos olhos uma instituição tão chocante, que para nós permanece incompreensível que ela não tenha suscitado uma reprovação indigna por parte dos espíritos esclarecidos. [...] As “intenções” da natureza são, portanto, claras e visam distinguir aqueles que são naturalmente feitos para obedecer daqueles que são naturalmente feitos para comandar: os “escravos naturais” deveriam ter uma alma vil e um corpo robusto, e os senhores, um corpo direito e frágil dirigido por uma alma forte e elevada (WOLFF, 2001, p. 98).

A partir do conhecimento de toda a organização da civilização política grega, podemos elencar aspectos fundamentais dessa civilização, trata-se do importante papel dos gregos na política. Entendemos também que, do ponto de vista histórico, as interpretações acerca da figura do escravo e das concepções de natureza devem ser consideradas dentro do mosaico epocal de análise do filósofo. Ademais, tendo em vista as concepções de mundo, de ser humano, o arcabouço jurídico e as orientações humanísticas que existem hodiernamente, essa leitura aristotélica feita acerca da natureza escravista, bem como a hierarquia existente entre um homem livre e um escravo seriam, pois, excluídas completamente de uma interpretação atual. Contudo, respeitamos a colaboração histórica que não pode ser descartada em hipótese alguma. Sobre a valorização das contribuições antigas, Arendt afirma que: “As filosofias políticas de Platão e de Aristóteles dominaram todo o pensamento político subsequente, mesmo quando seus conceitos se sobrepuseram a experiências políticas tão diferentes como as dos romanos” (ARENDT, 2007, p. 145).

Na comunidade política primeira havia algumas concepções acerca do papel de comandar e do papel de obedecer, ambos os papéis eram tidos como formas dadas pela própria natureza, pela ordem natural das coisas. Visto que alguns nasciam com aptidões para comandar e alguns para obedecer; isso deveria acontecer em perfeita harmonia dentro da cidade. Desta forma, em Aristóteles:

[...] Há diferenças entre aqueles que são por natureza, comandantes e comandados. Isto nos leva imediatamente de volta à natureza da alma: nesta, há por natureza uma parte que comanda e uma parte que é comandada, às quais atribuímos qualidades diferentes, ou seja, a qualidade do racional e a do irracional. [...] Logo, o comandante deve possuir qualidades morais de forma perfeita, pois sua função, de maneira absoluta, é aquela de um organizador, e a razão é organizadora; os comandados, por outro lado, devem partilhar esta qualidade na medida que lhes é conveniente (ARISTÓTELES, *Política*, I, 5, 1260a).

Aristóteles ao tomar a discussão acerca da cidade e da família, denota que o fundamento e a essência de toda vida política brota da vida em comunidade. Afirma que a cidade seria a melhor das comunidades humanas devido ao caráter natural do homem que o chama a constituir e viver na *polis*. As relações de poder, a escravidão e a questão da gestão e manutenção da família são aportes para as discussões possíveis no âmbito da comunidade política.

Hannah Arendt afirma que existem diferenças claras que distinguem uma esfera correspondente à vida privada de uma esfera correspondente à vida pública, relacionando, respectivamente, à família e à política que, segundo sua crítica, são entidades diferentes e separadas. Arendt pondera que:

O que nos interessa neste contexto é a extraordinária dificuldade que, devido a esse fato novo, experimentamos em compreender a divisão decisiva entre as esferas pública e privada, entre a esfera da *polis* e a esfera da família, e finalmente entre as atividades pertinentes a um mundo comum e aquelas pertinentes à manutenção da vida, divisão esta na qual se baseava todo o antigo pensamento político, que a via como axiomática e evidente por si mesma. Em nosso entendimento, a linha divisória é inteiramente difusa, porque vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos negócios diários devem ser atendidos por uma administração doméstica nacional e gigantesca. O pensamento científico que corresponde a essa nova concepção já não é ciência política, e sim, economia nacional, ou a economia social, todas as quais indicam uma espécie de administração doméstica coletiva, o que chamamos de sociedade é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada nação. Assim, é-nos difícil compreender que, segundo o pensamento dos antigos neste particular, o próprio termo, economia política, teria sido, de certa forma, contraditório: pois o que fosse econômico relacionado com a vida do indivíduo e a sobrevivência da espécie, não era assunto político, mas doméstico por definição. Historicamente é muito provável que o surgimento da cidade-estado e da esfera pública tenha ocorrido às custas da esfera privada da família e do lar (ARENDT, 2007, p. 37-38).

O pensamento político antigo que distinguia a esfera familiar onde os homens viviam juntos por necessidades e carências era o lugar mais próximo da conjectura política. As esferas público e privado, para os gregos, possuíam características próprias, no entanto, havia um movimento de ascensão da esfera privada para a esfera pública. É com o crescimento da vida na cidade que a esfera pública começara a se fortalecer. O homem, portanto, ascendia do *oikos* para o *koinon*.

## 1.2 A NATUREZA DAS COISAS NA *POLIS*

A discussão acerca da natureza<sup>13</sup> na vida do homem é pautada na sua necessidade e no seu desempenho no mundo dos fenômenos. Desta forma, o que se entendia na comunidade

---

<sup>13</sup> A interpretação da natureza como princípio de vida e de movimento de todas as coisas existentes é a mais antiga e venerável, tendo condicionado o uso corrente do termo. Permitir a ação da Natureza. Entregar-se à



política grega é que a natureza era o ponto de partida para determinar o lugar das coisas no mundo real, e não só o lugar das coisas como também o lugar das pessoas, como se houvesse uma disposição natural.

A compreensão de que a natureza determinava a humanidade foi perpetuada pelo filósofo Aristóteles. Ele acreditava que algumas pessoas eram hierarquicamente mais importantes que outras dentro da cidade. Assim sendo, a justificativa aristotélica era que a natureza determinava o lugar do homem na *polis*, sobretudo, considerando as aptidões de cada um de acordo com a natureza de cada um. Aristóteles, na verdade, se propunha a fazer uma releitura da cidade perfeita platônica em *A República*, com contribuições novas, pautada no mundo sensível, mas a perspectiva da filosofia política antiga tinha a presença forte da natureza mesma das coisas que era usada para justificar a própria desigualdade existente entre as pessoas.

Nesse sentido, Aristóteles oferece outras chaves de leitura sobre a questão da natureza das coisas; inclusive, ele investiga se é natural que todo cidadão tenha direito à propriedade individual, a saber: “Cumpre-nos adotar como ponto de partida natural para a investigação como esta: devem os cidadãos ter a propriedade de tudo em comum, ou nada devem ter em comum, ou algumas coisas devem ser propriedade de todos e outras não?” (ARISTÓTELES, *Política*, II, 1, 1261a).

A própria resposta do filósofo denota sua preocupação em afirmar que “[...] a cidade é por natureza uma pluralidade” (ARISTÓTELES, *Política*, II, 1, 1261b). Assim sendo, não seria possível a posse de bens individuais porque a natureza da *polis* não permitiria.

As concepções de vida na cidade foram tomando configurações e o entendimento de que a junção da ação e do discurso seriam requisitos fundamentais para a manutenção da vida política, uma vez que todas as questões concernentes à esfera pública deveria ser decidida pelo convencimento, pela força da palavra e não pela força física que constituiria violência.

“O ser político, o viver na *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através da força ou violência” (ARENDT, 2007, p.35). Há aqui uma introdução às noções de civilidade. Nos modelos pré-políticos era comum o uso da força, da violência para alcançar os resultados desejados, o poder do déspota era inquestionável, bem

---

Natureza. Seguir a Natureza, e assim por diante, são expressões sugeridas pelo conceito de que a natureza é o princípio de vida que cuida bem dos seres em que se manifesta. Foi nesse sentido que Aristóteles definiu explicitamente a Natureza. A natureza é o princípio e a causa do movimento de repouso da coisa à qual ela insere primariamente e por si, e não por acidente (ABBAGNANO, 2000, p. 699).

como suas decisões. O *bios politikos* funda a persuasão como arte do convencimento, necessária para o bem da cidade.

Notamos que a ética dos antigos apresentava certas características que a distinguem da moral moderna, mesmo daquela que se vale do utilitarismo – mesmo que ela possa, em certos aspectos, pressagiar certas propriedades dela. Nesse caso, podemos dizer que a ideia de um conjunto de ordens que poderia receber de uma instância superior, fundada para si mesmo, lhe é completamente estranha. Correlativamente, ela não poderia recorrer à ideia de uma lei interior, de um juiz que teria por tarefa interpretar a lei e avaliar a conformidade da conduta com sua prescrição. A ética grega e romana não conhece esse debate interior que define a consciência. Disso resulta que, na medida em que a virtude moderna se define apropriando-se desse traço do pensamento medieval como uma disposição a obedecer a uma lei moral, ela não recorta senão de uma forma muito particular o campo da virtude antiga, que diz respeito à obediência do homem virtuoso à lei da cidade<sup>14</sup>. Observamos, porém, que:

Quem quer que conheça a admiração de Hannah Arendt pela antiga cidade-estado compreenderá imediatamente que as seguintes palavras de *A condição humana* constituem mais que uma caracterização histórica; mapeiam também um programa: No sentido antigo o traço privado de intimidade, indicado no próprio mundo, tinha toda importância; significava literalmente um estado de ser privado de alguma coisa, e mesmo das mais elevadas e humanas capacidades do homem. Um homem que vivia apenas uma vida privada, que como o escravo não tinha permissão de entrar no reino público, ou como o bárbaro que escolhera não estabelecer um reino assim, não era plenamente humano. Nossa entrada na maioridade, nosso tornar-nos humanos é coevo do estabelecimento da livre instituição da república. Por toda a sua obra, Hannah, inimiga da teoria da lei natural, jamais deixou de enfatizar que a liberdade (tanto no sentido de liberdades, quanto no de liberdade ou no de liberdade negativa e positiva), jamais é natural (HELLER; FEHÉR, 1998, p. 137).

Entendemos aqui que a instituição da vida da comunidade política é permeada pelas relações sociais. Não há como conceber a comunidade sem os conflitos entre as pessoas e a disputa por liberdade por se tratar de características tão presentes nas constituições civis. Assim sendo, aqueles que participam da vida política necessariamente precisam se organizar de modo a demonstrarem civilidade e urbanidade. Comportamentos violentos que ferem a liberdade dos indivíduos da comunidade política não podem ser tolerados, devem, portanto, ser coordenados e melhor organizados para a garantia do bem público. O bem público consiste na garantia de uma vida sem prejuízo para todos e cada um. Aristóteles pondera: “[...]”

<sup>14</sup> Cf. HELLER; FEHÉR, 1998, p. 135.

não é da natureza da cidade ser uma unidade na acepção em que certas pessoas dizem que ela é, e o chamado bem maior para as cidades seria na realidade a sua destruição, enquanto sem dúvida alguma o bem de uma coisa é aquilo que a preserva” (ARISTÓTELES, *Política*, II, 1, 1261b).

Acerca da unidade absoluta, como podemos perceber na vida cotidiana, não é estabelecida de fato. O que se sabe acerca da unidade são fatos ou situações isoladas que condizem com as características de uma comunidade unida. Ademais, a consciência de construção individual cresce em cada ser com uma grandiosidade indefinida. Nesse sentido, o desejo de superação, do bem estar dos “seus”, suplanta o desejo do bem estar coletivo, são características próprias do ser humano. Dessa forma, o maior bem da cidade seria a posse da unidade absoluta. No entanto, de acordo com as leituras vivenciais, não é possível constatar o desejo de unidade na comunidade política.

Aristóteles afirmará, desse modo, que a natureza da *polis* não permite a unidade devido à disputa de interesses e de poder que são características próprias de cada indivíduo. De acordo com Aristóteles, o bem próprio de cada coisa é que garante a manutenção da existência, diferentemente dos discursos políticos que anunciam um bem maior para todos e acabam por levar o Estado à ruína. Nota-se, portanto, que:

[...] tentar unificar excessivamente uma cidade não é benéfico: em termos de autossuficiência o indivíduo é sobrepujado pela família e a família pela cidade, e em princípio a cidade só passa a existir quando a comunidade é bastante diversificada para ser autossuficiente; se, então, quanto mais autossuficiente é uma cidade, mais ela é preferível, um grau menor de unidade é preferível a um maior (ARISTÓTELES, *Política*, II, 1, 1261b).

Aristóteles entende que todas as coisas existentes possuem um bem próprio que por sua vez, devem garantir sua existência. Assim sendo, a soma do bem de cada coisa promoveria o bem maior que garantiria a felicidade na *polis*.

Sobre a natureza humana, Aristóteles e os antigos são tidos como essencialistas<sup>15</sup> por considerarem a existência de uma natureza humana universal, idêntica na sua essência em todos os tempos e lugares. Aristóteles defendia uma concepção metafísica da natureza humana, por explicar em sua filosofia como os seres humanos realizam aquilo que eles devem ser. Sendo assim, todo ser humano tende a tornar atual a forma que tem em potência.

---

<sup>15</sup> Corrente de pensamento que coloca como função da educação realizar o que o ser humano deve vir-a-ser, a partir de um modelo preconcebido.

### 1.3 A FELICIDADE NA *POLIS*

Segundo Aristóteles, a *polis* é o local onde o homem deve encontrar a felicidade. Na definição de felicidade, Aristóteles assevera que:

[...] se há somente um bem final, este será o que estamos procurando, e se há mais de um, o mais final dos bens será o que estamos procurando. Chamamos aquilo que é mais digno de ser perseguido em si mais final daquilo que é digno de ser perseguido por causa de outra coisa, e aquilo que nunca é desejável por causa de outra coisa, chamamos de mais final que as coisas desejáveis tanto em si quanto por causa de outra coisa, e portanto, chamamos absolutamente final aquilo que é sempre desejável em si, e nunca por causa de algo mais. Parece que a felicidade, mas que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais; mas as honrarias, o prazer, a inteligência e todas as outras formas de excelência, embora as escolhamos por si mesmas (escolhê-las-íamos ainda que nada resultasse delas), escolhemo-las por causa da felicidade, pensando que através dela seremos felizes. Ao contrário, ninguém escolhe a felicidade por causa das várias formas de excelência, nem, de um modo geral, por qualquer outra coisa além dela mesma (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, I, 1097b).

A constituição da cidade está para alcançar um bem supremo, e esse bem é a felicidade. Nesse sentido:

Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política (ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1252a).

A filosofia das questões humanas, ou filosofia prática, deve, portanto, se interrogar sobre a natureza da felicidade. Sendo, dessa forma, um fato universalmente reconhecido que todos os homens buscam a felicidade como o bem supremo, mesmo se eles são frequentemente incapazes de saber em que ela consiste. A ignorância, na realidade, não é senão parcial: todos buscam a felicidade no prazer, e nisso eles não poderiam estar completamente errados<sup>16</sup>.

Dessa forma, a filosofia prática não poderia se esquivar de estudar as questões relacionadas ao prazer. Aqueles que condenam o prazer o fazem porque veem nele um movimento, uma gênese. Ele é, então, qualquer coisa de incompleto, de inacabado, sempre à

---

<sup>16</sup> Cf. WOLFF, 2001, p. 52.

procura de uma outra coisa, uma passagem, uma diferença de intensidade entre o menos e o mais, que nos faz sair de nós mesmos. O prazer, na verdade, está ligado à falta e à dor.

A felicidade, desse modo, pode ser tomada como um objetivo teleológico de toda a humanidade. Os aparatos sócio-políticos construídos para a manutenção do bem coletivo, por sua vez, têm a pretensão histórica de assegurar a boa vida para todos os membros da *polis*. Nesse sentido, o objetivo primeiro da discussão política, já elucidada por Aristóteles é propor uma garantia para os membros das comunidades políticas de que a melhor forma de se viver na cidade beneficia a todos os homens, já que a boa associação tem sempre como alvo um bem maior.

Assim sendo, compreendemos que os homens podem desenvolver habilidades que tenham como objetivo a auto conservação, mas não em detrimento da conservação coletiva. Dessa forma, o que se pretende na política é sintetizar o bem estar individual com o bem estar coletivo. Não se trata, portanto, de o indivíduo político abrir mão dos seus interesses pessoais, mas estabelecer a coexistência entre interesses individuais e coletivos.

Para que se estabeleça uma cidade justa a lei deve estar para coordenar as atividades na comunidade política. Dessa forma, a lei torna-se necessária para assegurar os interesses coletivos, e não para aprisionar os homens.

Aristóteles confere aos sábios a possibilidade de alcançarem a felicidade propriamente dita pelo fato de os sábios estarem desapegados das questões exteriores. Nesse sentido, notamos que as características do desapego com as coisas mundanas e a aptidão natural por uma vida feliz já se perpetua em Aristóteles como uma propriedade natural do sábio que, nessa releitura, não teria outra hipótese senão a felicidade, considerando o *modus vivendi*. Na *Ética a Nicômacos*, Aristóteles afirmará que:

Depois desses assuntos parece que devemos examinar o prazer. De fato, julga-se que ele está intimamente relacionado com a nossa natureza humana, e por isso, ao educar os jovens, usamos os lemes do prazer e do sofrimento para os guiar. Pensa-se também que comprazer-se com as coisas apropriadas e desprezar as que se deve desprezar tem grande influência na formação do caráter virtuoso. Essas coisas nos acompanham durante toda a vida e tem um grande peso e poder em relação à virtude e à vida feliz, já que os homens escolhem o que é agradável e evitam o que traz sofrimento, e são tais coisas, supomos, as que não conviria omitir de forma alguma de nossa investigação, sobretudo por serem objeto de muitas controvérsias (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, II, 1106a).

A pretensão aristotélica, por sua vez, visa a garantia de uma política que resguarda aquilo que é virtuoso. A mensuração feita pelos representantes políticos, como fora dito na sua ética nicomaquéia, deve ser estruturada a partir de alguns requisitos, como, por exemplo, o não sofrimento do povo, a garantia de uma vida feliz para todos os moradores da *polis*, sendo que esses requisitos só se tornarão realidade a partir da conjunção entre ética e política, isto é, da atividade virtuosa do que brota a felicidade, o bem comum esperado pelos sujeitos políticos, pautada na justa medida.

#### 1.4 A LEGISLAÇÃO NA *POLIS*

Segundo *Jaeger*, na *Paidéia*, a noção de lei como razão surgiu na Grécia Antiga, com a transposição para o mundo natural do conceito de justiça ou de ordem que havia sido elaborado para o mundo humano. Anaximandro foi o primeiro a transpor a noção de *dike*<sup>17</sup> do mundo da *polis* para o mundo da natureza, entendendo o vínculo causal de nascimento e morte das coisas como uma lei que rege uma demanda judiciária, em que todos os seres devem sofrer as consequências de sua injustiça na ordem do tempo. Com Aristóteles e Platão, há o uso da expressão lei natural, e foi graças a eles que o conceito de racionalidade da natureza e de expressibilidade dessa racionalidade em proposições universais e necessárias acabou prevalecendo na história da filosofia<sup>18</sup>.

As leis escritas visam a regência dos comportamentos humanos. Desta feita, há, de forma cogente, o estabelecimento dos limites existentes entre os próprios homens constituidores da *polis* primeira, e também os limites existentes entre os homens e os bens, que configura o direito das próprias coisas. Assim sendo, o direito positivo, que garante a existência da legislação, vem para dar uma nova tonalidade para as configurações apontadas pelo direito natural.

A lei positiva, diferentemente das discussões antigas acerca da lei natural e das discussões medievais acerca do direito divino, permite a compreensão de que as características e as concepções históricas e o entendimento de direito natural e direito divino são propedêuticas ao direito positivo; mormente, não foram, nem poderão ser, simplesmente apagadas dos institutos jurídicos existentes no mundo.

<sup>17</sup> Refere-se à deusa grega “*Dike*”, deusa dos julgamentos e da justiça. Corresponde ao termo justiça.

<sup>18</sup> Cf. ABBAGNANO, 2000, p. 601-602.

Afirma Aristóteles que: “[...] o legislador, ao elaborar suas leis, deve fixar a atenção em duas coisas: o território e a população” (ARISTÓTELES, *Política*, II, 3, 1265b). Sendo assim, a manutenção do Estado e sua segurança são advindas do ordenamento jurídico que admite o governo da cidade; contudo, as problemáticas entre a lei natural e liberdade são temas para análise acerca da lei na *polis* clássica. Sobre essa questão analisa Arendt:

O domínio sobre a necessidade tem então como alvo controlar as necessidades da vida, que coagem os homens e os mantêm sob seu poder. Mas tal domínio só pode ser alcançado controlando os outros e exercendo violência sobre eles, que, como escravos, aliviam o homem livre de ser ele próprio coagido pela necessidade. O homem livre, o cidadão da pólis, não é coagido pelas necessidades físicas da vida, nem tampouco sujeito à dominação artificial de outros. Não apenas não deve ser um escravo, como deve possuir e governar escravos. A liberdade no âmbito da política começa tão logo todas as necessidades elementares da vida, tenham sido sujeitas ao governo, de modo tal que dominação e sujeição, mando e obediência, governo e ser governado, são pré-condições para o estabelecimento da esfera política precisamente, por não fazerem parte de seu conteúdo (ARENDT, 2007, p. 159).

Arendt associa o modo de viver na *polis* do homem livre e do escravo, agravando o abismo existente entre ambos. Nesse sentido, percebemos que a concepção aristotélica de *polis* permite-nos compreender que as relações de sujeição são condições para o estabelecimento da esfera pública.

Os posicionamentos aristotélicos acerca do lugar de cada indivíduo na *polis*, julgados a partir da reflexão pós-moderna se analisados desconsiderando a concepção da natureza mesma das coisas, serão compreendidos como uma potencialização da desigualdade; podendo ser tratado, portanto, como um posicionamento excludente, isto é, que visa a dominação e a afirmação de uns em detrimento de outros. Numa leitura pós-moderna das concepções jurídicas, pode-se dizer que a lei não está para a afirmação de uns, mas para a garantia do bem de todos.

Observamos que Aristóteles, na sua obra *Política*, na abertura do livro I, propõe que a cidade seja lugar do bem comum, seja o melhor lugar para se viver e alcançar a felicidade. De fato, a finalidade aristotélica da vida na *polis* visa uma cidade organizada a partir da natureza mesma das coisas, ou seja, se se parte do ponto de vista do direito natural.

Assim sendo, na interpretação da lei, do modo de governar e da política grega faz-se entender que a problemática das diferentes condições na *polis* configura um problema histórico, sendo inconcebível, numa leitura hodierna, a admissão da aplicação de uma lei

natural que não fosse capaz de garantir o bem coletivo, já que eram violentados os componentes de uma camada não considerada cidadã. Define Aristóteles:

Em todas as formas de governo o mais importante é estruturá-las de tal modo, através de suas leis e suas outras instituições, que os funcionários não possam ganhar dinheiro aproveitando-se de suas funções. Este procedimento deve ser impedido principalmente nas oligarquias, porquanto a irritação dos homens do povo, se excluídos do exercício de funções de governo (na verdade, eles se alegram se lhes é proporcionado lazer para tratar de seus próprios interesses) não é tão grande quanto sua irritação ao pensar que os funcionários estão dilapidando os fundos públicos (neste caso, eles se queixarão de duas coisas: exclusão do exercício de funções de governo e do proveito que poderiam tirar delas mas não tiram) (ARISTÓTELES, *Política*, V, 7, 1309a).

Dessa forma, podemos considerar que a relação de poder político é apenas uma das infinitas formas de relação de poder existentes entre os homens. Nesse caso, para uma compreensão melhor da caracterização do papel do homem na *polis*, como ressalta Bobbio (2000), recorrendo a três critérios distintos: a função que ela exerce, os meios dos quais se serve, o fim ao qual tende.

A ação política está incorporada à vida em conjunto, não há possibilidade de dissociar a ação política da sociedade. O fio tênue diferenciador das funções existentes no governo da cidade são todas encaminhadas para um mesmo fim, isto é, o bem comum. Nesse sentido, o conjunto normativo constituído para administrar melhor as relações na *polis*, ou seja, o conjunto de leis, é constituído para que a finalidade da política seja alcançada. Analisa Bobbio:

Toda ação política é uma ação social no duplo sentido de ação interindividual e de ação de grupo. Mas nem toda a ação social é política. A categoria da política é uma das grandes categorias dentro das quais se divide o universo social, universo no qual se desenvolvem as relações entre indivíduos, se constituem grupos de indivíduos, e se desenvolvem as relações entre os grupos. A distinção entre poder político, poder econômico e poder ideológico permite delimitar a esfera das relações e dos grupos políticos em relação a duas esferas confinantes (mesmo que as fronteiras sejam flexíveis) das relações e dos grupos econômicos, e das relações e dos grupos ideológicos. Essa delimitação é o produto de uma lenta transformação histórica: em uma sociedade primitiva, as várias formas de agregação social e dos respectivos poderes são pouco distinguíveis. Mesmo no pensamento grego, ao qual é necessário remontar sempre, por estar na origem da reflexão sobre política de toda a tradição ocidental, a distinção não é assim, tão clara: quando Aristóteles, no início da sua obra sobre a *Política*, afirma que o homem é um animal político, entende dizer que, diferente de outros animais, o homem não pode viver senão em sociedade, tanto que São Tomás de Aquino, que vive em uma época na qual já ocorrera



a nítida distinção entre duas sociedades, a religiosa e a política, traduz, “animal politicum et sociale”. Os gregos conhecem a distinção entre esfera social, à qual pertence a política, e a esfera individual, à qual pertence a ética, entre a vida ativa, que se desenvolve na sociedade, e a vida contemplativa, que diz respeito ao indivíduo isolado (BOBBIO, 2000, p. 222-223).

Portanto, a constituição política na noção grega, sobretudo aristotélica, possui diante de si uma comunidade, chamada pelo próprio Aristóteles de *polis*. As noções de política e de comunidade possuíam caráter universalizantes. Contudo, nos desdobramentos históricos, considerando a temporalidade e a própria história da política, outras instituições se acumularam numa mesma sociedade, trazendo, dessa forma, o surgimento de novos estabelecimentos e compreensões políticas.

### 1.5 A VIRTUDE NA *POLIS*: CONEXÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA

Para os estudiosos da natureza do governo, do que é cada uma de suas formas e de quantas são elas, a primeira pergunta a fazer refere-se à cidade: que é uma cidade? Até hoje esta é uma questão controvertida; algumas pessoas dizem que a cidade pratica um ato, outras que não é a cidade, mas a oligarquia ou a tirania no poder; vemos que a atividade do estadista e do legislador tem por objeto a cidade, e uma constituição é a forma de organização dos habitantes de uma cidade. Mas a cidade é um complexo, no mesmo sentido de quaisquer outras coisas que são um todo, mas se compõem de muitas partes; é claro, portanto, que devemos primeiro investigar a natureza do cidadão, pois uma cidade é uma multidão de cidadãos, e portanto se deve perguntar quem tem direito ao título de cidadão, e qual é essencialmente a natureza do cidadão (ARISTÓTELES, *Política*, III, 1, 1275a).

Aristóteles considera que o Estado existe por natureza e é anterior ao indivíduo, porque, se o indivíduo de per si não é auto-suficiente, estará, em relação ao todo, na mesma relação em que estão as outras partes. Por isso, quem não pode fazer parte de uma comunidade ou quem não tem necessidade de nada porquanto se basta a si mesmo não é membro de um Estado, mas fera ou deus. Assim sendo, o animal que não é político ou é uma besta ou é um semideus.

Assevera Aristóteles:

Essas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal político, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade, como sem clã, sem leis, sem lar (ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1253 a).

A noção de Estado em Aristóteles não é um conjunto militar, não é tampouco uma associação de pessoas para promover os bens naturais indispensáveis. O Estado tem o mesmo fim do indivíduo, ou seja, a contemplação da liberdade, da felicidade. A finalidade do Estado está unida à finalidade do indivíduo. O Estado aristotélico é uma reunião seminatural de famílias com vistas a propiciar a *eudaimonia* aos entes humanos com virtudes éticas e dianoéticas. Aristóteles afirma:

No entanto, não basta definir a virtude como uma disposição, cumpre-nos dizer que espécie de disposição é ela. Devemos observar que toda virtude ou excelência não apenas põe em boa condição a coisa que dá excelência, como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada. Por exemplo, a excelência do olho faz com que tanto os olhos como a sua função sejam bons, pois é graças à excelência dos olhos que vemos bem. De modo análogo, a excelência de um cavalo faz com que ele, ao mesmo tempo, seja bom em si mesmo, bom na corrida, em carregar o seu cavaleiro, e em aguardar com firmeza o ataque do inimigo. Por conseguinte, se isso se aplica a todos os casos, a virtude do homem também será a disposição que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, II, 1106b).

O fundamento antropológico da ética e da política aristotélicas reside na circunstância de que o homem é um animal dotado de *lógos*, bem como de paixões e inclinações. A ética é a ciência que tem como objeto de análise a práxis.

Para Aristóteles, a ética, enquanto ciência que estuda a práxis, não investiga a virtude em si, mas sim a virtude enquanto fonte criadora da *eudaimonia*. Em sua *Ética* Aristóteles empreende então um estudo das virtudes, dividindo-as em virtudes éticas, ou seja, virtudes morais, e virtudes dianoéticas, ou seja, virtudes intelectuais. A virtude ética ou moral tem sua origem no hábito, já a virtude dianoética ou intelectual é fruto dos ensinamentos, isto é, filosofia, arte, sabedoria etc.

O homem virtuoso para Aristóteles deve ser carregado da justa medida, “[...] virtude deve ter a qualidade de visar o meio termo. Falo da virtude moral, pois é ela que se relaciona com as paixões e ações, e nestas existe excesso, carência e um meio-termo” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, I, 1095a). Notamos que:

Por “meio-termo no objeto” quero significar aquilo que é equidistante em relação aos extremos, e que é o único e o mesmo para todos os homens, e por “meio-termo em relação a nós” quero dizer aquilo que não é nem demasiado nem muito pouco, e isto não é o único e o mesmo para todos. Por exemplo, se dez é demais e dois é pouco, seis é o meio-termo, considerado em relação ao objeto, porque este meio termo excede e é excedido por uma

quantidade igual; esse número é intermediário de acordo com uma proporção aritmética. Mas o meio-termo em relação a nós não deve ser considerado dessa forma; se comer dez minas de alimento é demais para uma determinada pessoa comer duas minas é muito pouco (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, II, 1108b).

De acordo com a noção aristotélica, a virtude é gerada através de atitudes práticas. Nesse sentido, um sujeito só se torna bom praticando atos bons, só se torna justo praticando atos justos. “Os homens só se tornam construtores construindo, e se tornam citaristas tocando cítara” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, I, 1097b).

A atribuição das virtudes na reflexão acerca do governo da cidade é essencial, uma vez que o governante possuidor de virtudes fará com que sua administração seja pautada nas virtudes morais ou intelectuais. No caso do Estado, as virtudes éticas, que são ligadas à práxis possuem maior efetividade, como, por exemplo, a justiça.

No primeiro parágrafo do livro V da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles deixa claro que para ele a justiça é o meio termo situado entre dois extremos: o excesso e a carência. Há uma diferenciação entre o conceito de justiça universal, também chamada de justiça total, que, em síntese, consiste em fazer agir e desejar atos justos. A conduta oposta é a injustiça.

Justiça é a conformidade de uma pessoa em seu comportamento a uma norma. Nesse sentido, Aristóteles dirá que uma vez que o transgressor da lei é injusto, enquanto é justo quem se conforma à lei, as coisas estabelecidas pelo poder legislativo conformam-se à lei e dizemos que cada uma é justa. A justiça então seria a virtude integral e perfeita: integral porque compreende todas as outras, perfeita porque quem a possui pode utilizá-la não só em relação a si mesmo, mas também em relação aos outros.

Desta feita, a justiça é caracterizada como a ação que se estabelece entre excessos e falta, ou seja, trata-se do justo meio. No que se refere ao governo da cidade, pode-se dizer que as cooperações e decisões tomadas pelo governante deveriam se dar a partir dessa concepção de virtude aristotélica. A associação direta da ética à política trazia a necessidade da justiça como coordenadora da vida na *polis*.

A relação existente entre ética e política na Filosofia Política Antiga constituía uma unidade, já que o homem ascendia à *polis*, se estabelecendo como animal político. A ação do homem na cidade não poderia ser destituída de virtude, portanto, o homem deveria agir eticamente na *polis*, daí torna-se fundamental compreender a união necessária entre ética e política para caracterização da Filosofia Política Antiga.

Tendo em vista a associação entre ética e política, podemos elucidar que o Estado existe justamente para que os indivíduos possuidores de virtudes éticas e dianoéticas possam contemplar a dignidade. Para isso existe o Estado. O objetivo da constituição do Estado é a felicidade. A infelicidade é, portanto, a frustração desse fim último do homem, essa felicidade é alcançada pela categoria de homens sábios e dotados de *phronesis*<sup>19</sup>.

As virtudes, em Aristóteles, são também derivadas das partes da alma, sendo as virtudes morais relacionadas com a parte apetitiva da alma e as virtudes intelectuais com sua parte racional. Nesse sentido, a excelência moral seria uma disposição da própria alma. Segundo Aristóteles, então, a excelência moral é uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição esta que consiste num meio termo determinado pela própria razão, graças à qual um homem dotado de discernimento o determinaria. Dessa forma, o estado intermediário interpretado a partir da reflexão aristotélica é um estado que nas várias formas de deficiência moral há falta ou excesso do que é conveniente tanto nas emoções quanto nas ações. Contudo, a excelência moral encontra-se e prefere o meio termo. O meio termo é a justa medida, a suprema regra do agir moral, sem pender para satisfazer um ou prejudicar outro; trata-se da excelência de julgar conforme a verdade consideradas as medidas devidas. Não há possibilidade de agir virtuosamente se se separa a razão.

A disposição moral representa o meio termo e pode ser destruído pelas outras duas disposições dependendo de como o homem se porta em relação às ações e às paixões. Dessa maneira, a ação humana depende das disposições e, dependendo de qual delas, poderá resultar o certo ou o errado, o bem ou o mal. Tanto a falta quanto o excesso representam o mal ou o erro. Dessa forma, o homem busca a moderação que não significa nem abstenção nem excesso. Para o homem atingir o fim último ou a felicidade, o meio é a virtude ou a excelência moral<sup>20</sup>.

No livro VI da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles elenca as virtudes do intelecto. As virtudes do intelecto dizem respeito ao conhecimento das realidades universais. Dentre as virtudes intelectuais há duas que possuem importância fundamental, a saber: a *phrónesis* e a

---

<sup>19</sup> Compreendemos *phronesis* como a capacidade (virtude) cognoscitiva-volitiva que habilita o homem a decidir-se de acordo com a realidade, a perceber no real as exigências morais. A prudência aparece assim como indispensável para todo o agir correto, muito longe da concepção que por vezes dela se tem, associada às ideias de cautela e precaução, quando não de timidez e covardia ou mesmo de estupidez. Porque leva a pessoa a decidir-se acertadamente em função daquilo que é real. A prudência é um conhecimento diretivo, uma virtude dianoética da razão prática, graças ao qual o conhecimento da realidade se transmuta em decisão adequada a essa mesma realidade e que implica o empenho em conhecer com objetividade e em adequação ao bem.

<sup>20</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, II, 1104a – 1106a.

*téchne*. A prudência diz respeito à ação no campo da ética, é a virtude da razão que delibera sobre a melhor forma de atingir um fim perseguido como bem, é, portanto, a virtude fundamental para o agir humano, como um agir ético. Já a arte diz respeito ao campo do fazer e decorre da racionalidade produtiva. A partir da arte o homem produz objetos diferentes de si mesmo. Aristóteles afirma:

Dividimos as virtudes da alma e dissemos que algumas são virtudes do caráter e outras do intelecto, e depois, discutimos em detalhe as virtudes morais [...] admitindo que sejam duas partes racionais: uma pela qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis, e outra pela qual contemplamos as coisas passíveis de variação. Com efeito, quando dois objetos diferem da espécie, as partes da alma que correspondem a cada um deles também diferem em espécie, uma vez que é por uma certa semelhança e afinidade com os seus objetos que elas os conhecem. Uma dessas partes pode ser chamada de científica, e calculativa, a outra; deliberar e calcular são a mesma coisa, mas ninguém delibera sobre coisas invariáveis. Portanto, a calculativa é uma parte da faculdade da alma que concede um princípio racional. Devemos então procurar saber qual é o melhor estado de cada uma dessas duas partes, pois nele reside a virtude de cada uma (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, VI, 1139a).

Entendemos, portanto, que a política é uma virtude da cidade. Dessa forma, o que Aristóteles propõe é que haja uma comunidade real. Para Aristóteles, a melhor constituição é uma constituição mista, exercida pela aristocracia, democracia e oligarquia, essa seria a melhor constituição de governo segundo Aristóteles porque não haveria opressão do ponto de vista político<sup>21</sup>.

A cidade seria a conjunção dos diferentes tipos de povos, que, cada um em sua natureza, viveria de forma harmônica. A vida política decorre da vida ética de cada indivíduo; dessa forma, tanto as virtudes éticas quanto as dianoéticas auxiliariam para uma melhor aplicação da vida na cidade. Portanto, o Estado na concepção Aristotélica não é algo externo à cidade<sup>22</sup>. O Estado é a própria *polis*.

Partindo da base grega, percebemos que a conjuntura do pensamento grego oferece subsídio indispensável para a compreensão das concepções políticas hodiernas. Nesse sentido, a análise da concepção política grega, sobretudo da concepção política aristotélica, é retomada aqui como propedêutica para estudar o que chamamos de limites entre as esferas pública e privada que permeiam a vida na *polis* e constituem objeto de análise desta pesquisa.

<sup>21</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política*, V, 7, 1308a – 1309b.

<sup>22</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, II, 1103b – 1105a.

Ao final do primeiro capítulo, vemos que as bases conceituais e estruturais do que chamamos de constituições e pensamentos políticos foram dadas. Considerando que desde as primeiras comunidades políticas havia desdobramentos acerca do lugar natural do homem, isto é, a cidade. A natureza de cada ente político explicita as disposições de como deve acontecer a vida na *polis*. O resgate que pretendemos nasce do desejo de estabelecer a *polis* de hoje como contínuo lugar de manifestação da humanidade. A finalidade da vida política para os gregos não poderia ser outra senão a felicidade do homem, que, obedecendo às leis e agindo virtuosamente, alcançaria resultados significativos tanto físicos como metafísicos.

Arendt, a partir da análise conceitual e estrutural pautada na concepção política grega, oferece uma discussão fundamental acerca da vida na *polis*, entendendo a *polis* como lugar epifânico da vida política. A retomada dos gregos é subsídio para a crítica fundamental da concepção política arendtiana e para a afirmação do homem como animal político, bem como para estabelecer os limites do *bios politikos*.

Tendo nos debruçado sobre o que chamamos de filosofia política antiga, perceberemos que a presença dessa discussão na filosofia política a que se propõe Arendt se torna necessária, porque ao tomar as noções gregas, sobretudo no que se refere à vida política, veremos a análise crítica proposta pela autora e o manejo próprio da política em Arendt na tentativa de compreender a crise da condição humana na modernidade, advinda de novos fatores que elucidaremos no capítulo que se segue.

## 2 A VIDA POLÍTICA NA PERSPECTIVA ARENDTIANA

### 2.1 A VIDA ATIVA

Considerando a concepção arendtiana, notaremos que, em todo o seu estudo político, as origens da ação humana remontam à *polis* grega, no qual há claramente o espaço para a ação política através da pluralidade de opiniões, bem como da pluralidade de condutas e de subjetividades. Todas essas combinações são apresentadas na *polis*, por isso, a *polis* se torna, por sua vez, o lugar da política, onde há a epifania do homem como animal político.

A composição da discussão acerca da vida política que propomos implicará, necessariamente, os desdobramentos acerca da vida ativa, vida contemplativa, as ofertas e propensões próprias da era moderna culminando numa diferenciação política e evidenciação das esferas pública e privada, e da esfera social.

Notamos, portanto, que, para Arendt, a cidade é considerada como um momento privilegiado na história da organização política e o estudo acerca desta mesma cidade torna-se um debruçar-se sobre a própria conjuntura humana.

Ao elencar os desdobramentos da vida política, Arendt propõe uma análise acerca da vida ativa, atividade que acontece no contexto da cidade e se designa em três condições fundamentais, a saber: o labor, o trabalho e a ação. O labor e o trabalho, por sua vez, constituem aspectos fundamentais da esfera privada, configurando, para tanto, o reino da necessidade. A ação refere-se à esfera pública e é considerada por Arendt como aporte para o reino da liberdade. Assim sendo, Arendt afirma que:

A própria expressão que, na filosofia medieval, é a tradução consagrada do *bios politikos* de Aristóteles, já ocorre em Agostinho onde, como *vida negotiosa* ou *actuosa*, reflete ainda o seu significado original: uma vida dedicada aos assuntos públicos e políticos. Aristóteles distinguia três modos de vida que os homens podiam escolher livremente, isto é, em inteira independência das necessidades da vida e das relações dela decorrentes. Esta condição prévia de liberdade eliminava qualquer modo de vida dedicado basicamente à sobrevivência do indivíduo – não apenas o labor, que era o modo de vida do escravo, coagido pela necessidade de permanecer vivo e pela tirania do senhor, mas também a vida de trabalho dos artesãos livres e a vida aquisitiva do mercador. Em uma palavra, excluía todos aqueles que, voluntária ou involuntariamente, permanente ou temporariamente, já não podiam dispor em liberdade dos seus movimentos e ações (ARENDT, 2007, p.20).

O labor está relacionado às necessidades corporais, à sobrevivência biológica que assegura a sobrevivência do indivíduo e da espécie. Nesse sentido:

O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo, e eventual declínio tem a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida (ARENDT, 2007, p.15).

O trabalho está diretamente ligado à noção de produção, onde se produz objetos duráveis através da técnica. A produção de um mundo artificial das coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Notamos, dessa forma, que:

O trabalho é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. O trabalho produz um mundo artificial de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras habita cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas as vidas individuais. A condição humana do trabalho é a mundanidade (ARENDT, 2007, p. 15).

A ação é a atividade entre os homens. Os homens agem e interagem uns com os outros no seio de uma vida política em sociedade. É a atividade política por excelência. Assim sendo:

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *condicio per quam* – de toda a vida política. Assim o idioma dos romanos – talvez o povo mais político que conhecemos – empregava como sinônimas as expressões – viver – e estar entre os homens – (*inter homines esse*), ou – morrer – e deixar de estar entre os homens – (*inter homines esse desinere*) (ARENDT, 2007, p. 15).

Nesse sentido, “como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico” (ARENDT, 2007, p. 17). Percebemos que o mundo físico constitui o verdadeiro lugar da atividade política, a vida ativa acontece para e na *polis*; assim sendo, o homem, elemento essencial da política, se estabelece entre condições diversas que configuram a condição humana, ora ativa, ora contemplativa, ora pública, ora privada, e ora social.



Sendo Assim, “A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir” (ARENDT, 2007, p.16).

Segundo Arendt, os três modos pelos quais se distinguem a vida ativa, o labor, o trabalho e a ação não compõem igualmente a condição humana, uma vez que trata-se de estruturas hierarquicamente organizadas, visando critérios de composição para o caráter humano do homem. Assim, o labor ocupa o ponto mais baixo dessa hierarquia, já que contribui de modo menor; o trabalho ocupa posição intermediária nessa hierarquia; já a ação ocupa o primeiro lugar, uma vez que contribui em maior grau para a edificação do caráter humano do homem. Sobre isso, afirma Francisco que:

Essa diferença de graus no pertencer com maior ou menor propriedade ao homem traria então a cada organização política a necessidade de solucionar o problema da forma como localizar tais atividades em seu interior, bem como aquele outro problema da intensidade de dedicação em exigir dos cidadãos em cada atividade (FRANCISCO, 2007, p. 33).

Dessa forma, segundo Arendt, nem o labor nem o trabalho eram tidos como suficientemente dignos para constituir um *bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano, uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e privações humanas.

Com o desenvolvimento urbano e o desaparecimento da antiga cidade-estado, bem como da noção medieval que conheceu Agostinho, onde eram considerados cidadãos apenas aqueles que participavam efetivamente das decisões da cidade, o termo vida ativa perdeu seu significado estritamente político e passou a denotar todo o engajamento ativo nas coisas deste mundo. Para Arendt:

A principal diferença entre o emprego aristotélico e o posterior emprego medieval da expressão é que o *bios politikos* denotava explicitamente somente a esfera dos assuntos humanos, com ênfase na ação, *praxis*, necessária para estabelecê-la e mantê-la. Nem o labor nem o trabalho eram tidos como suficientemente dignos para constituir um *bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano; uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e privações humanas. Se o modo de vida político escapou a este veredicto, isto se deve ao conceito grego de vida na polis que, para eles, denotava uma forma de organização política muito especial e livremente escolhida, bem mais que mera forma de ação necessária para manter os homens unidos e ordeiros. Não que os gregos ou Aristóteles ignorassem o fato de que a vida humana sempre exige alguma forma de organização

política, e que o governo dos súditos pode constituir um modo de vida à parte; mas o modo de vida do déspota, pelo fato de ser – meramente – uma necessidade, não podia ser considerado livre e nada tinha a ver com o *bios politikos* (ARENDT, 2007, p. 22).

O engajamento político que elucida Arendt oferece a interpretação de que a política está inserida no campo do pensamento plural<sup>23</sup>. Nesse sentido, o espaço da palavra e da ação políticas apresentam uma gama de possibilidades. A vida política não possui uma estrutura discursiva monológica, mas constitui uma estrutura discursiva dialógica.

Aristóteles elenca a questão da vida ativa na *polis* ao discutir acerca da habilidade política, quando ele explicita a possibilidade de formular juízos extraídos de opiniões e não de construções universais. Aqui, Aristóteles alude à concepção de estrutura dialógica da ação política cuja validade não é necessariamente universal, afirmando que:

A origem da ação (sua causa eficiente e não final) é a escolha, e a origem da escolha está no desejo e no raciocínio dirigido a algum fim. É por isto que a escolha não pode existir sem a razão e o pensamento ou sem uma disposição moral, pois as boas e as más ações não podem existir sem uma combinação de pensamento e caráter (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, VI, 1139b).

Notamos, nesse contexto, que no âmbito da vida ativa o homem é erigido pelo seu entendimento e deve fazer uso dessa faculdade para estabelecer a fundamentação de uma escolha. É mister salientar que toda escolha pressupõe a existência da liberdade como aporte para sua realização. A vida ativa, portanto, é o espaço de ação do indivíduo que tem por finalidade resultados práticos, interferindo diretamente na vida política. Dessa forma, Arendt assevera que:

A natureza dialógica da política propõe o problema da verdade factual, que informa a estrutura desde diálogo. Com efeito, se a política se situa no campo da opinião, o problema da verdade factual – que é a verdade da política, uma vez que as outras verdades são monológicas – se resume na circunstância que, sendo verdade, ela não pode ser modificada, mas a sua maneira de asserção é a opinião. Toda a sequencia de fatos poderia ter sido diferente porque o campo do possível é sempre maior que o campo do real. A verdade factual não é evidente nem necessária, e o que lhe atribui a natureza de verdade efetiva é que os fatos ocorreram de uma determinada maneira e não de outra (ARENDT, 2000a, p. 19).

---

<sup>23</sup> A noção de pluralidade constitui-se no sumo da significação da política da ação em Arendt, pois por esse termo a autora visa contrapor-se radicalmente à posição contemplativa e afirmar a necessidade de se considerar os cidadãos, seus interesses e perspectivas (*doxa*), na constituição da comunidade política (AGUIAR, 2004, p. 54).

A necessidade da vida política existe, então, porque não há possibilidade de existir uma sociedade sem política. Em Arendt sabemos que a vida ativa compreende todas as atividades humanas que aparecem externamente, que movimentam a vida na *polis*. A vida política ganha novas conotações na era moderna. Assim sendo:

Na Idade Moderna, o termo perdeu seu significado original, tendo sido substituído aos poucos, por outras expressões como “ciência do Estado”, “doutrina do Estado”, “ciência política”, “filosofia política”, etc. Comumente é empregado para indicar a atividade ou o conjunto de atividades que têm como ponto de referência a *polis*, ou seja, o Estado. A *polis* é neste sentido, o núcleo central de tais atividades (BOBBIO, 2000, p. 21).

Dada a importância da vida ativa dentro do que é a vida política, vemos que os gregos foram, pois, os criadores desse mosaico que enumera o problema da desigualdade das atividades humanas. A ação é a característica matricial da vida humana em sociedade. Os homens agem e interagem uns com os outros no seio de uma vida em sociedade. Só a ação é a única característica da essência humana que depende exclusivamente da contínua presença de outros homens.

Nesse sentido, para Arendt, as atividades humanas localizam-se em dois planos: a vida ativa e a vida contemplativa. Apresentamos e problematizamos os aspectos da vida ativa que se designam entre labor, trabalho e ação. O segundo plano da atividade humana é a vida contemplativa que ora desdobraremos.

## 2.2 A VIDA CONTEMPLATIVA

A vida contemplativa, ou *bios theoretikós*, é uma das discussões propostas por Arendt em sua filosofia política. Assim sendo, a filosofia aristotélica aparece em Arendt revestida de um caráter dual. Arendt discute acerca da superioridade da vida contemplativa, afirmando que:

[...] a enorme superioridade da contemplação sobre qualquer outro tipo de atividade, inclusive, ação, não é de origem cristã. Encontramo-la na filosofia política de Platão, onde toda a reorganização utópica da vida na *pólis* é não apenas dirigida pelo superior discernimento do filósofo, mas não tem outra finalidade senão tornar possível o modo de vida filosófico. O próprio enunciado aristotélico dos diferentes modos de vida, em cuja ordem a vida de prazer tem papel secundário, inspira-se claramente no ideal da contemplação (*theoria*). À antiga liberdade em relação às necessidades da

vida e à compulsão alheia, os filósofos acrescentaram a liberdade e a cessação de toda a atividade política (*skholé*), de sorte que a posterior pretensão dos cristãos – de serem livres de envolvimento em assuntos mundanos, livres de todas as coisas terrenas – foi precedida pela *apolitia* filosófica da última fase da antiguidade, e dela se originou. O que até então havia sido exigido somente por alguns poucos era agora visto como direito de todos (ARENDT, 2007, p. 22-23).

A vida contemplativa a que se refere Arendt possui caráter precisamente relevante, uma vez que está diretamente relacionada à noção de liberdade. Vemos, então, que a liberdade está para além daquelas necessidades próprias da vida ativa. Na vida ativa o homem vê-se alinhado, necessariamente, a responder aqueles anseios da vida prática, age, por sua vez, condicionado, manipulando sua consciência para angariar resultados objetivos. Não podemos afirmar que a vida ativa é insignificante ou desnecessária; cairíamos no erro da *theoria* pela *theoria*. O que se ressalta aqui é a liberdade que a vida contemplativa pressupõe ante os valores da mundanidade.

Aristóteles propõe uma hierarquia inerente às atividades que compõem a vida ativa do homem e, conseqüentemente, com a melhor visão da vida e da esfera políticas gregas, quanto como um perfeito representante da tradição do pensamento político. Aristóteles é responsável pela subversão daquela hierarquia e pela elevação da vida dedicada ao pensar. A vida contemplativa é vista como superior indiferencialmente a todas as atividades da vida ativa. Aristóteles, não obstante, reconhecesse a superioridade da ação frente ao labor e ao trabalho no interior da vida ativa, dedicada às ocupações – *askholía* -, afirmaria, por outro lado, a superioridade absoluta da vida contemplativa, dedicada à quietude – *skholé* -, em relação a todas as atividades da vida ativa. Notamos sobre esse aspecto que:

Já desde Aristóteles, a distinção entre quietude e ocupação, entre uma abstenção quase estática de movimento físico externo e de qualquer tipo de atividade, é mais decisiva que a distinção entre os modos de vida político e teórico, porque pode vir a ocorrer em qualquer um dos três modos de vida (ARENDT, 2007, p.23).

Vemos, portanto, que existia uma forma interpretativa em que se apresentava a divisão hierárquica entre a vida ativa e a vida contemplativa. Nesse sentido, notamos que a ação, reconhecidamente, possuía um caráter superior ante o labor e o trabalho, tendo, por sua vez, seu grau de importância. No entanto, no que tange à sua relação com outro plano da condição humana, que chamamos de vida contemplativa, aquela, que era superior no primeiro plano, torna-se inferior quando relacionada à vida contemplativa. Mesmo discordando de Aristóteles

em alguns pontos, o pensamento político arendtiano parece estabelecer com ele um diálogo constante e parece-nos, na maior parte das vezes, um diálogo de concordância. Assim sendo:

[...] A Era moderna trouxe consigo a glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação efetiva de toda a sociedade em uma sociedade operária. Assim, a realização do desejo, como sucede nos contos de fadas, chega num instante em que só pode ser contraproducente. A sociedade que está para ser libertada dos grilhões do trabalho é uma sociedade de trabalhadores, uma sociedade que já não conhece aquelas outras atividades superiores e mais importantes em benefício das quais valeria a pena conquistar a liberdade. Dentro desta sociedade, que é igualitária porque é próprio do trabalho nivelar os homens, já não existem classes nem uma aristocracia de natureza política ou espiritual da qual pudesse ressurgir a restauração das outras capacidades do homem. Até mesmo presidentes, reis, primeiros-ministros concebem seus cargos como tarefas necessárias à vida da sociedade; e, entre os intelectuais, somente alguns indivíduos isolados consideram ainda que fazem em termos de trabalho, e não como meio de ganhar o próprio sustento. O que se nos depara, portanto, é a possibilidade de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta. Certamente nada poderia ser pior (ARENDT, 2007, p. 12-13).

A superioridade da vida contemplativa justifica a possibilidade do indivíduo transcender àquelas condições estabelecidas pela própria facticidade.

A vida ativa, em oposição à vida contemplativa, designa o conjunto das articulações que o fazer humano comporta, ou seja, o conjunto das atividades, ocupações ou negócios humanos, em oposição ao conjunto de faculdades ou potencialidades que compõem a vida do espírito ou da contemplação. O conjunto do fazer humano não é de forma alguma homogêneo internamente.

Nesse sentido, a separação entre liberdade política e liberdade de pensar, observa Arendt, só foi possível porque os filósofos gregos dispunham da experiência do pensar e do opinar livre na esfera pública. À medida que a entenderam ameaçada, transferiram-na para a outra experiência que descobriram, qual seja a do livre pensar. Assim sendo: “[...] o homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes experimentado a condição de ser livre como uma realidade mundanamente tangível” (ARENDT, 2000a, p. 194).

De acordo com Arendt, é possível verificar então que, ao distinguir as atividades do labor – cuja finalidade é apenas a perpetuação da vida – e do trabalho – que já visa a construção de um mundo de artefatos, Arendt se inspirou nas atividades do escravo e do artesão tal como compreendidas por Aristóteles. Segundo nossa autora, apesar dessa distinção essencial já poder ser encontrada em Aristóteles, ela não teve qualquer papel em nossa

tradição filosófica e passou despercebida dela. Tal distinção teria sido ignorada mesmo pela opinião grega corrente, e a razão para tanto a seu ver seria que a distinção mais importante entre labor e ação teriam-na obscurecido. Nesse sentido, notamos que:

E a verdade é que o emprego da palavra – animal – no conceito de *animal laborans*, ao contrário do outro uso, muito discutível, da mesma palavra na expressão *animal rationale*, é inteiramente justificado. O *animal laborans* é, realmente, apenas uma das espécies animais que vivem na terra – na melhor das hipóteses a mais desenvolvida. Não é surpreendente que a distinção entre labor e trabalho tenha sido ignorada na antiguidade clássica. [...] Com o advento da teoria política os filósofos aboliram até mesmo estas distinções que, ao menos, haviam estabelecido uma diferença entre as atividades e opuseram a contemplação a todo e qualquer tipo de atividade. Com eles até mesmo a ocupação política foi rebaixada à posição de necessidade; e esta, daí por diante, passou a ser o denominador comum de todas as manifestações da vida ativa (ARENDT, 2007, p. 95-96).

Arendt observa que a expressão *vida ativa* é mais antiga que a tradição, mas não mais velha que ela e perdura até metade do século XIX, aproximadamente até Karl Marx. Assim sendo:

Depois de ter eliminado muitas experiências de um passado anterior que eram irrelevantes para suas finalidades políticas, prosseguiu até o fim, na obra de Karl Marx, de modo altamente seletivo. A própria expressão que, na filosofia medieval, é a tradução consagrada do *bios politikos* de Aristóteles, já ocorre em Agostinho onde, como *vita negotiosa* ou *actuosa*, reflete ainda o seu significado original: uma vida dedicada aos assuntos públicos e políticos (ARENDT, 2007, p. 20).

Com o término das experiências da *polis* e da *res pública*, observa Arendt que a expressão *vida ativa* perdeu seu significado especificamente político e passou a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo. A vida ativa passou a operar para além da política e em consonância com a vida contemplativa que assume, então, a posição de atividade livre em si mesma. Houve a redução definidora de todas as atividades humanas, culminando numa ordem hierárquica que, com o cristianismo, localizou a vida ativa em posição subalterna e secundária, mas a determinação dessa mesma hierarquia coincidiu com a descoberta da contemplação como faculdade humana.

Para Arendt, a preocupação com a vida ativa não é a mesma da vida contemplativa, por isso reconhece que não lhe é superior nem inferior, mas diferente. Arendt analisa que: “[...] o uso que dou à expressão *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as

atividades não é a mesma preocupação central da vida contemplativa, como não lhe é superior nem inferior” (ARENDT, 2007, p. 26).

A própria autora ao se ocupar com os temas da política o fez, como bem acentuou no prefácio de *A condição humana*, por suas experiências de pensamento; ela procurava entender o que tinha acontecido com ela e com o mundo; que escrever um livro sobre política não é o mesmo que agir politicamente, no sentido estrito e originário de política. Arendt tinha plena consciência do que pretendia dizer ao escrever: de todas as liberdades que podem ocorrer em nossas mentes quando ouvimos a palavra liberdade, a de movimento é a mais antiga e também a mais elementar. Portanto:

O grande perigo que advém da existência de pessoas forçadas a viver fora do mundo comum é que são devolvidas, em plena civilização, à sua elementaridade natural, à sua mera diferenciação. Falta-lhes aquela tremenda equalização de diferenças que advém do fato de serem cidadãos de alguma comunidade, e no entanto, como já não lhes permite participar do artifício humano, passam a pertencer à raça humana da mesma forma como animais pertencem a uma dada espécie de animais. O paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral – sem profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique – e diferente em geral, representando nada além da sua individualidade absoluta e singular, que privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo o seu significado (ARENDT, 2007, p. 335-336).

Nesse sentido, existe a afirmação arendtiana de que a vida ativa e a vida contemplativa não seguem uma escala de superioridade ou inferioridade, mas são consideradas diferentemente. Desta feita, o artifício humano, do qual propõe o próprio desdobramento da vida ativa, o que é comum na vida política, é que corresponde à vida no mundo político.

Segundo Arendt, não obstante os filósofos gregos considerassem o *bios theoretikós* superior ao *bios politikos*, compreende que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política. Assim sendo, Arendt não deseja opor sem mediações, vida ativa e vida contemplativa. Isso acontece mediante ponderação do discurso que é o único meio através do qual as atividades do espírito podem se manifestar. O discurso se torna essencial para a atividade do pensar<sup>24</sup>.

Arendt acaba por distinguir, mas não opor as atividades da vida ativa e da vida contemplativa, a saber: “[...] as palavras são portadoras de sentido, e os pensamentos se assemelham, os seres que pensam têm um anseio de falar, os que falam têm um anseio de

---

<sup>24</sup> Cf. ARENDT, 2007, p.40.

pensar” (ARENDT, 2002, p. 111). Dessa forma, tanto o pensamento filosófico quanto o pensamento religioso fomentaram a separação entre os modos de vida ativa e contemplativa, conferindo maior dignidade ao último.

Portanto, a crítica de Arendt é explicitada em torno do paradoxo vivido pela própria humanidade em que o homem perde sua expressão específica, seus anseios mais particulares e próprios para se tornar um ser humano em geral, este sim representado além da individualidade absoluta, responde às demandas advindas de um mundo comum. O indivíduo que se reconhece em si mesmo, privado de expressão no mundo comum, torna-se um sujeito oculto, sem significado, perdido no mundo do artifício. Esse é o paradoxo apresentado por Arendt aludindo à diferença entre vida ativa e contemplativa e a necessidade de administrar essas noções para estabelecer uma vida política. Engendra na vida política a esfera pública, a esfera privada e sua síntese, chamada esfera social.

## 2.3 AS ESFERAS PÚBLICA E PRIVADA NA MODERNIDADE

Mas, o homem veemente prefere, embora seja chamado de louco e a necessidade não o obrigue, arrostar as tempestades públicas entre suas ondas, até sucumbir decrépito, a viver no ócio prazenteiro e na tranquilidade (CÍCERO, *Da República*, VI).

Assevera Cícero que aquele que se expõe à esfera pública realmente não se dedica ao ócio. A expressão ciceriana remonta à experiência de alguém engendrado numa vida de sucessos e fracassos advindos da esfera pública. Nesse sentido, reduzir a vida à esfera privada pode ser sinônimo de loucura, bem como assumir os riscos da esfera pública pode ser sinônimo de dignidade<sup>25</sup>.

Ao apresentar as concepções de esfera pública e privada dentro do estudo acerca da vida política em Arendt, explicitamos que, segundo ela, nos limites entre o público e o privado está a ideia de esfera social, que trabalharemos no próximo tópico. A esfera social apresenta a síntese, na Era Moderna, entre a esfera privada e a esfera pública.

Na Grécia Antiga se encontra a gênese da esfera pública e privada. Na esfera privada se estabeleciam as relações da própria casa (*oikos*), onde havia o florescimento da noção de família, relações de parentesco, irmandade, amizade, aquilo que é próprio (*idion*) do homem. Tudo aquilo que não é político tem lugar na esfera privada. A esfera pública, por sua vez, é a

---

<sup>25</sup> Cf. CÍCERO, *Da República*, VI.



esfera da política, a esfera da vida ativa, onde se atinge a condição humana propriamente dita. Trata-se da esfera comum (*koinon*) que acontece na vida política da *polis*. Analisa Arendt que:

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas difere mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa (*oikia*) e pela família. O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera – além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*). Não se tratava de mera opinião de Aristóteles, mas de simples fato histórico: procedera a fundação da polis a destruição de todas as unidades organizadas à base do parentesco, tais como a *phatria* e a *phyle* (ARENDT, 2007, p. 33)

Dessa forma, ao se estabelecer as cidades, há o enfraquecimento da vida privada e singular em relação à vida pública, política. A ascensão da esfera pública foi se tornando possível pela eliminação dos laços de parentesco, o que constituía característica principal na esfera privada. “Historicamente, é muito provável que o surgimento da cidade-estado e da esfera pública tenha ocorrido à custa da esfera privada da família e do lar” (ARENDT, 2004, p.39). E é justamente essa a diferença básica sobre a qual se erigem as duas esferas no entendimento de Arendt. Escreve:

[...] embora certamente, só a fundação da cidade-estado tenha possibilitado aos homens passar toda a vida na esfera pública, em ação e em discurso, a convicção de que estas duas capacidades humanas são afins uma da outra, além de serem as mais altas de todas, parece haver precedido a polis e ter estado presente no pensamento pré-socrático (ARENDT, 2007, p. 34).

Assim sendo, a esfera privada será o domínio do labor; logo, da necessidade e da ausência de liberdade, e a esfera pública, em oposição àquela, será o domínio da ação e da liberdade. O trabalho, por ser uma atividade intermediária sob vários aspectos em relação às outras duas que guardam entre si uma verdadeira oposição, assume também uma posição intermediária em relação à liberdade: se por um lado não chega a ser livremente escolhido como a ação, pois o homem não pode se privar da utilidade dos produtos do trabalho e deve obrigatoriamente desdobrá-lo, por outro, porque ajuda a erigir o espaço público, contribui para a liberdade aí vigente. Sendo assim:

[...] o ser político, o viver numa *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência. Para os gregos, forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *polis*, característicos do lar e da vida em família, na qual o chefe da casa

imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era frequentemente comparado à organização doméstica (ARENDT, 2007, p. 35-36).

A esfera privada, designada *oikos*, é entendida enquanto lugar da vida íntima, lar. “A comunidade natural do lar decorria da necessidade: era a necessidade que reinava sobre todas as atividades exercidas no lar” (ARENDT, 2007, p. 40). Nesse sentido, notamos que o lar era o lugar onde se manifestava aquelas questões referentes ao plano da vida, relacionadas diretamente às necessidades de sobrevivência individual, na continuidade da espécie, manutenção do foro privado, familiar.

A necessidade está presente, segundo Aristóteles, tanto na comunidade doméstica, quanto na comunidade política. Se a autossuficiência compõe também o fim último da *polis*, é porque seus membros não são eles próprios, individualmente tomados, autossuficientes, carecendo do intercâmbio com outros para suprirem suas necessidades.

Assim sendo, a autarquia obtida pela cidade, por ser muito superior à casa, transcenderá a mera satisfação das necessidades de sobrevivência e significará a máxima satisfação, isto é, a que mais provê as necessidades e desejos, que é inimaginável alguma que o seja mais; é isso, pois, o que o filósofo grego quer dizer com a autarquia perfeita atingida na cidade<sup>26</sup>. Não se deve, no entanto, desprover o termo autarquia do seu sentido básico, que diz respeito às meras necessidades de sobrevivência, pois se há algo que Aristóteles nunca perde de vista é o fato de o homem possuir uma vida nutritiva a conservar. Para tanto:

A perpetuação da vida é a finalidade da esfera privada e não pode ser desdobrada na esfera pública, porque nesse espaço ela seria antes ameaçada: Essas quatro paredes, entre as quais a vida familiar privada das pessoas é vivida, constituem um escudo contra o mundo e, sobretudo, contra o aspecto público do mundo. Elas encerram um lugar seguro, sem o que nenhuma coisa viva pode medrar. Isso é verdade não somente para a vida da infância, mas para a vida humana em geral. Toda vez que esta é permanentemente exposta ao mundo sem a proteção da intimidade e da segurança, sua qualidade vital é destruída. No mundo público, comum a todos, as pessoas são levadas em conta, e assim também o trabalho, isto é, o trabalho de nossas mãos com que cada pessoa contribui para o mundo comum; porém a vida *qua* vida não interessa aí. O mundo não lhe pode dar atenção, e ela deve ser oculta e protegida no mundo (ARENDT, 1973, p. 235-236).

Notamos, então, o fato de o trabalho não ter como as outras atividades um lugar definido, pertencendo, segundo Arendt, por vezes, à esfera privada, por vezes, à esfera

---

<sup>26</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política*, II, 1, 1261a – 1262a.

pública. Podemos perceber também, a partir dessa explicação, porque toda a análise que nossa autora dedica à determinação espacial das atividades, ou seja, às esferas pública e privada, trata basicamente das oposições entre o labor e a ação, silenciando e deixando de lado o trabalho.

De acordo com Arendt, “[...] no ponto central de toda a política, está a preocupação com o mundo [...] A política visa à mudança ou à conservação ou à fundação do mundo (ARENDT, 2004, p. 35). Dessa forma, percebemos que o que movimenta a vida política é a relação com o mundo. O mundo é novidade para as diversas gerações de homens que vão se tornando partícipes dele, o mundo acaba por condicionar esses homens. Notamos que:

Pois se o mundo e as coisas do mundo em cujo centro se realizam os assuntos humanos não são a expressão – a impressão como que formada de fora – da natureza humana, mas sim, o resultado de algo que os homens podem produzir; que eles mesmos não são, ou seja, coisas, e que os pretensos âmbitos espirituais ou intelectuais só se tornam realidades duradouras para eles, nas quais se podem mover, desde que existam objetivados enquanto real. Os homens agem nesse mundo real e são condicionados por ele e exatamente por esse condicionamento toda a catástrofe ocorrida e ocorrente nesse mundo é nele refletida, codetermina-os (ARENDT, 2004, p.36).

Em *A condição humana* percebemos que os homens, independentemente do que façam, são sempre seres condicionados à objetividade do mundo – o seu caráter de coisa ou de objeto e a condição humana completam-se uma a outra, por se tratar de uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos incoerentes, um não mundo<sup>27</sup>. De acordo com Lafer, Arendt propõe uma distinção entre vida pública e vida privada, a saber:

Hannah Arendt sublinha que a vida pública e a vida privada devem ser consideradas separadamente, pois são diferentes os objetivos e as preocupações que as comandam. Os interesses de um indivíduo têm uma premência dada pelo horizonte temporal limitado da vida individual. Por isso, frequentemente se chocam com o bem comum, isto é, com aqueles interesses que temos em comum com os nossos concidadãos, que se localizam num mundo público – que compartilhamos, mas não possuímos – e que ultrapassam, por serem interesses comuns e públicos, o horizonte da vida de um ser humano considerado na sua singularidade (LAFER, 2003, p. 237).

---

<sup>27</sup> Cf. ARENDT, 2007, p. 17.

Arendt rejeita a presença de elementos comuns a modos de vida e atividades essencialmente diferentes. Desse modo, tanto a vida privada quanto a vida pública, mesmo que historicamente possuam uma vinculação, devem ser vislumbradas separadamente pelo fato de cada uma possuir elementos e preocupações distintas. Notamos que:

De modo geral, Arendt foi buscar em Aristóteles os principais elementos para seus conceitos de esfera privada e esfera pública. No entanto, construiu um modelo de relacionamento entre estas que as opõe muito mais do que elas o aparecem em Aristóteles. A nosso ver, a razão para isso está em que nossa autora toma como modelo da esfera doméstica uma relação em particular: aquela entre senhor e escravo, e em comparação com uma esfera doméstica assim constituída, os distanciamentos com a esfera política são imensos e intransponíveis. É por conduzir a análise das atividades humanas de forma a segregar o labor e a ação em domínios suficientemente excludentes e depurados, que a sua concepção acerca das esferas privada e pública é tão atravessada por tantas oposições – animalidade/humanidade; desigualdade/igualdade; dominação/persuasão. Já a análise de Aristóteles parece tomar outro ponto de partida: o da evolução da comunidade composta pelos homens, de forma que ele acaba por visualizar não apenas a descontinuidade entre as duas esferas, mas também a sua comunicação, o seu terreno comum (FRANCISCO, 2007, p. 43-44).

Desta feita, a esfera pública é o espaço da visibilidade, já a esfera privada é o espaço do ocultamento. Notamos que aquilo que ascende da vida pública pode adquirir realidade, mas não o que emerge do domínio privado. A realidade está atrelada àquilo que se estabelece sob a luz, ou seja, daquilo que aparece, sob a luz do espaço público.

A esfera privada carece de realidade objetiva e, por sua vez, no máximo, pode abrigar uma realidade subjetiva, o que, rigorosamente falando, não alcança a realidade, ou seja, não chega a ser uma realidade. Essa esfera, a esfera privada, não dispõe de luz própria, por isso vigora nela a meia-luz e a obscuridade, e mesmo essa pouca luz que ilumina a nossa vida privada é fruto da própria esfera pública: “[...] até mesmo a meia-luz que ilumina nossa vida privada e íntima deriva, em última análise, da luz muito mais intensa da esfera pública” (ARENDT, 2007, p. 61).

Podemos investigar sobre qual alegação a esfera ou vida privada não possui luz própria e realidade tão objetiva quanto à esfera pública. Vemos então que:

A esfera privada não obstante abrigue várias pessoas, abriga uma só perspectiva e uma só preocupação, aquela com a vida, ao passo que a esfera pública efetivamente abriga a multiplicidade de perspectivas. Enquanto uma é o domínio da identidade e unidade, pois cada membro reproduz a perspectiva alheia, a outra é o domínio da alteridade, cada membro acrescentando à perspectiva diversa do outro a sua própria e diversa

perspectiva. Temos assim, na esfera pública um mundo comum, dotado de máxima realidade, descortinado pela multiplicidade de visões diferentes (FRANCISCO, 2007, p. 45).

Nesse caso, só com a existência de uma esfera pública é que é possível que todos os feitos e palavras possam adquirir um caráter de permanência, para se eternizar no tempo, uma permanência maior que o tempo de vida dos homens, que são mortais. “Sem essa transcendência para uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido estrito do termo, nenhum mundo comum e nenhuma esfera pública são possíveis” (ARENDT, 2007, p.64). E afirma em outra obra que:

Se o sentido da política é a liberdade, então isso significa que nós, nesse espaço, e em nenhum outro, temos de fato o direito de ter a expectativa de milagres. Não porque acreditamos [religiosamente] em milagres, mas porque os homens, enquanto puderem agir, são aptos a realizar o improvável e o imprevisível, e realizam-no continuamente, quer saibam disso, quer não (ARENDT, 1993, p. 122).

Portanto, na acepção original do termo privado, há uma ligação derivada do termo privação. Assim sendo, segundo Arendt, a noção de privado está diretamente ligada à noção de destituição de possibilidade, ou seja, da privação de coisas essenciais da vida, como, por exemplo, privação da realidade, das relações objetivas, privados de permanência, desanimados coletivamente, nisto “[...] a privação da privatividade reside na ausência de outros; para estes, o homem privado não se dá a conhecer, e portanto, é como se não existisse” (ARENDT, 2007, p. 68). Nesse sentido, compreendemos que a afirmação da esfera privada, no sentido dado em sua acepção original, faz referência direta à vida subjetiva, íntima, o que não propõe resultado prático no mundo fenomênico, uma vez que toda a estruturação subjetiva se encontra na seara da intimidade. Afirma ela:

Nas circunstâncias modernas, essa privação de relações objetivas com os outros e de uma realidade garantida por intermédio destes últimos tornou-se o fenômeno de massa da solidão, no qual assumiu sua forma mais extrema e mais anti-humana. O motivo pelo qual esse fenômeno é tão extremo é que a sociedade de massas não apenas destrói a esfera pública e a esfera privada: priva ainda os homens não só do seu lugar no mundo, mas também do seu lar privado, no qual antes eles se sentiam resguardados contra o mundo e onde, de qualquer forma, até mesmo os que eram excluídos do mundo podiam encontrar-lhe o substituto no calor do lar e na limitada realidade da vida em família (ARENDT, 2007, p. 68).

Com o advento da sociedade de massas, observaremos um “sequestro” das subjetividades humanas, uma vez que a necessidade de padronizar os modos de vida na *polis* acontece em detrimento da participação ativa do indivíduo, protagonista da esfera pública. A vida social ou a esfera social apresentará uma síntese entre a esfera pública e a esfera privada, constituindo a nova concepção de vida política, isto é, moderna.

## 2.4 A ESFERA SOCIAL

A esfera social é discutida por Arendt do ponto de vista crítico, uma vez que nesta esfera está a fusão entre as concepções especificadas de esfera pública e esfera privada, bem como pela contraposição proposta pela esfera social entre a dimensão do artifício e aquela da dimensão natural, sendo esta segunda dimensão fundamental para a abordagem de Arendt. A discussão principal é acerca dos desdobramentos de uma esfera social e dominante, tencionada a sucumbir à grandeza do homem individual e capacidade de transcender à facticidade. Assim, para ela:

No mundo moderno as esferas social e política diferem muito menos entre si. O fato de que a política é apenas uma função da sociedade – de que a ação, o discurso e o pensamento são, fundamentalmente, superestruturas assentadas no interesse social [...] Esta funcionalização torna impossível perceber qualquer grande abismo entre as duas esferas; e não se trata de uma questão de teoria ou de ideologia, pois, com a ascendência da sociedade, isto é, a elevação do lar doméstico – *oikia* – ou das atividades econômicas ao nível público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em interesse coletivo. No mundo moderno, as duas esferas constantemente recaem uma sobre a outra, como ondas no perene fluir do próprio processo da vida (ARENDT, 2007, p.42).

Na política moderna torna-se impossível perceber qualquer grande abismo existente entre as esferas pública e privada. Dessa forma, na concepção clássica o universo privado se distanciava, sobremaneira, do universo público. Assim sendo, segundo Arendt, na modernidade ocorre o desaparecimento do abismo que os Antigos tinham que transpor diariamente a fim de transcender uma estreita esfera da família e depois ascender à esfera política, o que consideramos um fenômeno profundamente moderno.

A Idade Média carregou consigo fortes características que elucidavam a existência de um abismo entre o público e o privado. Faz-se mister salientar que o período histórico em que se constituiu a Idade Média corresponde em muitos aspectos à ascensão do plano privado em

relação ao público da antiguidade. No entanto, a Idade Média trazia consigo a forte marca de dominação da instituição privada aos interesses coletivos, bem como o esplendor do sagrado ante a treva da vida diária. Vejamos, portanto que:

A tensão medieval entre a treva da vida diária e o grandioso esplendor de tudo o que era sagrado, com a concomitante elevação do secular para o plano religioso, corresponde em muitos aspectos à ascensão do privado ao plano público da antiguidade. É claro que a diferença é muito marcante; pois, por mais mundana que se tornasse a Igreja, o que mantinha coesa a comunidade de crentes era essencialmente uma preocupação extraterrena (ARENDT, 2007, p.43).

A esfera social constitui um evento novo em relação às concepções separadas de vida pública e vida privada, tendo em vista que a modernidade acentuou a promoção social onde a esfera pública passa a proteger a esfera privada no que se refere às riquezas e às propriedades. O Estado, no entanto, sempre protegia o interesse privado dos mais fortes, tal como diagnosticou Karl Marx no célebre *Manifesto do Partido Comunista*:

A burguesia submeteu o campo à dominação da cidade. Criou cidades enormes, aumentou num grau elevado o número da população urbana face à rural, e deste modo arrancou uma parte significativa da população à idiotia [*Idiotismus*] da vida rural. Assim como tornou dependente o campo da cidade, tornou dependentes os países bárbaros e semibárbaros dos civilizados, os povos agrícolas dos povos burgueses, o Oriente do Ocidente. A burguesia suprime cada vez mais a dispersão dos meios de produção, da propriedade e da população. Aglomerou a população, centralizou os meios de produção e concentrou a propriedade em poucas mãos. A consequência necessária disto foi a centralização política (MARX, 1996, p.33-34).

Segundo Arendt, a confusão entre o social e o político é decorrente da moderna concepção da sociedade, a qual encara a política como um espaço de regulação da esfera privada. O Estado nacional tende a regular a vida doméstica mediante uma economia nacional, economia social ou administração doméstica coletiva.

Nesse sentido, podemos perceber que a esfera privada da família, fenômeno pré-político da Grécia Antiga, transformou-se num interesse coletivo controlado pelo monopólio de um Estado Soberano, conseqüentemente a esfera privada e a esfera pública correlacionam-se reciprocamente.

Para Arendt a concepção moderna inaugura a chamada esfera social, onde há uma sociedade, e nesta é constituído um Estado que administra a vida política. Portanto, apresenta

uma síntese composta da esfera privada e da esfera pública na esfera social, coletiva ou economia nacional. Analisa:

[...] devido a esse fato novo, compreende-se a divisão decisiva entre as esferas pública e privada, entre a esfera da *polis* e a esfera da família, e finalmente entre as atividades pertinentes a um mundo comum e aquelas pertinentes à manutenção da vida, divisão esta na qual se baseava todo o antigo pensamento político, que a via como axiomática é evidente por si mesma. Em nosso entendimento, a linha divisória é inteiramente difusa, porque vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos negócios diários devem ser atendidos por uma administração doméstica nacional e gigantesca. O pensamento científico que corresponde a essa nova concepção já não é a ciência política e sim a economia nacional, ou a economia social, ou ainda, a *volkswirtschaft*, todas as quais indicam uma espécie de administração coletiva, o que chamamos de sociedade, é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada nação (ARENDT, 2007, p. 37-38).

Arendt explicita que os posicionamentos platônicos e aristotélicos traziam para o termo social apenas uma significação referente à vida comum das espécies animais ou enquanto limitação da vida biológica. A sociedade era apenas uma característica biológica do animal humano e de outras espécies animais. Nesse prisma, Arendt pondera que:

[...] segundo o pensamento dos antigos, neste particular, o próprio termo – economia política – teria sido, de certa forma, contraditório: pois o que fosse – econômico – relacionado com a vida do indivíduo e a sobrevivência da espécie, não era assunto político, mas doméstico por definição (ARENDT, 2007, p. 38).

Arendt afirmará que, considerando o arcabouço histórico, podemos dizer que o surgimento da cidade-estado acarretou o surgimento da esfera pública. A importância e a sacralidade do lar, mesmo com o surgimento da esfera pública, jamais foram esquecidas para os antigos.

De acordo com a leitura platônica, o homem não poderia participar da vida pública sem ser dono de sua casa; nesse sentido, a concepção antiga de esfera privada não visava necessariamente o respeito pela vida privada como hoje concebemos, mas o homem não podia participar dos negócios do mundo caso não tivesse nele algum lugar que lhe pertencesse. A concepção, portanto, de propriedade privada como temos hoje é resultado de uma construção advinda da análise da própria história da sociedade, bem como da vida política e econômica dessa sociedade. Arendt assevera que:



[...] o que impediu que a *polis* violasse as vidas privadas dos seus cidadãos e a fez ver como sagrados os limites que cercavam cada propriedade não foi o respeito pela propriedade privada tal como a concebemos, mas o fato de que, sem ser dono de sua casa, o homem não podia participar dos negócios do mundo porque não tinha nele lugar algum que lhe pertencesse. Até mesmo Platão, cujos planos políticos previram a abolição da propriedade privada e a expansão da esfera pública ao ponto de aniquilar completamente a vida privada, ainda falava com grande reverência de *Zeus Kerkeios*, o protetor das fronteiras, e chamava de divinos os *horoi*, os limites entre os estados, sem nisso ver qualquer contradição (ARENDT, 2007, p.39).

É a liberdade ou a pseudoliberdade da sociedade que requer e justifica a limitação da autoridade política. O monopólio do poder do Estado existe pelo fato de existir uma sociedade. Para ela:

A esfera da *polis* ao contrário era a esfera da liberdade, e se havia uma relação entre essas duas esferas era que a vitória sobre as necessidades da vida em família constituía a condição natural para a liberdade na *polis*. A política não podia, em circunstância alguma, ser apenas um meio de proteger a sociedade – uma sociedade de fiéis, como na Idade Média, ou uma sociedade de proprietários, como em Locke, ou uma sociedade inexoravelmente empenhada num processo de aquisição, como em Hobbes, ou uma sociedade de produtores, como em Marx, ou uma sociedade de empregados, como em nossa própria sociedade, ou uma sociedade de operários, como nos países socialistas e comunistas. Em todos estes casos, é a liberdade (e, em alguns casos, a pseudoliberdade) da sociedade que requer e justifica a limitação da autoridade política. A liberdade situa-se na esfera do social, e a força e a violência tornam-se monopólio do governo (ARENDT, 2007, p. 40).

O hibridismo entre esferas privada e pública, fundando a esfera social, acontece dentro do curso histórico, não há como mudar essas configurações. Essa forma de uma esfera social acontece pela própria necessidade histórica, determinada por um mundo burguês. Nesse sentido:

A esfera social é o resultado de um certo hibridismo entre as esferas privada e pública e se põe na perspectiva que, segundo Arendt, constitui uma característica específica da modernidade que foi a resolução e o empenho dos homens em se desfazerem de uma vez do constrangimento que a dimensão da reprodução biológica impõe a todos. É em função dessa perspectiva que vai surgir o social. O social retirou da esfera política a dimensão de publicidade e da esfera privada a ocupação com a esfera das necessidades. Com a ascensão do social, as atividades executadas privadamente passaram a ter importância pública e o que era típico do público passou a ser um luxo (AGUIAR, 2004, p.10).

Podemos dizer, nesse contexto, que a abordagem da questão social em Arendt está atrelada à noção econômica; portanto, social e econômico estão relacionados dialeticamente, ou seja, interdependentemente. A questão social é compreendida a partir da existência de uma esfera social.

Segundo Benhabib (1996), social é então, para Arendt, a forma de vida que surgiu com a modernidade e na qual resultam privilegiadas a socialização e a funcionalização das atividades humanas, uma vez que o biológico priorizado impõe uma forma de organização dos homens em que eles não passam de meros meios, funções, para a realização do progresso e, assim, como tais, como seres singulares, se tornam supérfluos. Essa é a razão da animosidade de Arendt para com a categoria social. Isso significa o fim da liberdade para agir, para recomeçar, inaugurar comunidades, e o cerceamento da dimensão contemplativa, da capacidade de descondição inerente ao exercício da faculdade de pensar. Portanto:

Arendt não é contra a questão social, mas a favor da grandeza humana. Esta se manifesta na forma criativa de produzir o mundo e no deslinde da questão social sem se fechar no constrangimento natural. Para ela, a questão social pode ser resolvida num contexto de tirania, ditadura e até motivar o totalitarismo. Em segundo lugar, a abundância não implica surgimento de cidadãos. Ao contrário, as sociedades consumistas estão mostrando uma sofisticação enorme na manutenção dos homens como meros consumidores. No entender de Arendt, a superação ou manutenção da necessidade não implica o surgimento ou construção da esfera da liberdade, em formas mais civilizadas de conveniência. O que Arendt detecta é a expansão da solidão e da alienação nas sociedades abundantes. Com isso ela quer argumentar que não vale a pena sacrificar a grandeza do homem, a capacidade humana de ultrapassar a dimensão natural e articular a conveniência em palavras e pactos em vistas do deslindamento da questão social (AGUIAR, 2004, p. 17).

A crítica arendtiana acerca da questão social desenvolve-se a partir do momento em que há o constrangimento natural em vistas de uma civilidade artificial, o que fomenta a subsunção humana em detrimento da afirmação de sua grandeza. Dessa forma, a fundação do social estabelece uma relação de pseudoliberdade humana, em que sacrifica-se a grandeza do homem, sacrifica-se a vida contemplativa em função da conveniência dos pactos na esfera social.

Assim sendo, a questão social e sua absolutização prejudicariam a concepção de bem comum, uma vez que a ideia de bem comum na esfera social foi transformada nos elementos necessários ao bem estar da população. Vemos, para tanto, que, com a subserviência da política ao social, a propriedade passou a ser uma condição para a vida pública e passou a

exigir da esfera pública as condições para que, enquanto for meio, possa dispor-se a serviço da acumulação, da abundância e da especulação. Então, para ela:

A profunda conexão entre o privado e o público evidentemente em seu nível mais elementar na questão da propriedade privada, corre hoje o risco de ser mal interpretada em razão do moderno equacionamento entre a propriedade e a riqueza, de um lado, e a inexistência de propriedade e a pobreza de outro. Essa falha de interpretação é tão importuna quando ambas, a propriedade e a riqueza, são historicamente de maior relevância para a esfera pública que qualquer outra questão ou preocupação privada (ARENDT, 2007, p. 71).

Portanto, podemos dizer que Arendt não é contra a questão social, mas se opõe àqueles que defendem a esfera política para sacrificar a esfera pessoal. O que Arendt pressupõe em seu pensamento não é a economia, mas a afirmação da grandeza humana (o que pode ser visto como uma contradição), a excelência máxima que os homens podem alcançar nas relações humanas, mostrando-se a si mesmos, forma pela qual a vida se singulariza como humana e não como mero exercício de uma função social. Arendt deseja recuperar a dignidade da política convencendo que a condição humana é anterior à simples transformação da vida política em mera técnica administrativa.

Ao considerar a condição humana como admissão de uma afirmação de uma esfera pessoal, prescindida do social, Arendt demonstra que aí esta a grandeza humana, em que a esfera política não aniquila as propensões e inquietações da alma intelectual do homem, capaz de levá-lo à emancipação, ao esclarecimento. O que se pergunta, portanto, é se é possível prescindir do social, entendendo esta “independência” como grandeza humana, quando na verdade, trata-se de uma condição sub-humana de subordinação, uma vez que na efetividade não há possibilidade real de separar as esferas como teoricamente se propõe. A partir dessa nuance, alcançamos as problemáticas e os limites da vida política, onde não podemos chegar, onde esbarramos, já que a dignidade da política, ante a real condição humana, histórica, encontra-se despida e determinada por uma relação econômica, isto é, determinada pelo Capital.

### 3 OS LIMITES DA VIDA POLÍTICA

#### 3.1 A DOMINAÇÃO TOTALITÁRIA

Ao tratar dos limites da vida política elucidaremos, sistematicamente, quatro dos principais aspectos que julgamos como acontecimentos resultantes da vida em sociedade que impede a aplicabilidade e efetividade dos anseios próprios da política.

Em *Origens do totalitarismo* percebemos que o fenômeno totalitário revelou que não existem limites às deformações da natureza humana e que a organização burocrática de massas, baseada no terror e na ideologia, criou novas formas de governo e dominação cuja perversidade não possui grandeza.

A ruptura totalitária põe em xeque a tradição ocidental. Com Arendt houve uma inovação na análise do antissemitismo, do imperialismo e do totalitarismo. Com sua análise do fenômeno totalitário Arendt ofereceu instrumento para se pensar os desastres da contemporaneidade com suas análises sobre espaço público. Sendo assim, sobre o totalitarismo, Arendt analisa:

Sempre suspeitamos, e agora sabemos, que o regime nunca foi “monolítico”, mas “conscientemente construído em torno de funções superpostas, duplicadas e paralelas”, e que o que segurava essa estrutura grotescamente amorfa, era o mesmo princípio da liderança – o chamado “culto da personalidade” – que encontramos na Alemanha nazista; que o ramo executivo desse governo não era o partido, mas a polícia, cujas “atividades operacionais não eram reguladas através de canais do partido”; que as pessoas inteiramente inocentes, as quais o regime liquidava aos milhões, os “inimigos objetivos” na linguagem bolchevista, sabiam que eram “criminosos sem crime”; que foi precisamente essa nova categoria, e não os antigos e verdadeiros inimigos do regime – assassinos de autoridades, incendiários ou terroristas –, que reagiu com a mesma “completa passividade” que vimos tão bem na conduta das vítimas do terror nazista (ARENDR, 2000b, p. 346-347).

Ao retomar o conceito kantiano acerca do mal radical, no entanto, ela conseguiu perceber as ambiguidades da questão política e sempre buscou encontrar brechas para a luta, fenômeno que garante uma atualidade ao seu pensamento. São, portanto, os esforços que visam compreender a contemporaneidade.

O pensamento de Arendt se desenvolveu à sombra das rupturas e contradições. As catástrofes políticas do século XX foram responsáveis pelas rupturas em seu pensamento, que

se viu forçado a partir de então a confrontar-se com um passado a fim de construir as categorias políticas que permitissem compreender o que é a política e quais são suas alternativas, no presente e no futuro. Daí surge a justificativa dos seus escritos trazerem sempre referências à antiguidade grego-romana.

Mormente, salientamos que o retorno de Arendt ao passado é muitas vezes mal interpretado como um pensamento nostálgico que se resumiria em lamentar a perda da antiga dignidade da política pelo contato das atuais sociedades administradas. Para que seja compreendido o retorno arendtiano ao passado é necessário reconhecer quais os pensadores com os quais e contra os quais Arendt estabeleceu um diálogo, que lhe permitia renovar a compreensão do passado e do presente políticos, tema recorrente em sua obra *Entre o passado e o futuro*.

Entendemos em Arendt que a dominação, o totalitarismo, sobretudo, é um fenômeno político de ruptura. A partir dos terríveis traços do totalitarismo nazista e stalinista Arendt conclui que aí se inaugura uma forma de dominação sem precedentes na história do Ocidente, o que impunha dificuldades extremas à sua própria compreensão.

O fenômeno totalitário é, portanto, uma forma de dominação própria da modernidade, pautada na organização burocrática das massas, no terror e na ideologia. Nas raízes do totalitarismo está o antissemitismo moderno com recortes mais políticos do que raciais.

Dessa forma, a aquisição e a manutenção do poder pelo qual os grupos numa sociedade lutam e competem, e o emprego do poder por meio do qual um grupo administra coisas, são dimensões do poder com as quais se ocuparam vários teóricos da política. A dominação política é uma forma de poder. Embora pareça ser necessária, contudo, admitimos também ser uma das mazelas da vida política.

Há em Arendt uma diferenciação nítida do poder em relação às concepções de força e violência. A força estaria ligada àquelas energias que se desprendem dos movimentos físicos e sociais. A violência se caracterizaria pelo seu caráter meramente instrumental, multiplicador da potência individual, graças à manipulação dos implementos da violência. O poder, por sua vez, é uma relação que leva à formação de uma vontade comum, que resulta de uma comunicação voltada para a obtenção de um acordo, mesmo que carregado de vício. Nesse sentido, o poder não é atributo de um indivíduo no singular, mas sim o resultado da capacidade de agir pluralmente, em conjunto.

Arendt estudou os eventos próprios do seu tempo para alcançar conceitos considerados caros para a filosofia política moderna, sobretudo, no que diz respeito ao antissemitismo e ao totalitarismo alemães, fenômenos estudados por Arendt. Notamos que o trauma causado pelas conhecidas práticas de genocídio e extermínio em massa, nos campos de concentração da Alemanha, corroboram um pano de fundo histórico fundamental para a construção do pensamento arendtiano acerca das concepções de poder e a presença das relações de poder nos desdobramentos políticos.

Numa de suas notas na obra *Origens do totalitarismo*, Arendt afirmará que Hitler dominava os seus ouvintes, ele possuía um fascínio, um estranho magnetismo, irradiava força devido à crença fanática que ele tinha em si mesmo. Nesse sentido:

O fascínio é um fenômeno social, e o fascínio que Hitler exercia sobre seu ambiente deve ser definido em termos daqueles que o rodeavam. A sociedade tende a aceitar uma pessoa pelo que ela pretende ser, de sorte que um louco que finja ser um gênio sempre tem certa possibilidade de merecer crédito, pelo menos no início. Na sociedade moderna, com a sua falta de discernimento, essa tendência é ainda maior, de modo que uma pessoa que não apenas tem certas opiniões, mas as apresenta num tom de inabalável convicção, não perde facilmente o prestígio, não importa quantas vezes tenha sido demonstrado o seu erro. Hitler descobriu que o inútil jogo entre as várias opiniões e “a convicção de que tudo é conversa fiada” podia ser evitado se se aderisse a uma das muitas opiniões correntes com inflexível consistência. A arbitrariedade de tal atitude exerce um forte fascínio sobre a sociedade porque lhe permite salvar-se da confusão de opiniões que ela mesma constantemente produz. Esse “dom” do fascínio, no entanto, tem importância apenas social (ARENDT, 2000b, p.355).

A capacidade de convencimento, habilidades persuasivas e retóricas são características fundantes da manutenção do poder, uma vez que a astúcia e a ferocidade com que um líder político deve transitar constitui um painel de habilidades necessárias para a hegemonia do poder. Assim sendo, para apresentarmos a discussão que Arendt propõe sobre a categoria de poder, torna-se mister a análise da experiência totalitária.

Acerca da sistematização da categoria de poder na análise política arendtiana, nota-se que:

Ao tentar sistematizar a categoria de poder, na autora, nos deparamos irremediavelmente com a experiência totalitária<sup>28</sup>. Isso significa que a reflexão sobre esse tema, em Arendt, não nasce da ruminação erudita das ideias, da defesa de cosmovisões ou de ideologias e, muito menos, do

<sup>28</sup> No final da década de 1960, em face da atração pela violência no movimento estudantil, político e intelectual, Arendt retoma a reflexão sobre o poder (Cf. ARENDT, *Sobre a violência*, 1994).

estabelecimento de um novo padrão de poder governamental. A reflexão sobre o poder, nessa trilha, só faz sentido no interior da sua tentativa de compreender e de encontrar os fios dos acontecimentos que não permitem mais o trançado da tradição. Algo aconteceu e não pôde ser explicado com os conceitos tradicionais da filosofia política. Narrar foi o caminho escolhido por Arendt para chegar à compreensão dos acontecimentos provocadores da ruptura totalitária. O totalitarismo, assim, em Arendt, não é uma categoria científica, mas narracional. A experiência totalitária a tornou uma contadora de histórias. A narração possibilita verificar que o próprio acontecimento ilumina o que, no passado, pode a ele estar relacionado. O totalitarismo não possui uma história nem está contido potencialmente num evento do passado, mas cristaliza elementos de várias proveniências, a exemplo do imperialismo, do antissemitismo, da crise dos estados nacionais e do eurocentrismo (AGUIAR, 2004, p. 116).

Podemos dizer, então, que, das propensões trazidas da experiência totalitária alemã, torna-se possível fazer uma leitura de outros elementos que constituem a vida política, assim sendo, experiências totalitárias, dominadoras, relações políticas tendo em vista a manutenção do poder, que pressupõem o apoio de uma massa. A discussão de Arendt ultrapassa, sobremaneira, aquela visão judaica da experiência totalitária; o viés negativo de tal experiência constitui referência para analisar as relações entre os indivíduos, membros do conjunto social, bem como as disposições dominadoras de coisificação do ser humano.

O Estado totalitário é o limite da vida política porque altera a essência mesma da política. Nesse sentido, perceberemos que, em *Origens do Totalitarismo*, estamos diante de uma nova forma de governo que deixa de ser política, baseada na ideia do comum, e passa a se constituir a partir da censura biológica, do suporte natural e da produção técnico-burocrático-estatal dos cidadãos através das organizações ideologias e política secreta. Se os antigos propuseram a base da política atrelada ao interesse coletivo, bem comum, teremos aqui uma leitura nova e dissociada daquela concepção antiga de política e baseada agora, numa organização ideológica.

Sobre a natureza do regime totalitário, não podemos considerá-lo como um regime substancial e essencialmente político. Arendt assevera que:

Com relação a estas reflexões, podemos indagar se o governo totalitário, nascido dessa crise, e ao mesmo tempo o seu mais claro sintoma, o único inequívoco, é apenas um arranjo improvisado que adota os métodos de intimidação, os meios de organização e os instrumentos de violência do conhecido arsenal político da tirania, do despotismo e das ditaduras, e deve a sua existência apenas ao fracasso, deplorável, mas talvez acidental, das tradicionais forças políticas – liberais ou conservadoras, nacionais ou socialistas, republicanos ou monarquistas, autoritárias ou democratas. Ou se, pelo contrário, existe algo que se possa chamar de natureza do governo

totalitário, se ele tem essência própria e pode ser comparado com outras formas de governo conhecidas do pensamento ocidental e reconhecidas desde os tempos da filosofia antiga, e definido como elas podem ser definidas. Se a segunda suposição for verdadeira, então as formas inteiramente novas e inauditas da organização e do modo de agir do totalitarismo devem ter fundamento numa das poucas experiências básicas que os homens podem realizar quando vivem juntos e se interessam por assuntos públicos. Se existe uma experiência básica que encontre expressão no domínio totalitário, então, dada a novidade da forma totalitária de governo, deve ser uma experiência que, por algum motivo, nunca antes havia servido como base para uma estrutura política, e cujo ânimo geral – embora conhecido sob outras formas – nunca antes permeou e dirigiu o tratamento das coisas públicas (ARENDT, 2000b, p. 513).

Dessa forma, o tratamento da coisa pública, que pressupõe o principal aporte da vida política, nunca se baseou numa estrutura política cujo regime se confunda com o regime totalitário. Arendt deixa claro que se existe alguma estrutura política que se baseia no regime totalitário, trata-se de uma estrutura desconhecida, de tal forma que não fora usada como base para nenhuma outra estrutura política e que, portanto, pode ser entendida como uma forma completamente nova, isto é, o governo totalitário. Arendt quer elucidar que não se pode justificar a natureza política do regime totalitário, uma vez que o próprio regime é contrário às proposições essenciais da política.

Entendemos as características essenciais da política quando percebemos a consideração efetiva do ser humano como protagonista desse modo de vida. Nesse sentido, a grande estrutura que justifica a existência da política integral é o homem. O homem é o sujeito e o objeto da vida política, há nele a síntese da vida política e a fonte desta.

No início do século XX, Arendt observou os elementos totalitários que se configuravam na organização de massas. Esse aspecto fez explodir a questão central da política no século em comento, isso porque as principais características políticas desse período foram pautadas nas dimensões de horrores, radicalismos e negação da liberdade. Assim sendo, consideramos que pelo fato de um ser humano desejar sobrepor-se ao outro com animosidade superior, seja étnica ou em seus diversos aspectos, imputa a indisposição para o bem. O medo se torna o principal requisito para que a mesma humanidade seja colocada em graus hierárquicos, valorativos diferenciados. O ser do homem se perde para o ser de outro homem.

No processo de submissão ao outro, o valor da natureza humana se perde e o processo de moralidade também se perde, assim como é perdida também a elevada inclinação para o



bem, afirmando, por sua vez, a prática da malignidade mensurada individual ou coletivamente. Notamos que:

Os nazistas estavam convencidos de que o mal, em nosso tempo, tem uma atração mórbida [...]. A atração que o mal e o crime exercem sobre a mentalidade da ralé não é novidade. Para a ralé, os atos de violência podiam ser perversos, mas eram sinal de esperteza. Mas o que é desconcertante no sucesso do totalitarismo é o verdadeiro altruísmo dos seus adeptos. É compreensível que as convicções de um nazista ou bolchevista não sejam abaladas por crimes cometidos contra os inimigos do movimento; mas o fato espantoso é que ele não vacila quando o monstro começa a devorar os próprios filhos, nem mesmo quando ele próprio se torna vítima da opressão, quando é incriminado e condenado, quando é expulso do partido e enviado para um campo de concentração ou de trabalhos forçados. Pelo contrário: para o assombro de todo o mundo civilizado, estará até disposto a colaborar com a própria condenação e tramar a própria sentença de morte, contanto que o seu *status* como membro do movimento permaneça intacto (ARENDT, 2000b, p. 357).

O agir mal, mesmo para influenciar as massas e admitir-se numa conjuntura dominadora, segundo Arendt, é uma grande contradição, já que o homem não deseja ser mau e ao praticar o mal ele entra em conflito com sua própria razão, tendo, por sua vez, que desprezar-se a si mesmo, para exercer a malignidade. Estaria, portanto, no exercício da autonegação, mentindo para si mesmo e suportando o desprezo para consigo. “A identificação com o movimento e o conformismo total parecem ter destruído a própria capacidade de sentir, mesmo que seja algo tão externo como a tortura ou o medo da morte” (ARENDT, 2000b, p. 358).

Desta feita, vemos que o fanatismo dos movimentos totalitários e o simples desejo externo de ser valorizado e subordinado a tais movimentos desumanizam os seus adeptos fazendo com que haja um processo de coisificação incompreendida. A obstinada convicção anula todo o interesse pessoal e sobrevive às experiências reais. Arendt afirmará que a decisão tola ou heroica de ser adepto de um movimento totalitário nasce da convicção individual, sendo que esta é carregada de minoridade, uma vez que o indivíduo se encontra embevecido na caverna da irreflexão, do fanatismo, da ideologia, da alienação. Portanto:

Os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas, que por um motivo ou por outro, desenvolveram certo gosto pela organização política. As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis. O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente, devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa

organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores (ARENDT, 2000b, p. 361).

Assim sendo, a sociedade de massas configura um fenômeno a partir do qual foi erigido o regime político que marcou profundamente a vida no ocidente, o regime de dominação. Sua principal característica é a indiferença dos indivíduos aos assuntos de cunho comum. Desse modo, as massas não se unem pela consciência de um interesse comum, nem possuem objetivos determinados; são, portanto, o principal veículo de multiplicação dos regimes totalitários.

### 3.2 A SOCIEDADE DE MASSAS

De fato, o fenômeno totalitário revelou que não existem limites às deformações da natureza humana e que a organização burocrática de massas, baseada no terror e na ideologia, criou novas formas de governo e dominação, cuja perversidade nem sequer tem grandeza. Diante deste fenômeno, os padrões morais e as categorias políticas que compunham a continuidade histórica da tradição ocidental se tornaram inadequados não só para fornecerem regras para a ação – problema clássico colocado por Platão – ou para entendermos a realidade histórica e os acontecimentos que criaram o mundo moderno – que foi a proposta hegeliana – mas, também, para inserirem as perguntas relevantes no quadro de referência da perplexidade contemporânea. Em outras palavras, o esfacelamento da tradição implicou na perda de sabedoria (LAFER, 2003, p. 52).

A sociedade de massas configura uma sociedade esfacelada, despersonalizada. O advento da sociedade de massas pressupõe a existência de uma passividade, um espírito de indiferença dos seus membros; um conjunto de indivíduos que se perderam dentro de um todo, perderam a identidade e já não podem dizer quem são. Trata-se, portanto, da perversão que a era moderna impõe à condição humana. Torna-se mister dizer que no percurso da história da humanidade sempre houve considerável número de pessoas indiferentes, isso ocorre em qualquer sociedade organizada, pessoas completamente desinteressadas naquilo que se refere à coisa pública, à vida política. Assim sendo:

Quem aspira ao domínio total deve liquidar no homem toda a espontaneidade, produto da existência da individualidade, e persegui-la em suas formas mais peculiares, por mais apolíticas e inocentes que sejam. O cão de Pavlov, o espécime humano reduzido às reações que sempre pode ser liquidado e substituído por outros feixes de reações e comportamento exatamente igual, é o cidadão modelo do Estado totalitário; e esse cidadão não pode ser produzido de maneira perfeita a não ser nos campos de concentração (ARENDT, 2005, p. 242).

A expressão “cão de Pavlov”, um termo usado para caracterizar a total degeneração da natureza humana, em outras palavras, elenca que a perversão da raça humana alcançou seu ápice no campo de concentração. O fenômeno da sociedade de massas é tratado analogamente por Arendt como “o cão de Pavlov”, cuja expressão refere-se à figura de um ser degenerado que vaga pelas ruas das grandes metrópoles como sonâmbulo, que já não pode mais ser chamado de humano. A raça humana quando ganha essa feição demonstra sua capacidade de mudar e de se perverter, de se comportar por estímulos e se prestar à profunda irreflexão, independente do caráter negativo da transformação.

Notamos, nesse sentido, que:

O sucesso dos movimentos totalitários entre as massas significou o fim de duas ilusões dos países democráticos em geral e, em particular, dos Estados-nações europeus e do seu sistema partidário. A primeira foi a ilusão de que o povo, em maioria, participava ativamente do governo e todo indivíduo simpatizava com um partido ou outro. Esses movimentos, pelo contrário, demonstraram que as massas politicamente neutras e indiferentes podiam facilmente constituir a maioria num país de governo democrático e que, portanto, uma democracia podia funcionar de acordo com as normas que, na verdade, eram aceitas apenas por uma minoria. A segunda ilusão democrática destruída pelos movimentos totalitários foi a de que essas massas politicamente indiferentes não importavam, que eram realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo para a vida política da nação (ARENDT, 2000b, p. 362).

Desta feita, podemos dizer que a desarticulação da sociedade de classes ofereceu espaço para a ascensão da sociedade de massas. O desinteresse pela coisa pública, pela vida política fez com que os grupos politicamente organizados se tornassem enfraquecidos, tendo em vista que a preocupação não era mais com a sobrevivência das classes ou dos grupos, mas de cada um individualmente. Inaugurou-se, dessa forma, uma fortalecida apatia e hostilidade diante dos assuntos que possuíam viés coletivo.

O interesse individual, a necessidade cada vez maior de atender àquelas demandas particulares e a despreocupação com a coletividade favoreceram a ascensão desenfreada do consumo, da posse hiperbólica de bens, mesmo desnecessariamente.

Arendt demonstra que houve uma aliança temporária entre a elite e a ralé, apenas pautada no desejo de que as massas fossem conduzidas a tornar-se o esteio dos regimes totalitários. Nesse sentido:

A despeito dessa diferença entre a elite e a ralé, não há dúvida de que a elite se deleitava sempre que o submundo forçava a sociedade respeitável, através

do terror, a aceitá-lo em pé de igualdade. Os membros da elite concordavam em pagar o preço, que era a destruição da civilização, pelo prazer de ver como aqueles que dela haviam sido excluídos injustamente, no passado, agora penetravam nela à força. A aliança temporária entre a elite e a ralé baseava-se, em grande parte, nesse prazer genuíno com que a primeira assistia à destruição da respeitabilidade pela segunda (ARENDT, 2000b, p. 382-383).

A sociedade de massas constitui espécie de relações que não podemos considerar como ações conjuntas, entendendo que essa sociedade não está imbuída por um desejo ou sentimento que a agregue em um interesse comum. A desarticulação e a indiferença das massas para com o interesse comum faz com que os homens se sintam cada vez mais desenraizados e superficiais, uma vez que a consciência de pertencer a um mundo plural, habitável e político se torna prejudicada.

Notamos, então, que o pano de fundo característico do século XX fez ascender a sociedade de massa, constituída por homens moldados ideologicamente para agirem dentro do plano traçado para eles, o que configura uma perda considerável para a condição mesma do homem, tendo em vista o caráter da consciência humana como reveladora da emancipação do homem e não da sua submissão à apatia e à indiferença.

Ao recusar-se a participar da esfera pública, o homem massificado, não é capaz de estabelecer nuances novas para a sua vida, aceitando simplesmente as condições que a vida lhe oferece e seguindo o caminho inexoravelmente determinado pelo conjunto dos fatos. Assim,

[...] a solução mais rápida do problema do excesso de população, das massas economicamente supérfluas e socialmente sem raízes, são ao mesmo tempo uma atração e uma advertência. As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem (ARENDT, 2000b, p. 511).

Portanto, o indivíduo massificado será o princípio e o fim do totalitarismo. Ao mesmo tempo em que o indivíduo massificado é o esteio para a ascensão de um sistema dominador e uniformizador de pensamento, pautado em atitudes previsíveis, será também o perigo e o fracasso de acabar nesse homem destituído de objetivo, de força e do necessário interesse coletivo em relação ao próprio regime. A massificação humana e o advento da uniformidade do pensamento culminaram com a crise do século XX e o desinteresse na construção da consciência emancipada e da reflexão crítica.

### 3.3 IDEOLOGIA E LIBERDADE

As ideologias – os ismos que podem explicar, a contento dos seus aderentes, toda e qualquer ocorrência a partir de uma única premissa – são fenômeno muito recente e, durante várias décadas, tiveram papel significativo na vida política. As ideologias são notórias por seu caráter científico: combinam a atitude científica com resultados de importância filosófica, e pretendem ser uma filosofia científica. A palavra ideologia parece sugerir que uma ideia pode tornar-se o objeto de estudo de uma ciência, como os animais são o objeto de estudo na zoologia, e que o sufixo – *logia* da palavra ideologia, como em zoologia, indica nada menos que os *logoi* – os discursos científicos que se fazem a respeito da ideia [...]. Uma ideologia é bem literalmente o que o seu nome indica: é a lógica de uma ideia (ARENDT, 2000b, p. 520-521).

As ideologias podem possuir um caráter positivo e outro negativo, positivo enquanto possibilidade de estruturar uma ideia, valorização do *logos*, capacidade humana de pensar. O viés negativo seria na efetivação ou aplicação dessas ideias no mundo. Geralmente acontece de forma alienante como uma proposta inexorável e determinada, trata-se do caráter próprio dos regimes ou sistemas de dominação que tendem a associar a ideia determinada com o poder, constituindo, desta forma, uma fonte de dominação do homem sobre o homem. Notamos que:

As ideologias pressupõem sempre que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica. O perigo de trocar a necessária insegurança do pensamento filosófico pela explicação total da ideologia e por sua *Weltanschauung* não é tanto o risco de ser iludido por alguma suposição geralmente vulgar e sempre destituída de crítica quanto o de trocar a liberdade inerente da capacidade humana de pensar pela camisa-de-força da lógica, que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa (ARENDT, 2000b, p. 522).

Ressaltamos, assim, que todas as ideologias possuem elementos totalitários, mas estes só se manifestam inteiramente através de movimentos totalitários. Segundo Arendt, o ser humano possui múltiplas razões para não se sentir à vontade nem em casa, no mundo. Por isso:

No mundo contemporâneo persistem situações sociais, políticas e econômicas que, mesmo depois do término dos regimes totalitários, contribuem para tornar os homens supérfluos e sem lugar num mundo comum. Entre outras tendências, menciono a ubiquidade da pobreza e da

miséria, os surtos terroristas, a limpeza étnica, os fundamentalismos excludentes e intolerantes (LAFER, 2003, p. 111).

Vale elucidar que o homem vive sobre a égide do desconforto e da insegurança devido à depravação de sua própria condição. O homem se tornou supérfluo. No fluxo das massas o homem perde o seu lugar no mundo. A vontade não é verdadeira, a liberdade não é verdadeira, porque a vida não é verdadeira. Onde se perdeu o homem, se perdeu também a política. Esse cenário justifica a desesperação humana, a pobreza existencial, a miséria, os fundamentalismos etc. Dessa forma:

As condições que hoje vivemos no terreno da política são realmente ameaçadas por essas devastadoras tempestades de areia. O perigo não é que possa estabelecer um mundo permanente. O domínio totalitário, como a tirania, traz em si o germe da sua própria destruição. Tal como o medo e a impotência que vem do medo são princípios antipolíticos e levam os homens a uma situação contrária à ação política, também a solidão e a dedução do pior por meio da lógica ideológica, que advém da solidão, representam uma situação anti-social e contém um princípio que pode destruir toda forma de vida humana em comum. Não obstante, a solidão organizada é consideravelmente mais perigosa que a impotência organizada de todos os que são dominados pela vontade tirânica e arbitrária de um só homem (ARENDT, 2000b, p. 530-531).

Notamos que os governos totalitários desfavorecem a condição humana, que deve ser entendida como a capacidade que o homem tem de ser livre e criar novas realidades, que têm sido, forçadamente, aniquiladas pelo sistema de domínio. Sendo assim:

[...] nenhum espaço de vida civilizada permanece inalterado em seu interior. O homem é degradado a tal ponto que seus vínculos com sua comunidade e com a tradição de sua cultura são tragados por uma lógica infernal, que não possibilita mais a experiência normal da ação balizada pela vontade e pela lei e inserida no contexto de uma história que é reconhecida como lugar de aparecimento da razão (BIGNOTTO, 2001, p. 114).

Em se valendo do tema liberdade, Arendt elucida, na sua obra *Entre o passado e o futuro*, que em todas as questões práticas, e em especial nas políticas, temos a liberdade humana como uma verdade evidente por si mesma, e é sobre essa suposição axiomática que as leis são estabelecidas nas comunidades humanas, que decisões são tomadas e que juízos são feitos.

Segundo Arendt, a vida política sem a liberdade seria destituída de significado. Vejamos:

O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política. E mesmo hoje em dia, quer o saibamos ou não, devemos ter sempre em mente, ao falarmos do problema da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação; pois a ação e política, entre todas as capacidades e potencialidade da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana. A liberdade, além disso, não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação (ARENDT, 2000a, p. 191-192).

A elucidação arendtiana permite-nos compreender a grandiosidade da liberdade na vida política, sendo que a razão de ser da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação. Dessa maneira, a liberdade tratada aqui em relação direta com a política não é um fenômeno meramente da vontade, mas trata-se de um elemento essencial, a liberdade está ligada à política como uma essência está necessariamente atrelada à substância. A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas umas à outra, como dois lados da mesma matéria.

Dessa forma, as linhas limítrofes da vida política são advindas da própria ação, ou da própria inércia do homem diante do mundo dos fatos. Como consequência dessa reação do homem, teremos a afirmação ou a negação de sua condição humana.

### 3.4 A SOCIEDADE CAPITALISTA

Arendt propõe em sua discussão a problemática acerca da redução da esfera social à econômica. Segundo Arendt, isso se deve a Marx que, numa leitura direcionada a uma sociedade de produtores, oferece subsídio para a mensuração do capital. Segundo Arendt, Marx, possivelmente, pretendia fundar uma liberdade pautada na necessidade e, por sua vez, fazer uma sujeição da política à economia.

No entanto, no capitalismo, a política está sujeita ao capital. Não é Marx quem pretende fundar a liberdade pautada na necessidade, mas é o domínio do Capital que o faz. Esse seria o equívoco de Arendt, ao interpretar, externamente, a propositura marxiana.

Segundo Gaspar (2011), para entendermos a reflexão e as críticas de Arendt, é necessário recordarmos que, de modo geral, as revoluções modernas estão relacionadas à questão social, isto é, à pobreza das massas populares agravadas pela concentração populacional e pela desigualdade num contexto em que só a produção é cada vez mais social e, ao mesmo tempo, efetuada em ambientes urbanos. Com isso, a ação política, fundada cada vez menos na liberdade, passou a ser orientada prioritariamente pelos critérios da necessidade, imprimindo ao movimento revolucionário premência e inexorabilidade inexistentes nos contextos em que os homens agem livremente – isto é, no domínio político. Sob a forma do povo nas ruas, a necessidade colonizou o domínio político.

Notamos, porém, que os próprios fatores históricos deram conta do perfil social em que vivemos, sendo que o contexto do domínio político, quando considerado fora do mundo burguês, o mundo real em que se vive, se assemelha ao ideal ascético de vida política enumerado nas teses platônicas, por exemplo.

Arendt acentua que no evento revolucionário há ausência de liberdade, uma vez que os homens são movidos pela necessidade e pela força ideológica. Tradicionalmente, a revolução exige submissão dos revolucionários à necessidade da história. Nesse caso, segundo Arendt, “[...] em lugar da liberdade, foi a necessidade que se tornou a principal categoria do pensamento político revolucionário” (ARENDT, 1990, 43). Em síntese:

As diferentes metáforas através das quais a revolução era vista, não como obra do homem, mas como um processo irresistível, às metáforas caudal, torrente ou correnteza, ainda foram forjadas pelos próprios participantes, os quais, por mais embriagados que estivessem com o vinho da liberdade, no abstrato, positivamente, não mais acreditavam que estivessem agindo livremente (ARENDT, 1990, p.40).

O homem foi colocado pelos próprios fatores sociais sob o império absoluto da necessidade e na busca pela satisfação dessas necessidades foi reduzido à mera manutenção de sua espécie, os valores próprios do homem político foram arruinados.

O entendimento de Arendt acerca do conceito de trabalho em Marx parte do pressuposto de que este seria apenas uma atividade meramente natural ou biológica. Arendt define, portanto:

Ao definir trabalho, como o metabolismo do homem com a natureza, em cujo processo, o material da natureza é adaptado, por uma mudança de forma às necessidades do homem, de sorte que o trabalho se incorpora ao sujeito, Marx deixou claro que estava falando fisiologicamente, e que o trabalho e o



consumo são apenas dois estágios do eterno ciclo da vida biológica (ARENDT, 2007, p. 110).

Assim sendo, percebemos que, para Arendt, Marx concebia o trabalho como uma relação do homem com a natureza, na qual o homem exercia apenas seu metabolismo orgânico com o mundo natural, ao atribuir a Marx a conceituação estritamente fisiológica de força de trabalho e do processo de trabalho. Podemos asseverar que há limites nessa afirmação arendtiana considerando que, para Marx, o processo de trabalho não é um processo no qual o homem se mistura com a natureza e com seus processos cíclicos. Somente podemos conceber tal forma se aceitarmos uma contraposição entre o mundo humano e a natureza humana, estabelecendo uma dicotomia entre *animal laborans* e *homo faber*.

Ao que nos parece, essa dicotomia possível na leitura arendtiana não aparece em Marx, já que em Marx não há esta dicotomia existente em Arendt, entre mundo humano e natureza. Mas isso não significa que a natureza e a realidade social dos homens coincidam. Pelo contrário, para Marx o mundo natural é parte integrante da realidade humana, está inscrito nela, mas é incorporado e superado por essa realidade. Assim, há em Marx uma relação recíproca dialética entre a natureza e a realidade humana. O processo de trabalho não é, portanto, em Marx, um processo estritamente natural, e sim um processo social, que pressupõe a natureza como sua condição indispensável, mas é histórico.

Dessa forma, vejamos os posicionamentos do jovem Marx e do Marx de *O Capital* acerca de tal monta:

O jovem Marx assevera que:

A construção prática de um mundo objetivo, a manipulação da natureza inorgânica, é a confirmação do homem como ser genérico consciente, isto é, ser que considera a espécie seu próprio ser ou se tem a si como ser genérico. Sem dúvida, o animal também produz. Faz ninho, uma habitação, como as abelhas, os castores, as formigas, etc. Mas só produz o que é estritamente necessário para si ou para as suas crias; produz apenas numa só direção, ao passo que o homem produz universalmente; o animal produz unicamente sob a dominação da necessidade física, imediata, enquanto o homem produz verdadeiramente na liberdade de tal necessidade; o animal apenas produz a si, ao passo que o homem reproduz toda a natureza; o produto do animal pertence imediatamente ao seu corpo, enquanto o homem é livre perante o seu produto. O animal constrói apenas segundo o padrão e a necessidade da espécie a que pertence, ao passo que o homem sabe como produzir de acordo com o padrão de cada espécie e sabe como aplicar o padrão apropriado ao objeto; deste modo o homem constrói também em conformidade com as leis da beleza. Tal produção é a sua vida genérica ativa. Através dela a natureza surge como a sua obra e sua realidade (MARX, 2000, p. 165).

O Marx de *O Capital* considera que:

Antes de tudo, o trabalho, é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza [...]. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, o homem ao mesmo tempo modifica sua própria natureza. Desenvolve as potencialidades nela adormecidas e submete ao seu domínio o jogo das forças naturais. Não se trata aqui de formas indistintas naturais do trabalho (MARX, 1980, p.202).

Notamos, portanto, que o homem atuando sobre a natureza externa, modificando-a, modifica também sua própria natureza, uma vez que o homem só produz verdadeiramente na liberdade de tal necessidade. A natureza, então, é considerada para Marx como uma condição indispensável para a atividade de trabalhar, fornecendo os materiais necessários para a atividade produtiva. Não há coincidência em Marx entre o processo natural e a operação do trabalho humano, como afirmara Arendt. Ao contrário, esta última, subsume os processos naturais em si.

É mister compreendermos que a filosofia marxiana nasce da situação socioeconômica concreta, uma noção histórica de totalidade. No século XIX, marcado pela industrialização, dão-se as organizações do proletariado. O pensamento marxiano propõe uma revolução mundial, a preocupação de Marx e sua filosofia é mudar de fato o mundo. Ainda que nós conheçamos o pensamento marxiano como um sistema sociopolítico, ele é um sistema de revolucionários. Do estudo a que se propôs Marx advieram alguns resultados, a saber:

[...] o resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política e a qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção de vida material condiciona o processo em geral da vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência (MARX, 1978, p. 130).

Observamos que a preocupação de Marx não se limitava à história pela história, mas possuía em sua indagação uma característica libertadora que se configurou como elemento fundamental para compreender o seu pensamento, no qual a história é vista como estruturante. Dessa forma, percebemos que: “A mesma negação de nosso presente político já se acha

coberta de pó no sótão de trastes velhos dos povos modernos. Ainda que nos recusemos a recolher estes materiais empoeirados, continuaremos conservando os materiais sem poeira” (MARX, 2000, p. 86-87).

Nessa ótica, ainda obedecendo às justificativas dadas por Marx ao considerar a história político-social alemã, perceberemos que:

A luta contra o presente político do povo alemão é a luta contra o passado dos povos modernos; as reminiscências deste passado continuam a pesar ainda sobre eles a oprimi-los. É instrutivo para estes povos ver como o regime, que neles conheceu a tragédia, representa agora sua comédia; é instrutivo para estes povos vê-lo como o espectro alemão. Sua história foi trágica enquanto encarnou o poder preexistente do mundo e a liberdade como uma ocorrência pessoal; numa palavra, enquanto acreditou e devia acreditar na sua legitimidade. Enquanto o antigo regime e a ordem existente no mundo lutavam contra um mundo em estado de gestação, traziam de sua parte um erro histórico-universal e não de caráter pessoal. Portanto, sua catástrofe foi trágica (MARX, 2000, p.89).

Marx elucida que o antigo regime é agora o comediante de uma ordem social cujos “heróis reais” já morreram. “A história é conscienciosa e passa por muitas fases antes de enterrar as velhas formas” (MARX, 2000, p.90).

Na introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel, Marx demonstra seu sentimento de indignação diante da conjuntura sócio-política. A questão elaborada refere-se ao descompasso posto entre as diferentes estruturas existentes na sociedade e o enfrentamento dado entre estas, fundando uma consciência da opressão.

Notamos que a estrutura social para Marx compreende tanto as relações econômicas quanto as relações políticas, jurídicas, as formas da consciência, da ideologia etc. Assim sendo, as relações políticas, a linguagem, a consciência e demais são frutos da atividade produtiva dos homens que trabalham. Nesse sentido, Marx afirma:

A produção das ideias, representações, da consciência está a princípio diretamente entrelaçada com a atividade material e o intercâmbio material dos homens, linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens aparece aqui ainda como e fluxo direto do seu comportamento material. O mesmo se aplica à produção espiritual como ela se aplica na linguagem política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores das suas representações, ideias, etc., mas os homens reais, os homens que realizam, tais como se encontram condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e do intercâmbio que a ele corresponde até às suas formações mais amplas (MARX, 1987, p. 36).

Dessa forma, percebemos que o pensar, o representar o intercâmbio espiritual do homem está diretamente ligado à sua práxis material, ou seja, à ação do homem no mundo, na sociedade em que vive. Assim sendo, a produção material da vida está associada à criação do humano. O homem produz a vida humana e, por sua vez, produz a si próprio.

Marx assevera que:

A estrutura social e o Estado nascem constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas destes indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas tal e como realmente são, isto é, tal e como atuam e produzem materialmente e, portanto, tal e como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de sua vontade (MARX, 1987, p.36).

Assim sendo, o processo de emancipação política é ligado ao processo de emancipação econômica. Onde não se resolveu a questão econômica, não se resolverá a questão política; da mesma forma que onde não se resolveu a questão política, não se resolverá a questão econômica. Dada a relação entre economia e política, notamos que só haverá emancipação quando a classe trabalhadora alcançar a capacidade de direcionar politicamente todas as classes da sociedade em benefício de todos. Consequentemente, a emancipação de uma classe resultará na auto emancipação geral, como processo desencadeante. Assim:

A República democrática – a mais elevada das formas de Estado, e que, em nossas atuais condições sociais, vai aparecendo como uma necessidade cada vez mais ineludível, e é a única forma de Estado sob a qual pode ser travada a última e definitiva batalha entre o proletariado e a burguesia – não mais reconhece as diferenças de fortuna. É diretamente através do sufrágio universal que a classe possuidora domina. Enquanto a classe oprimida – em nosso caso, o proletariado – não está madura para promover ela mesma a sua emancipação, a maioria dos seus membros considera a ordem social existente como a única possível e politicamente, forma a cauda da classe capitalista, sua ala da extrema esquerda. Na medida, entretanto, em que vai amadurecendo para a auto emancipação, constitui-se como um partido independente e elege seus próprios representantes e não os dos capitalistas. O sufrágio universal é, assim, o índice do amadurecimento da classe operária (ENGELS, 1985, p. 194-195).

Desta feita, segundo Engels, veremos que o sufrágio universal, os direitos políticos e suas garantias não constituem o estado de amadurecimento da classe trabalhadora; seria entendido hodiernamente como o Estado Democrático de Direito, ao que se entende, do ponto

de vista teórico, como o ente instituído para assegurar a aplicação e a efetivação do direito em caráter universal, isto é, os direitos da classe dominante. Nesse sentido, veremos que:

O Estado não é, pois, de modo algum um poder que se impõe a sociedade de fora para dentro. Tampouco é, “realidade da ideia moral”, nem “a imagem e a realidade da razão”, como afirmara Hegel. É antes um produto da sociedade, quando esta chega a um determinado grau de desenvolvimento; é a confissão de que essa sociedade se enredou numa irremediável contradição com ela própria e está dividida por antagonismos irreconciliáveis que não consegue conjurar. Mas, para que esses antagonismos, essas classes com interesses econômicos colidentes não se devorem, e não consumam a sociedade numa luta estéril, faz-se necessário um poder colocado aparentemente por cima da sociedade, chamado a amortecer o choque e a mantê-lo dentro dos limites da “ordem”. Este poder, nascido da sociedade, mas posto acima dela se distanciando cada vez mais, é o Estado (ENGELS, 1985, p. 191).

Portanto, sobre determinismo econômico podemos concluir que:

Não Karl Marx, mas os próprios economistas liberais foram levados a introduzir a ficção comunística, isto é, a supor a existência de um único interesse da sociedade como um todo com o qual – uma mão invisível – guia o comportamento dos homens e produz harmonia de seus interesses conflitantes. A diferença entre Marx e seus precursores foi apenas que ele encarou a realidade do conflito, tal como este se apresentava na sociedade de seu tempo, com a mesma seriedade com que viu a hipotética ficção da harmonia. Esteve certo ao concluir que a socialização do homem, produziria automaticamente uma harmonia de todos os interesses; e apenas teve mais coragem que os seus mestres liberais quando propôs estabelecer na realidade a ficção comunística subjacente a todas as teorias econômicas (ARENDT, 2007, p. 53-54).

A crítica que Arendt propõe acerca da concepção de trabalho em Marx é caracterizada pelo fato dessa autora situar o pensamento de Marx num viés totalitário, o que Marx não fez, bem como a sua discussão acerca da disjuntiva entre teoria marxiana e liberdade.

O que Arendt estabelece como crítica à concepção de trabalho em Marx é questão que possibilita desdobramentos constantes, e leitores de tal autor concordam que Arendt propõe uma leitura equivocada da noção de trabalho a partir de Marx, como já discutimos aqui. Arendt afirma:

A era moderna em geral e Karl Marx em particular, fascinados, por assim dizer, pela produtividade real e sem precedentes da humanidade ocidental, tendiam quase irresistivelmente a encarar todo o trabalho como fabricação e a falar do animal laborans em termos muito adequados ao homo faber, como a esperar que restasse apenas um passo para eliminar totalmente o trabalho e a necessidade (ARENDT, 2007, p. 98).

Arendt atribui a Marx uma indistinção operada sem precedentes, havendo na era moderna uma fusão do espaço privado destinado às atividades privadas, e do espaço público destinado às atividades públicas. Dessa forma, a atividade de trabalhar e de fabricar passam a se misturar consideravelmente, essa configuração, segundo Arendt, acarreta uma exacerbação da produtividade da atividade do trabalho.

Essa produtividade que fascina Marx na era moderna, segundo Arendt, se dá na incorporação, pelo *animal laborans*, de atributos do *homo faber*. No entanto, para Marx, a realidade do trabalho na sociedade capitalista possui valor central em sua discussão, dessa maneira, não há que se falar em confusão posta por Marx entre trabalho e fabricação. O que Marx propõe é fazer uma análise conceitual não somente das engrenagens da produção do capital, mas também análises relativas à motivação histórica dessa realidade produtiva, longe da ocorrência de uma incorporação por parte do *animal laborans*, dos atributos do *homo faber*. O que ocorreu foi um desenvolvimento complexo da organização dos processos de trabalho no interior da oposição do trabalho, isto é, capital acompanhado de um desenvolvimento agudo das forças produtivas na história, que ocasionou o trabalho abstrato em geral, nos moldes da sociedade capitalista. Notamos em Marx que:

Há estágios sociais em que a mesma pessoa, alternativamente, costura e tece, em que esses dois tipos diferentes de trabalho são apenas modalidades do trabalho do mesmo indivíduo e não ofícios especiais, fixos, de indivíduos diversos, do mesmo modo que o casaco feito, hoje, por nosso alfaiate, e as calças, que fará amanhã, não passam de variações do mesmo trabalho individual. Verifica-se, a uma simples inspeção, que, em nossa sociedade capitalista, se fornece uma porção dada de trabalho humano, ora sob a forma de ofício do alfaiate, ora sob a forma do ofício do tecelão, conforme as flutuações da procura de trabalho. É possível que esta variação na forma do trabalho não se realize sem atritos, mas tem de efetivar-se. Pondo-se de lado o desígnio da atividade produtiva e, em consequência, o caráter útil do trabalho, resta-lhe apenas ser um dispêndio de força humana de trabalho [...]. Sem dúvida, a própria força humana de trabalho tem de atingir certo desenvolvimento, para ser empregada em múltiplas formas. O valor da mercadoria, porém representa trabalho humano simplesmente, dispendido de trabalho humano em geral (MARX, 1980, p. 51).

Dessa forma, para Marx, na sociedade capitalista, o trabalho não é considerado em sua forma específica e não interessa, pois, somente o que se produz, qual a qualidade do produto. No modo de produção capitalista, que tem como princípio máximo de organização produtiva a produção do capital, toda a produção se efetua em vista da fabricação de valores de troca. Assim, o trabalho humano não é mais considerado em seu aspecto útil de produção de

valores-de-uso, mas sim em seu aspecto abstrato, como dispêndio social médio de força de trabalho para criação de valor.

Em suma, percebemos a denúncia da existência de um equívoco cometido por Arendt ao atribuir a Marx a redução do homem ao trabalho. De acordo com Lukács e Antunes, ao proporem uma leitura considerando que em Marx há uma concepção de homem como um ser social, há uma leitura de que o trabalho é, antes de mais nada, um ponto de partida para a humanização do homem. Notamos, portanto, que para Lukács:

O trabalho é antes de mais nada, em termos genéticos, o ponto de partida da humanização do homem, do refinamento das suas faculdades, processo do qual não se deve esquecer o domínio sobre si mesmo. Além do mais, o trabalho se apresenta, por um longo tempo, como o único âmbito desse desenvolvimento; todas as demais formas de atividade do homem, ligadas aos diversos valores, só se podem apresentar como autônomas depois que o trabalho atinge um nível relativamente elevado (LUKÁCS, 1979, p. 87).

Na reflexão feita por Antunes (1988) perceberemos que:

A história da realização do ser social, muitos já o disseram, objetiva-se através da produção e reprodução da sua existência, ato social que se efetiva no trabalho. Este por sua vez, desenvolve-se pelos laços de cooperação social existentes no processo de produção e reprodução da vida humana realiza-se pelo trabalho. É a partir do trabalho, em sua cotidianidade, que o homem torna-se ser social, distinguindo-se de todas as formas não humanas. Sob o sistema de metabolismo social do capital, o trabalho que estrutura o capital desestrutura o ser social. O trabalho assalariado que dá sentido ao capital gera uma subjetividade inautêntica no próprio ato de trabalho. Numa forma de sociabilidade superior, o trabalho, ao reestruturar o ser social, terá desestruturado o capital. E esse mesmo trabalho autodeterminado que tornou sem sentido o capital gerará as condições sociais para o florescimento de uma subjetividade autêntica, emancipada, dando um novo sentido ao trabalho (ANTUNES, 1988, p. 77).

Observamos, então, nessa interpretação de Marx, que o trabalho é um critério de humanização do homem; no entanto, o trabalho perde essa característica humanizadora quando é apropriado privadamente pelo Capital, tornando-se, por sua vez, degradante.

Portanto, segundo Dantas (2003), existe para Marx a concepção antropológica de trabalho, que representa um sentido mais geral, fundado sobre a gênese da liberdade, apresenta-se na transição do homem animal a ser social; e existe a noção do trabalho assalariado, que remete historicamente à determinação do trabalho por um modo de produção do capitalismo; esse trabalho é alheio ao homem que trabalha, estranho a ele. Assim sendo, o sentido de trabalho em Marx não aparece como algo que subsume as demais atividades

humanas, que a elas se sobrepõe, mas, ao contrário, o trabalho pressupõe humanização, a determinação do ser social, não apenas imposto às necessidades da espécie, ligado às necessidades biológicas. Marx assevera que:

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo o que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a produzir seus meios de existência, e esse passo à frente é a própria consequência de sua organização corporal. Ao produzirem seus meios de existência, os homens produzem indiretamente sua própria vida material. A maneira como os homens produzem seus meios de existência depende, antes de mais nada, da natureza dos meios de existência já encontrados e que eles precisam reproduzir. Não se deve considerar esse modo de produção sob esse único ponto de vista, ou seja, enquanto reprodução da existência física dos indivíduos (MARX; ENGELS, 1987, p.11).

Assim sendo, a noção dada ao trabalho por Marx, na *Ideologia Alemã*, coaduna-se com uma condição de trabalho social, desenvolvendo-se na cooperação social e não simplesmente no plano das necessidades. Trata da gênese antropológica do trabalho que, por sua vez, carrega seu aspecto positivo. Ante o exposto, apontamos o que comumente se considera como um equívoco cometido por Arendt, em sua leitura de Marx, ao atribuir a ele a associação de *labor* e *trabalho* sob um mesmo prisma.

As transformações fundantes no modo de vida hodierno e sua relação com o capitalismo são debatidas por autores contemporâneos, trata-se de mudanças estruturais na maneira de produzir e na formação do indivíduo na sociedade de massas. Said assevera em sua reflexão no que tange à sociedade contemporânea que:

Gramsci compartilha com Marx a noção de que o desenvolvimento do capitalismo levaria inexoravelmente ao aprofundamento da contradição entre forças produtivas e relações sociais de produção, sendo o desaparecimento do trabalho alienado a única possibilidade de espaço para o livre desenvolvimento das individualidades, embora não seja um movimento mecânico, mas uma conquista política (SAID, 2014, p. 169).

Nesse sentido, percebemos que o trabalho alienado, para Marx, está diretamente associado à sociedade capitalista, ao mundo do capital, algo posto. Por isso, faz-se necessária a superação do trabalho alienado para a emancipação humana, e apenas através da organização política é que isso seria possível, que seria presumível a participação social de todos os cidadãos. Já, para Arendt, a cidadania deve ser compreendida como valorização do ser humano, o que justifica todo este debate.



### 3.5 A PROBLEMÁTICA SOCIAL NA VIDA POLÍTICA

No universo da filosofia política é compreensível que as experiências vividas pelo pensador justifiquem seu posicionamento. Logo, percebe-se que em Arendt a reflexão sobre os eventos ocorridos na esfera política de seu tempo possibilita verificar que o próprio acontecimento ilumina o que, no passado, pode a ele estar relacionado. Com essa visão arendtiana, torna-se possível perceber que a questão social é uma preocupação constante em sua filosofia.

Arendt não é contrária à questão social, mas a favor da grandeza humana; assim sendo, percebemos que tal autora detecta que a questão social é a expansão da solidão e da alienação das sociedades abundantes. Com isso ela quer argumentar que não vale a pena sacrificar a grandeza do homem, a capacidade humana de ultrapassar a dimensão natural e articular a conveniência em palavras e pactos em vistas do deslindamento da questão social.

Em contrapartida, questionamos o papel histórico da sociedade e, agora, da sociedade capitalista e sua constituição na história humana, que não podemos desconsiderar. Acontece que o papel econômico e os “pactos”, isto é, o jogo de conveniências e articulações dos homens modernos que constituem a sua existência na vida política são determinantes, segundo Arendt, para o aniquilamento da grandeza desse mesmo homem.

A problemática em questão seria acerca de como poderíamos conceber o homem fora do cenário histórico e da concepção do mundo em que vive, com seus desdobramentos na práxis, como adjetiva Marx. A análise a partir das leituras de Arendt leva a entender que a questão social expôs o homem ao constrangimento da abundância, do consumismo, da conveniência civilizatória, à dominação, o que para ela não se trata de atitudes ligadas à liberdade, portanto, não afirmam a vida política.

Em contraponto à leitura Arendtiana está a anterior visão marxiana de que a questão social é determinada pela história. Não são, no entanto, dispositivos paradoxais, mas, na verdade, a sociedade capitalista é construída historicamente na produção da vida material pelos homens, que, ao mesmo tempo constroem a esfera social, e a possibilidade de transformação social e desenvolvimento integral humano, a grandeza humana.

A afirmação da condição humana possui, na abordagem arendtiana, caráter essencial, considerando que a política é o campo da ação e está intrinsecamente relacionada ao homem animal político, o motivador dessa ação.

Resta evidente que a apropriação operada por Arendt diante dos contextos expostos, tanto em se tratando da Filosofia Política Antiga quanto da leitura política de Karl Marx, pressupõe que Arendt se lança sobre o universo histórico não para fazer História da Filosofia, mas para fazer uma apropriação consciente de termos e conceituações fundamentais para a construção daquilo que chamamos de Filosofia Política arendtiana.

Dessa forma, a leitura política arendtiana está diretamente relacionada à noção teórica, ou seja, trata-se de uma leitura direcionada por Arendt, no intuito de construir ou fortalecer sua abordagem. Assim sendo, as concepções existenciais de Arendt influenciaram, necessariamente, a elaboração do conceito de vida política.

Sendo assim, diante da vida política marcadamente moderna, Arendt elabora sua crítica pautada na concepção de que o homem político moderno, mesmo vivendo na esfera comum, está construindo um mundo privado, alheio e prejudicial à própria condição humana. Percebemos que:

Em vista da evolução da era moderna e a ascensão da sociedade, na qual a mais privada de todas as atividades humanas, o labor, se tornou pública e estabeleceu sua própria esfera comum, podemos duvidar que a existência da propriedade, como lugar privadamente ocupado no mundo, seja capaz de suportar o inexorável processo de riqueza crescente (ARENDT, 2007, p. 124).

Portanto, a vida na sociedade passa a ser vista, por Arendt, como um gigantesco processo de acumulação de capital e, somente quando a reprodução da vida individual é absorvida pelo processo vital da espécie humana, pode o processo vital coletivo de uma humanidade socializada atender à sua própria necessidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia política arendtiana, objeto de estudo do presente trabalho, permite-nos, ao seu fim, confirmarmos que a razão de ser da política é a liberdade, considerando que de todos os pressupostos que compõem a condição humana, a liberdade se estabelece como um resplendor. Ao concluirmos este trabalho, resta-nos elucidar que o fator surpreendente do debate filosófico está na capacidade multifacetada de construir argumentos, bem como na habilidade de coexistência da diversidade de concepções que transitam sob uma mesma égide, a égide epistemológica, sem o necessário aniquilamento de uma concepção para a existência de outra.

Notamos, nesse sentido, que o estudo feito por Hannah Arendt acerca da filosofia política pressupõe uma análise da própria condição humana, tendo em vista aspectos vividos pela própria autora em tempos sombrios.

A nossa proposta teve como principal objetivo responder à questão de como a vida política é constituída a partir da leitura arendtiana, e responder às hipóteses advindas dessa mesma vida política, chegando, por sua vez, a seus limites. Tentamos recortar os principais temas relacionados à perspectiva de *bios politikos* proposto por Arendt, procurando cabalmente ser fiéis ao pensamento da autora auxiliados por seus escritos e pelos escritos dos seus comentadores.

O que justifica a nossa busca pelas bases gregas é o fato de nossa autora ter desejado evocar um ideal republicano elucidado pela filosofia política antiga, sendo esta capaz de propor um audacioso movimento, tomando os fios da tradição como pressuposto essencial para sua análise política.

Ao nos debruçarmos sobre a discussão política, fez-se necessária a retomada da Filosofia Política Antiga, e como foi possível analisar no decorrer da dissertação o que motivou essa retomada. Não foi o simples respeito aos clássicos, mas essa retomada é justificada pela tentativa arendtiana de compreender o ideal de *vida política* debatido no pensamento antigo e de fazer uma apropriação dos conceitos elucidados pela égide Antiga, para construção de uma crítica própria.

Devemos compreender, portanto, que ao retomarmos a filosofia política antiga como subsídio para a feitura deste estudo o fizemos porque nossa autora salienta que o ideal político

grego oferece uma possibilidade de reanálise do mundo político vivido e permite um olhar crítico a partir de tais bases.

Assim sendo, Aristóteles deixou claro em sua obra *Política* que a vida política, ou a vida na cidade, deve visar sempre ao bem comum. Aristóteles não justifica a vida na cidade por uma razão geral, mas por uma razão de ser singular, uma razão de ser para cada comunidade política.

Portanto, a justificativa da existência de uma comunidade política na definição aristotélica está no fato de a comunidade política ser necessária para manter a vida, a sobrevivência, a ajuda mútua entre os homens. No entanto, percebemos que essa conceituação possui em Aristóteles um caráter secundário, já que a vida na cidade possui uma finalidade mais elevada do que a mera manutenção da vida concreta. Aristóteles assegura, portanto, que, se os homens vivem em cidades, não o fazem apenas por não poderem evitar, mas para atingir o maior dos bens.

Notamos que na concepção clássica de vida política há uma finalidade mediana que justifica a vida política, sendo esta a sobrevivência e a necessidade; e há uma finalidade mais elevada da vida política, ou seja, atingir o bem maior, isto é, a felicidade. Aristóteles explicitou essa concepção na *Política* ao argumentar que há uma ascensão dos interesses da casa/família para o interesse do povoado. Assim sendo, a preocupação com o bem comum surge como uma atualização da preocupação com o indivíduo. Ainda de acordo com Aristóteles, um homem incapaz de integrar-se numa comunidade, ou que seja autossuficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser animal selvagem ou um deus.

Tomando como referência a *polis* grega e sua constituição, o ideal político Antigo, Arendt compreende que existem diferenças entre a esfera privada e a esfera pública, já que, segundo ela, estas se configuram como entidades separadas, sendo uma coisa a esfera da *polis* e outra coisa a esfera privada. Mas Arendt contraria o movimento ascendente proposto por Aristóteles, em que se parte do interesse da casa/ família para o interesse do povoado/*polis*.

Arendt estabelece que na esfera da *polis*, ou seja, na vida política, a condição humana está designada em três condições fundamentais, que pressupõem dois grandes aspectos da condição humana, a vida ativa e a vida contemplativa, sendo a primeira composta pelo labor, trabalho e ação. Para tanto, fica explícito que a vida ativa, em relação ao mundo aparente,

possui primazia, ou seja, trata-se de um dos elementos que chamamos de ação, como o elemento propriamente fundamental para o estabelecimento da vida política.

Ao refletir acerca da vida contemplativa, podemos concluir que, de acordo com a concepção aristotélica, há superioridade na vida contemplativa quando posta em relação à vida ativa. Assim sendo, nossa autora entende que a vida contemplativa realmente possui função mais elevada na construção da consciência humana, no entanto, Arendt não propõe uma disputa entre ambas as estruturas, mas, ao contrário, propõe uma relação de coexistência, uma relação de cooperação, já que tanto a vida ativa quanto contemplativa se referem diretamente à natureza do homem.

Acerca da composição da vida política, Arendt elucidou que as esferas pública e privada, trazidas das concepções antigas, são relidas considerando as propensões modernas, bem como as novas constituições políticas de interesse do homem moderno. Sendo assim, podemos dizer que na era moderna há uma síntese entre as esferas pública e privada. Além disso, ela considera que com o advento da sociedade de massas foi possível perceber que houve um ‘sequestro’ das subjetividades humanas, uma vez que se cria uma cultura de apatia e de indiferença com a coisa pública, fazendo com que o indivíduo não fosse mais partícipe ativo e protagonista da esfera pública – a crise da condição humana.

O estabelecimento de uma esfera social tornou-se uma configuração baseada no interesse, na coisificação do instituto humano, na simples objetivação do homem para a manutenção dos regimes, o que ocasionou uma depravação ou degradação da própria condição humana. Na dimensão do social se encontra a dimensão do artifício humano, na qual o indivíduo é determinado por uma vontade cósmica diferente das orientações especificadas na subjetividade.

A crítica arendtiana acerca da esfera social desenvolve-se a partir do momento em que há o constrangimento natural em vistas de uma civilidade artificial, o que fomenta a subsunção humana em detrimento da afirmação de sua grandeza. Dessa forma a fundação do social estabelece uma relação de pseudoliberalidade humana, em que se sacrifica a grandeza do homem, sacrifica-se a vida contemplativa em função da conveniência dos pactos na esfera social. O que Arendt propõe é a irreducibilidade da condição humana ao mero exercício de uma função social.

Acerca da esfera social, ao analisarmos a sociedade capitalista e a proposta de uma leitura teórica de Arendt sobre Marx, vimos que a estrutura social em Marx compreende

tanto as relações econômicas, quanto as relações políticas, jurídicas, as formas da consciência, da ideologia, sendo, portanto, um evento histórico, próprio da sociedade burguesa.

Podemos afirmar que existe para Marx a concepção antropológica de trabalho, que representa um sentido mais geral fundado sobre a gênese da liberdade, apresenta-se na transição do homem animal a ser social; e existe a noção do trabalho assalariado, que remete historicamente à determinação do trabalho por um modo de produção, o capitalismo. Esse trabalho é alheio ao homem que trabalha, estranho a ele. Então, a categoria de trabalho em Marx não aparece como algo que subsume as demais atividades humanas, que a elas se sobrepõe, mas ao contrário, o trabalho pressupõe humanização, a determinação do ser social, não apenas imposto às necessidades da espécie, ligado às necessidades biológicas, mas à forma com que o homem produz a si próprio.

Assim sendo, a noção dada ao trabalho por Marx, na *Ideologia Alemã*, coaduna-se a uma determinada condição de trabalho social, desenvolvendo-se na cooperação social e não simplesmente no plano das necessidades. Trata-se da gênese antropológica do trabalho que, por sua vez, carrega seu aspecto positivo.

Podemos concluir também, nesse estudo, que o desejo de Arendt é retratar a condição libertária e política do homem. O homem moderno, emergido na esfera social, criou o risco e confundiu a verdadeira liberdade da não-liberdade. Fenômenos como sociedade de massas é uma redução do caráter libertário do homem. A liberdade é uma conquista humana, trata-se de uma invenção fenomênica, no espaço e no tempo, coisa do mundo dos homens que acontece plenamente no mundo das ideias. A experiência da ausência da liberdade é trágica como abordamos nas diversas páginas deste estudo.

Já em Marx, a liberdade humana é também uma conquista humana, mas real e histórica, transformando o mundo material humano, sua produção.

Portanto, a afirmação do homem enquanto animal político foi o grande objetivo desse estudo. Perpassamos os diversos momentos históricos experimentados pela nossa autora e alcançamos a resposta de que o desvio de conduta, as questões sociais, o interesse na hegemonia do poder, a apatia e a indiferença da constituída sociedade de massas, as ideologias monopolizantes, o próprio Capital, dentre outros fatores, consistem em nuances da vida política, que devem ser analisadas em seus fatores positivos e negativos.

O intento maior do estudo foi chegar à ideia de que os problemas da vida no mundo são problemas políticos que pressupõem a ação do homem e a preocupação necessária com o

verdadeiro bem comum. O que não justifica a ação do homem em detrimento da própria condição humana, sendo que, ao limitar a afirmação do homem, há a limitação de sua condição essencial, há a limitação de sua liberdade, já que, segundo a autora, a razão de ser da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação, em Marx, como práxis.

Talvez, o mal estar na civilização hodierna esteja fulcrado na confusão que se fez entre esfera pública e esfera privada, como elementos importantes na composição da vida política. Essa confusão fez com que o interesse privado sobressaísse em relação ao interesse público, fazendo com que houvesse uma inversão dos motivos de uma vida na *polis*. Havendo essa confusão, determinada pelos próprios fatores históricos do mundo em que se vive, estabeleceu-se uma sociedade pautada nas relações de poder, na luta de grupos dominantes e dominados, e não necessariamente na afirmação da condição humana. Contudo, Arendt ressalta a afirmação aristotélica de que, mesmo diante das adversidades, o lugar do homem é na cidade, e a liberdade deve ser construída na ação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Fontes Primárias

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000a.

\_\_\_\_\_. *A Dignidade da Política: Ensaio e Conferências*. Trad. Helena Martins, Frida Coelho, Antônio Abranches, César Almeida, Cláudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_. *A vida no Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. *Da Revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. São Paulo. Brasília: Editora da UnB, 1990.

\_\_\_\_\_. *O que é Política?* (Edição Ursula Ludz). Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

\_\_\_\_\_. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

\_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. Trad. D. Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. *Diálogos, reflexões, memórias*. Org. Eduardo Jardim de Moraes e Newton Bignotto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

\_\_\_\_\_. *Essay in Understanding: 1930-1954*. New York: Schocken Books, 2005.

\_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000b.

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília/DF: Editora Universidade de Brasília, 1985.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômacos*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília/DF: Editora Universidade de Brasília, 1985.

CÍCERO, Marco Túlio. *Tratado da República*. Tradução, introdução e notas de Francisco de Oliveira. São Paulo: Círculo de Leitores, 2008. (Temas e Debates).



HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 4. ed. Tradução de Maria Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2009.

JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. Trad. Artur Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, Karl. *O manifesto do partido comunista*. Tradução de Maria Lucia Como. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

\_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política*. Volume I. 6. ed. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

\_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. 6. ed. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Hucitec, 1987.

\_\_\_\_\_. Prefácio de 1859. In: *Para a crítica da economia política*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 127-132. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *A questão judaica*. 5. ed. São Paulo: Centauro, 2000.

PLATÃO. *A República*. 10. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

## 2. Fontes secundárias

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

AGUIAR, Odílio Alves. A questão social em Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação*; Revista. São Paulo, v. 27 (2), p. 7-20, 2004.

ANTUNES, Ricardo. *A Rebeldia do Trabalho*. São Paulo: Ensaio, 1988.

BARKER, Ernest. *Teoria Política*. 2. ed. Brasília, DF: UnB, 1978.

BENHABIB, S. *The Reluctant modernism of Hannah Arendt*. New York: Sage Publications, 1996.

BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Brasília: UnB, 1976.

BIGNOTTO, Newton; MORAES, E. Jardim. Org. *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política: A Filosofia Política e as Lições dos Clássicos*. 11. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

\_\_\_\_\_; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Coordenação e tradução de João Ferreira. 11. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

CAILLÉ, Alain; LAZZERI, Christian; SENELLART, Michel. *História crítica da filosofia moral e política*. São Paulo: Verbo, 2004.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas: de Maquiavel a nossos dias*. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1966.

CORREIA, A; NASCIMENTO, M (Org). *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro*. Juíz de Fora: UFJF, 2008.

DANTAS, Gilson. A crítica de Hannah Arendt a Karl Marx. *Sociologia em rede*. v. 3, n. 3, 2003.

DUARTE, André. O pensamento à sombra da ruptura. *Política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. Pensar e agir por amor ao mundo. Hannah Arendt Pensa a Educação. *Revista educação*. Especial: Biblioteca do Professor. n. 04. São Paulo: Editora Segmento, 2007.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Trad. José Silveira Paes. 3. ed. São Paulo: Global, 1985.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. *Aristóteles enquanto fonte das concepções de Espaço Público e Espaço Privado de Hannah Arendt*. CEMOroc-Feusp/IJI – Univ. do Porto, 2007.

FRANCO, Afonso; et al. *O que é política*. Brasília: Instituto Tancredo Neves, 1988.

\_\_\_\_\_. *Política e ciência política*. Brasília: UNB, 1979.

GASPAR, Ronaldo. Hannah Arendt: Sobre Karl Marx e a revolução. *Revista Lutas Sociais*, São Paulo, n27, p.58-68, 2 sem, 2011.

HELLER, A; FEHÉR, F. *A condição política pós-moderna*. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 1998.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2. ed. São Paulo: Paz e terra, 2003.

LUKÁCS, George. *Ontologia do ser social: Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Lech, 1979.

MORRALL, Jhon B. *Aristóteles: Pensamento Político*. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

REALE, Giovanni. *O saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

REIS, Fábio Wanderley. *Política e Racionalidade: problemas de teoria e método de uma sociologia crítica da política*. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

SAID, Ana Maria. Cultura e transformação social em Antonio Gramsci. In: *Pensar a sociedade contemporânea: a atualidade do pensamento de Marx e Gramsci*. Uberlândia: EDUFU, 2014.

TELLES, Vera da Silva. Espaço Público e Espaço Privado na Constituição do Social: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt. *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, São Paulo, Vol.1, p. 23-48, 1 sem, 1990.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Difel, 2002.

WEFFORT, Francisco C. *Os Clássicos da Política*. 14. ed. São Paulo: Ática, 2006. (v.1).

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. 2. ed. São Paulo: discurso editoria, 2001.