

Aristóteles enquanto Fonte das Concepções de Espaço Público e Espaço Privado de Hannah Arendt

Maria de Fátima Simões Francisco

Faculdade de Educação USP*

Neste texto desejamos investigar a condição pela qual Aristóteles está presente na filosofia arendtiana, vale dizer, a de melhor testemunho ou porta-voz da auto-representação grega acerca de sua organização política. Não estamos aqui diante de uma fonte como outra qualquer das que dispomos na literatura filosófica e não-filosófica grega, mas Arendt atribui a ela a condição de testemunho especial. Aristóteles foi a seus olhos o único dos filósofos socráticos - os primeiros responsáveis pela nossa tradição de pensamento político - que pôde, ao refletir sobre as condições políticas gregas do período clássico, se aproximar do modo propriamente grego de entendimento da pólis. “Em suas duas mais famosas definições Aristóteles apenas formulou a opinião corrente na pólis acerca do homem e do modo de vida político” (1981, p.36). Ao definir o homem como *dzóon politikón* (animal político) e *dzóon lógon ékhon* (animal dotado de fala) (1981, p.27), bem como ao afirmar a superioridade absoluta da *bíos politikós* (vida política) em relação aos outros modos de vida que compõem a *vita activa* do homem - a vida do escravo, a do artesão e a do mercador (1981, pp.12-13) - Aristóteles teria compreendido e sabido exprimir os princípios que organizavam a cidade grega. Para nossa autora, as três atividades da *vita activa* - o labor, o trabalho e a ação - não compõem igualmente a condição humana, havendo entre elas uma hierarquia a partir do critério de contribuição para o caráter humano do homem. O labor, no ponto mais baixo da hierarquia, contribui no menor grau; a ação, no seu topo, contribui no maior grau, situando-se o trabalho em posição intermediária em relação aos dois extremos. 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 a exigir dos cidadãos em cada atividade. Na visão arendtiana, nenhuma organização política soube chegar a solução tão perfeita quanto a pólis grega clássica. Com a criação da vida em cidades, os gregos teriam encontrado uma disposição ideal para o conjunto das atividades humanas, de modo tal que aquela que mais contribuísse para o caráter específico do homem recebesse posição privilegiada. Para isso, a atividade da ação, superior segundo aquele critério às demais, deveria ser abrigada num espaço próprio - a esfera política, um espaço inteiramente distinto daquele destinado às atividades inferiores do labor e do trabalho - a esfera doméstica. Eis a razão pela qual a cidade grega é considerada por Arendt como um momento privilegiado na história das organizações políticas. Aqueles que a compunham tinham percebido não apenas a desigualdade intrínseca ao conjunto das atividades do homem, mas, em resposta a essa percepção, tinham chegado a uma solução bastante

* Área de Filosofia da Educação. E-mail: simoes@usp.br.

satisfatória: arranjá-las em duas esferas distintas, o que respeitaria por certo sua desigualdade. Ficava assim assegurado que a atividade superior, por ter seu espaço próprio, não se misturaria ou permaneceria no mesmo plano que as outras duas. Tal hierarquia e diferenciação espacial acabaram por ser, na história do homem, prerrogativas quase unicamente da pólis. As formas políticas encontradas pelas gerações seguintes, apenas fizeram inverter tal hierarquia e desarranjar o inter-relacionamento espacial inventado pela pólis. Os gregos foram, pois, os criadores desse arranjo-solução para o problema da desigualdade das atividades humanas, pela constituição de duas esferas distintas - a doméstica e a política, e teria sido Aristóteles quem melhor captou essa profunda diferença entre as duas esferas na concepção do cidadão grego.

É porque cada atividade remete para sua localização adequada no mundo, porque a mais perfeita localização remete aos gregos clássicos, porque os gregos clássicos foram nessa sua empresa melhor compreendidos por Aristóteles que por qualquer outro contemporâneo¹, que nos parece importante verificar como o filósofo entende a relação entre a comunidade doméstica (*oikos*) e a comunidade política (*pólis*) e então contrastá-la à caracterização arendtiana de esfera privada e esfera pública. Vamos notar assim que Arendt retira de Aristóteles grande parte das significações conferidas a cada esfera. Também notaremos que a própria delimitação conceitual das atividades deriva de sua localização numa ou noutra esfera, isto é, que a própria definição de cada atividade se constitui diretamente a partir do sentido que assume em sua esfera própria. Assim, a compreensão aristotélica das comunidades doméstica e política vai não apenas informar a visão arendtiana das esferas privada e pública, mas em decorrência informar o próprio quadro conceitual da autora.

Devemos, no entanto, ter sempre em mente que a filosofia aristotélica aparece em Arendt revestida de um caráter dual. Aristóteles figura tanto como a mais feliz compreensão da hierarquia inerente às atividades que compõem a *vita activa* do homem, e, conseqüentemente, com a melhor visão da vida e da esfera políticas gregas, quanto como um perfeito representante da tradição de pensamento político, inaugurada pelos filósofos socráticos e responsável pela subversão daquela hierarquia e pela elevação da vida dedicada ao pensar - a *bíos theoretikós* ou *vita contemplativa* - como superior indiferenciadamente a todas as atividades da *vita activa*. Aristóteles, não obstante reconhecesse a superioridade da ação frente ao labor e ao trabalho no interior da *vita activa*, dedicada às ocupações (*askholía*), afirmaria, por outro lado, a superioridade absoluta da *vita contemplativa*, dedicada à quietude (*skholé*), em relação a todas as atividades da *vita activa*: “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” (1981, p.23). No entanto, mesmo discordando em alguns pontos de Aristóteles, a filosofia política arendtiana parece estabelecer com ele um diálogo constante e, parecidos, na maior parte das vezes um diálogo de concordância. Vamos, então, seguir o modo como Arendt retoma, introduzindo algumas modificações, a compreensão aristotélica das comunidades doméstica e política, para estabelecer a partir dela a sua própria compreensão das esferas privada e pública.

¹ “Nessa distinção entre aquilo que hoje chamaríamos de esferas privada e pública da vida, Aristóteles não faz mais que articular a opinião pública grega da época segundo a qual ‘todo cidadão pertence a duas ordens de existência’, pois ‘a pólis dá a cada indivíduo [...], além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, sua *bios politikos*’ ” 1972, p.158)

“‘O que estamos fazendo’ é, na verdade, o tema central deste livro, que aborda somente as manifestações mais elementares da condição humana, aquelas atividades que tradicionalmente, e também segundo a opinião corrente, estão ao alcance de todo ser humano” (1981, p.13). A *vita activa* em oposição à *vita contemplativa* designa o conjunto das articulações que o “fazer” humano comporta, isto é, 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. As atividades que o compõem se diferenciam entre si num ponto central: somente uma delas, a ação, dá ao homem escolha quanto a desdobrá-la ou não. As outras duas, em graus diferentes, pressionam-no e não lhe oferecem escolha: ele tem que desdobrá-las. O conjunto do *fazer* comporta a atividade que efetuamos compelidos pela necessidade biológica, ou pelo fato de nossa existência natural: o labor; a atividade que efetuamos compelidos pela utilidade dos objetos que compõem o artefato humano: o trabalho; e, finalmente, a atividade que efetuamos não apenas livres de qualquer compulsão externa, mas ainda impelidos pelo próprio anseio de liberdade: a ação. Cada atividade desdobra-se, assim, tendo em vista uma finalidade: a do labor sendo a necessidade, a do trabalho, a utilidade e a da ação, a liberdade. Se há apenas uma atividade que é realizada de forma completamente livre em contraposição a outras duas que não se exercem livremente é quase uma decorrência natural que as duas esferas a abrigar essas atividades distingam-se também pelo critério da liberdade. E é justamente essa a diferença básica sobre a qual se erigem as duas esferas no entendimento de Arendt. 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. Segue-se daí, parece-nos, 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 pública.² 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.

Vemos, portanto, que é a possibilidade ou impossibilidade da liberdade que primordialmente distingue as esferas privada e pública, acrescentando-se que liberdade e necessidade são precisamente uma o outro lado da outra, isto é, a liberdade desfrutada na esfera pública é, por definição, entendida como a não sujeição à necessidade que impera na esfera privada: “o que distinguia a esfera familiar era que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências. A força

² Na seguinte passagem, Arendt sugere que o trabalho não partilha a mesma esfera com o labor: “O mundo - artifício humano - separa a existência do homem de todo ambiente meramente animal; mas a vida, em si, permanece fora desse mundo artificial, e através da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos” (1981, p.10) Numa outra passagem, quando aborda a concepção de vida política, o trabalho é colocado ao lado do labor e fora da esfera pública: “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” (1981, p.21).

compulsiva era a própria vida” (1981, p.39) e ainda “a esfera da pólis, 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 pólis” (1981, p.40).

Dessa diferença elementar - necessidade/liberdade - parecem decorrer as outras existentes entre as duas esferas, vale dizer: animalidade/humanidade, desigualdade/igualdade, violência/persuasão. Cada par de atributos está ligado ao outro e remete a ele em sua significação.

É na medida da sua condição de membro da natureza que o homem está compelido a desdobrar o labor, atividade que não lhe confere nenhum traço humano, fazendo-o apenas permanecer um mero animal. Como todo animal, ele deve suportar a carga da conservação biológica, carga essa que tem a força de uma escravização, pois não lhe deixa a escolha de suportá-la ou não. É, portanto, na qualidade de animal, um ser natural como todo outro, que o homem desempenha o labor. E ele somente alça a condição estrita de homem, a sua humanidade, quando livre do labor pode efetuar a ação. Por isso Arendt nos diz que as esferas privada e pública distinguem-se respectivamente por sua animalidade e sua humanidade: “a esfera privada da família era o plano no qual as necessidades da vida, da sobrevivência individual e da continuidade da espécie eram atendidas e garantidas. Uma das características da privacidade, antes da descoberta da intimidade, era que o homem existia nessa esfera não como um ser verdadeiramente humano, mas somente como exemplar da espécie animal humana” (1981, p.55). E também: “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” (1981, p.95).

Outros dois aspectos do labor que parecem ser para Arendt inseparáveis de sua finalidade, a necessidade, são os da desigualdade e violência, dois aspectos que estão intimamente conectados. A desigualdade vigente entre os homens na esfera privada reveste tal verticalidade que só pode conduzir, na sua compreensão, a uma dominação despótica e/ou à violência. O raciocínio arendtiano que estabelece ligação imediata entre necessidade, desigualdade e violência é o seguinte: se os homens não dispõem de escolha frente à necessidade de conservação, se eles têm necessária e inescapavelmente de suportar o labor e são escravizados por ele, é natural que escravizem outros e obriguem-nos a laborar para eles, se esse for o preço a pagar pela liberdade. A violência do jugo da necessidade torna inevitável a violência do jugo sobre o outro. A necessidade inscreve assim no interior da esfera privada uma desigualdade e violência estruturais. E cabe notar que essa relação de poder não poderia ser senão a mais despótica possível. Arendt tem apenas duas concepções radicalmente opostas de poder: ou a relação vertical entre senhor e escravo, que caracteriza uma ultra-dominação, ou a relação horizontal entre os iguais na esfera pública que desencadeia o consenso, e para a qual nem serve a referência governante-governado³, por mais que se tente distinguir

³ Para Arendt os termos ‘governante’ e ‘governado’ são completamente inadequados para uma aplicação à relação de poder vigente na esfera pública. Mesmo para o cidadão grego, esses termos somente se aplicavam às relações domésticas, segundo nossa autora: “na concepção dos gregos, a relação entre governar e ser governado, entre comando e obediência, era, por definição, idêntica à relação entre senhor e escravo e, portanto, excluía qualquer possibilidade de ação” (1981, p.236). A utilização desses termos para o espaço político fora, segundo ela, resultado do preconceito filosófico e do desdém pela vida dispendida na pólis: “a noção vulgar, que já encontramos em Platão e Aristóteles, de que toda comunidade política consiste em governantes e governados [...] baseava-se na suspeita em relação à

qualitativamente, como o faz Aristóteles, os tipos de governo. Acerca disso, diz: “a pólis diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer ‘iguais’, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão” (1981, p.41). Quanto à justificação da dominação na esfera privada, afirma: “laborar significava ser escravizado pela necessidade, escravidão esta inerente às condições da vida humana. Pelo fato de serem sujeitos às necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade subjugando outros que eles, à força, submetiam à necessidade” (1981, p.94).

Aquilo sobre o que a autora insiste sempre e que constitui o veio principal de sua crítica à modernidade é que o homem deve realizar atividades profundamente diversas em suas significações, e a menos que haja uma localização adequada destas no mundo, corremos o risco de perder a única atividade especificamente humana: a ação, pois não lhe destinamos um espaço depurado da interferência das finalidades das outras atividades. A reserva de espaços próprios que consiga segregar as duas atividades em maior antagonismo é a única maneira de lidar com o problema constituído pelo fato de ser o homem condicionado em sua vida a efetuar atividades tão desiguais. A segregação das duas atividades mais opostas - o labor e a ação - é de fato o primeiro sentido a ser apreendido das duas esferas. A interferência dos atributos próprios de uma atividade na esfera da outra é temível, sobretudo, numa direção: quando o labor invade a esfera da ação. Tal ocorreu precisamente a partir do surgimento da idade moderna, quando a sobrevivência se transformou de preocupação privada em pública, alterando a relação privado/público e criando uma outra, intimidade/sociedade, inconsistente justamente por não supor uma separação das diferentes atividades humanas em espaços distintos. Mas a contaminação entre as duas esferas não deixa de ser nefasta também na outra direção, quando, por exemplo, o efeito público próprio da esfera da ação invade a privacidade, destruindo o que somente pode subsistir na penumbra⁴.

A partir dessa breve exposição dos aspectos que cada atividade confere ao espaço que a abriga e da função crucial que a separação entre o domínio público e o privado tem para Arendt, desejaríamos introduzir o paralelo com a análise aristotélica das comunidades doméstica e política, enfocando dois pontos. O primeiro deles, já mencionado, diz respeito ao fato de ter Arendt seguido de perto em suas definições dessas esferas, o entendimento aristotélico do que a *oikos* (casa) e a *pólis* significavam para seus contemporâneos. O segundo ponto, por sua vez, diz respeito à radicalidade com que nossa autora depura e confina as atividades em cada esfera, radicalidade essa que é inteiramente estranha a Aristóteles. Distanciam-se assim os dois filósofos, em suas respectivas compreensões dos dois domínios.

ação e não no desdém pelo homem, e resultou do sincero desejo de encontrar um substituto para a ação, e não de alguma vontade de poder, irresponsável ou tirânica” (1981, p.234).

⁴ 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 com 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 do mundo” (1972, p.235-6).

Ao localizar a atividade ocupada com a perpetuação da vida na esfera privada e ao desprover essa esfera da liberdade porque se orienta pela necessidade, Arendt leu muito de perto a descrição aristotélica da *oikos*. Essa descrição se insere no plano mais geral do livro I da *Política*, que pretende abordar as partes da pólis, e mostrar como esta última é a comunidade superior a todas as outras que inclui, dentre elas a própria *oikos*, para a partir disso justificar a tese exposta logo à primeira página, de que os governos não se distinguem apenas pelo número de subordinados, isto é, quantitativamente, mas propriamente pela qualidade. Nessa análise, ele descreve assim a origem da comunidade mais primitiva, a *oikos*: “as primeiras uniões a que a necessidade [*anagkē*] dá surgimento são aquelas entre os que não podem existir um sem o outro, tal como a fêmea e o macho, para o fim da geração (e isso, não a partir de escolha [*ouk ek proaireseos*], mas, entre os homens, tal como entre os outros animais e plantas, há uma tendência natural a deixar atrás de si um outro semelhante); tal como ainda, o que por natureza comanda e o que obedece, para o fim da conservação. Pois, o que, por sua inteligência, é capaz de prever, é por natureza o que comanda e por natureza o mestre; o que por seu corpo é capaz de executar, obedece e é por natureza escravo; desse modo, mestre e escravo têm o mesmo interesse” (Pol.,1254b26-35).

Transcrevemos essa longa passagem por nos parecer que seja extremamente expressiva e sintética em vários pontos. Ela destaca o caráter marcado pela necessidade da primeira união, entre o homem e a mulher, claramente excluída do domínio das coisas deliberáveis. Destaca também que o homem compartilha com os animais uma tal união, isto é, que ela decorre de sua natureza animal. Fala-nos ainda da outra união perpetrada pela necessidade, aquela entre mestre e escravo, cuja finalidade é a conservação comum e no seio da qual a dominação se encontra justificada. Podemos identificar nessa passagem a totalidade de aspectos atribuídos por Arendt à esfera privada, quais sejam: a primazia da necessidade e a ausência de liberdade; a sua destinação à perpetuação da espécie e do indivíduo; a identificação do homem ao animal pela sujeição inescapável e necessária à perpetuação biológica; a desigualdade das relações humanas; a justificação da dominação pela desigualdade das relações humanas.

Nessa passagem, Aristóteles ressalta que a necessidade está associada tanto à união conjugal quanto à união servil. Nesta outra, reafirma a associação entre necessidade e união servil: “a utilidade do escravo pouco diverge daquela dos animais. Pois o recurso corporal para as coisas necessárias [*t’anagkaia*] provém de ambos, dos escravos e dos animais domésticos” (Pol.,1254b25-27). Que as “coisas necessárias” sejam aquelas relacionadas à conservação da vida é facilmente dedutível. O próprio tradutor inglês, H. Rackham, se permite verter *t’anagkaia* por *necessities of life*. Sabemos por Aristóteles que o escravo é um instrumento de que se vale o administrador doméstico, o senhor, no desdobramento de sua arte, cuja finalidade é a conservação da vida⁵. Podemos então deduzir que o escravo serve a essa finalidade, ou que ele é um recurso corporal para as coisas necessárias à vida. Interessante é notar que o termo *anagkaia*, na medida em que retém o sentido de sua raiz *anagké*, necessidade inescapável, nos diz que as coisas necessárias à vida se nos impõem como inescapáveis, como obrigatórias, em relação às quais não há nenhuma liberdade de ação.

A necessidade está presente na comunidade doméstica tanto através da união conjugal que visa à vida da espécie, quanto através da união servil que visa à vida do indivíduo. Ela é, pois, a marca distintiva da *koinonía* (comunidade) mais primitiva, a

⁵ V. Pol.,1253b31-33.

oikos. Que a sua função é propriamente a satisfação das necessidades quotidianas, ou seja, daquelas necessidades que, estando ligadas à vida, renovam-se quotidianamente, se evidencia no comentário feito por Aristóteles segundo o qual à medida que a comunidade doméstica evolui em direção à pólis através de estágios intermediários, essa função vai se modificando: “a primeira comunidade [*koinonía*] constituída de várias famílias para o fim das necessidades [*chréseos*], não apenas quotidianas, é a vila” (Pol.,1252b16-17).

Para designar as necessidades relacionadas à vida, Aristóteles se vale de alguns termos: *anagkaia*, *chrésis* e *chreía*⁶, estes dois últimos derivados da mesma raiz. É interessante observar que o primeiro termo é o que mais incide nas análises do livro I da *Política*, dedicado à investigação da casa, da escravidão e da crematística, a arte de administração doméstica, todos eles voltados justamente para a conservação da vida. Ora, o termo *anagkaia* guarda um sentido que escapa aos outros. Se nos dermos conta de qual sentido adicional é esse poderemos compreender melhor a forma como Aristóteles concebia a necessidade relacionada à vida. Esse termo nos diz que a condução da vida nutritiva é para o homem uma necessidade e, mais propriamente, uma necessidade *inescapável*. Informa-nos que essa condução se impõe ao homem e não lhe possibilita qualquer escolha. Arendt, por sua vez, soube perceber e explorar bem esse sentido específico da necessidade relacionada à vida, pois afirma ser a finalidade do labor a necessidade, razão pela qual essa atividade exclui de si toda liberdade e escraviza no mais alto grau o homem.

Outro ponto a notar acerca desse paralelo entre a esfera privada de Arendt e a comunidade doméstica de Aristóteles é que a primeira se mostra mais homogênea e monolítica que a segunda, mais heterogênea e diversificada. Segundo o filósofo grego, na comunidade doméstica que abriga a família há três tipos de relacionamento - entre o mestre e o escravo, entre o marido e a esposa e entre o pai e o filho - e em todos é possível perceber a finalidade mais geral da arte de administração doméstica: a vida. A desigualdade é comum a todos esses relacionamentos internos da *oikos*, mas as relações de poder variam em cada um deles qualitativamente. Na relação servil, a forma adequada de governo é o despotismo, ao passo que na relação conjugal trata-se antes da aristocracia e, finalmente, na relação paternal a realeza é o melhor governo, acrescentando-se o que ressalta Aristóteles: nas duas últimas relações só podemos falar daqueles tipos de governo por analogia à comunidade política e nunca de modo estrito⁷. Ora, o que percebemos da caracterização arendtiana da esfera privada é que apenas a relação servil é destacada e é propriamente ela que confere a esse espaço sua significação própria. Quando nossa autora pinça a relação servil da sua localização no mesmo plano que as outras, e a erige como a tônica da esfera privada, está privilegiando os atributos dessa relação frente àqueles das outras duas que para Aristóteles compõem igualmente e se encontram em igualdade de posição na esfera doméstica. Se o labor toma por paradigma a função do escravo, que se torna o centro da esfera privada, então serão efetivamente as suas conotações que prevalecerão aí, quais sejam, a máxima desigualdade, a maior aproximação com o animal ou a menor humanidade, a maior violência e o maior despotismo. Assim, vemos que enquanto

⁶ No artigo Aristotle and Economic Analysis, M. Finley, comentando a análise aristotélica da justiça comutativa, rejeita a tradução de H. Rackhan (da coleção Loeb Classical Library) de ‘chreia’ por ‘demand’, e prefere a tradução ‘need’, esclarecendo sobre os demais sentidos do termo grego: “I have refrained from the common rendition, ‘demand’, to avoid the subconscious injection of the modern economic concept; (...) The semantic cluster around chreia in Greek writers, including Aristotle, includes ‘use’, ‘advantage’, ‘service’, taking us even further from ‘demand’” (1977, p.145).

⁷ V. Pol.,1259b1 e E.N.,1160b23.

Aristóteles procura mostrar a diversidade de desigualdades e de tipos de poder encontráveis no interior da *oikos*, tornando este domínio relativamente heterogêneo e diversificado, Arendt caracteriza-o de modo mais homogêneo e monolítico graças à ênfase na relação servil.

É chegado, assim, o momento de tomar o segundo ponto de nossa discussão, acima referido, acerca da distância que se abre entre os dois pensadores quanto à oposição absoluta, para Arendt, ou relativa, para Aristóteles, entre os domínios privado/doméstico e o público/político. Aristóteles, em seu exame das duas esferas, não chega a depurar tão profundamente cada uma delas como o faz Arendt. Esse na verdade, é um dos momentos em que segundo nossa autora, o filósofo grego teria se distanciado da opinião corrente grega. O estagirita que teria compreendido tão bem o sentido da *bíos politikós* e a depurado dos condicionamentos pela necessidade ou utilidade, acaba afinal por se juntar a Platão afirmando a origem material da pólis e trazendo para o seu interior o que lhe é completamente estranho: “O verdadeiro caráter dessa pólis é ainda bastante evidente nas filosofias políticas de Platão e Aristóteles, mesmo que a linha divisória entre a família e a pólis ocasionalmente desapareça, especialmente em Platão que, provavelmente seguindo Sócrates, passou a colher os seus exemplos e ilustrações da pólis nas experiências cotidianas da vida privada, mas também em Aristóteles, quando este, seguindo Platão, presumiu especulativamente que pelo menos a origem histórica da pólis deveria estar ligada às necessidades da vida, e que somente o seu conteúdo ou finalidade inerente (telos) transcende a vida na ‘boa vida’” (1981, p.46-47)⁸. Arendt vê tal contrariedade entre as atividades do labor e da ação que necessita abrigá-las em espaços próprios e suficientemente distintos, ao passo que Aristóteles vê entre as duas comunidades - doméstica e política - um grande distanciamento, mas um distanciamento que exprime apenas uma diferença de estágios de evolução.

Diríamos que para Aristóteles as coisas se passariam mais ou menos assim. O fim próprio da *oikos* é de fato a condução da vida nutritiva, ao passo que o da pólis é a condução da vida prática. No entanto, a vida nutritiva está em algum grau presente na pólis, assim como a vida prática está em algum grau presente na *oikos*. O bem viver é a finalidade primeira da vida prática e o mero viver da vida nutritiva, mas o bem viver já está de certo modo sendo preparado na vida nutritiva conduzida na *oikos*. Parece ser isso o que Aristóteles nos diz em: “pois sem o necessário [tôn anagkaion] é impossível tanto a vida quanto a boa vida” (Pol.,1253b24-25). Sem dúvida, para ele aquelas duas formas de vida não são igualmente próprias do homem - o que está notavelmente presente no pensamento de Arendt, no qual as atividades são distinguidas pelo grau de contribuição ao caráter específico do homem - pois a vida nutritiva é partilhada com todo ser vivo, ao passo que a vida prática é prerrogativa do homem e o distingue dos animais e dos deuses. Logo, as comunidades doméstica e política não se colocam no mesmo plano para Aristóteles, da mesma forma que não se colocam para a nossa autora. Mas, enquanto para um a diferença é estrutural, para o outro ela é apenas de grau, ainda que venha a ser grande. É uma questão de grau de evolução a diferença entre a *oikos* e a pólis, para o filósofo grego. A pólis consiste na comunidade mais acabada e perfeita criada pelos homens e a *oikos* na mais primitiva, mas aquela inclui e pressupõe esta. Em diferentes medidas, podemos encontrar em ambas os mesmos componentes, isto é, os da vida nutritiva e os da vida prática. E é precisamente isso o

⁸ Arendt está se referindo ao seguinte comentário de Aristóteles: “a comunidade [*koinonía*] constituída de várias vilas é a cidade perfeita, atingindo a partir de então, por assim dizer, a auto-suficiência completa; vindo a ser para o fim da vida, existe para o fim da boa vida” (Pol.,1252b27-30).

que rejeita Arendt: elementos comuns a modos de vida e atividades tão essencialmente distintas⁹. Ela necessita depurar um modo de vida do contágio com o outro, porque tal seria necessariamente nefasto para ambos, como dissemos anteriormente. Não é bem assim, contudo, que raciocina Aristóteles. Na *Ética a Nicômaco*, V,5, a propósito da análise da justiça comunicativa, ele nos mostra como a necessidade (*chreía*) pode estar presente na pólis, fortalecendo seus princípios de igualdade, ao invés de descaracterizá-la e reproduzir as condições de desigualdade vigentes na *oikos*. Ele nos diz que somente há comunidade (*koinonía*) - e aqui está se referindo especificamente à comunidade política¹⁰ - se os homens não são auto-suficientes, mas necessitam uns de outros para obter a satisfação das necessidades que eles mesmos não podem prover. Se há troca de bens no interior da pólis, ela não deve ferir, entretanto, o princípio de igualdade aí vigente, de modo que a troca, para que seja justa, deve ser igualitária. Se os bens trocáveis são de natureza diversa, levanta-se a questão de que medida usar para equipará-los. Ora, nos dirá Aristóteles, essa medida só poderá ser a *necessidade* (*chreía*): “convém, portanto, que todos os bens sejam medidos por uma só e mesma medida, como já dissemos antes. E essa medida é, na realidade, a necessidade [*chreia*], que é a unidade comum a todos os bens; pois, se os homens não necessitassem dos bens uns dos outros, ou não necessitam da mesma maneira, ou não haveria troca, ou não haveria a mesma troca” (E.N.,1133a26-29) e ainda: “pois nem haveria comunidade [*koinonia*] se não houvesse troca, nem troca se não houvesse igualdade, nem igualdade se não houvesse comensurabilidade. Ora, na realidade, é impossível que coisas tão diferentes entre si se tornem comensuráveis, mas com referência à necessidade [*pròs tèn chreian*] podem tornar-se tais em graus suficientes”(E.N.,1133b15-21). A necessidade, porque torna possível a troca, e mais, porque torna possível a troca igualitária, torna na mesma medida possível a própria comunidade política. Ao invés de ser um fator descaracterizante e desestabilizador da esfera política - como o é para Arendt - a necessidade constitui, segundo Aristóteles, um fator de sua possibilidade.

A necessidade está presente, segundo Aristóteles, tanto na comunidade doméstica quanto na comunidade política. Tal se evidencia quando vemos que para ele a finalidade de toda comunidade é a autarquia. Se a auto-suficiência compõe também o fim último da pólis, é porque seus membros não são eles próprios, individualmente tomados, auto-suficientes, carecendo do intercâmbio com outros para suprir suas necessidades. Mas a autarquia obtida pela cidade, por ser muito superior à da casa, transcenderá a mera satisfação das necessidades de sobrevivência e significará a máxima satisfação em todos os sentidos. A “*boa vida*” da pólis é a tal ponto a mais satisfatória, 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

⁹ C. Lafer destaca a profunda distinção traçada por Arendt entre a vida pública e a vida privada: “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, freqüentemente 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” (1986, p. 237).

¹⁰ Que Aristóteles está tratando da comunidade política e da justiça comutativa no âmbito desta se evidencia na seguinte passagem: “não devemos esquecer que o objeto de nossa investigação é a justiça em sentido estrito e a justiça política. Esta justiça ocorre entre homens que vivem em comum tendo em vista a auto-suficiência, homens livres e iguais, quer proporcionalmente, quer aritmeticamente, de modo que entre os que não preenchem essas condições não existe justiça política, mas somente uma espécie de justiça e por analogia” (E.N.,1134a25-30).

perfeita atingida na cidade. Não se deve, no entanto, desprever 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. Embora seja a *oikos* o espaço destinado à satisfação das necessidades de sobrevivência, vemos que a necessidade (e, de modo significativo, quando se trata da pólis Aristóteles usa o termo *chreia* e não *anagké*, pois o sentido de compulsão, presente neste último termo, nele não ocorre) também emerge na constituição da pólis, ratificando, contudo, seus princípios ao invés de corrompê-los. É notável que Arendt nunca se refira a esse conceito de auto-suficiência, como finalidade da pólis, pois seguramente ele deixa transparecer o contágio, tão repugnado por ela, entre a vida dedicada ao labor e aquela dedicada à ação. Enquanto lhe interessa mostrar o maior *divórcio* entre essas duas vidas, para Aristóteles importa mostrar como *em graus diferentes* essas duas formas de vida coexistem em ambas as esferas.

A delimitação da natureza humana a partir das naturezas limítrofes dos deuses e dos animais parece ser uma temática constante não apenas na filosofia aristotélica, mas em toda a filosofia grega. Em Aristóteles, contudo, tal temática assume uma importância decisiva¹¹. A referência constante aos seres superiores, os deuses, e aos inferiores, os animais e os seres vivos em geral, serve-lhe para encontrar os limites dentro dos quais se situa a natureza humana. É sua natureza mista de componentes dos animais - a vida nutritiva, e dos deuses - a posse do *lógos* (várias acepções, dentre as quais *razão* e *discurso*) que o caracteriza propriamente como homem. A marca distintiva do humano é não apenas a *bios politikós* (vida política), mas a *bios koinônikos* (vida comunitária). Somente o homem pode formar *koinoníai* (comunidades), já que apenas ele possui simultaneamente a necessidade e o *lógos*. O homem auto-suficiente, que não possui necessidades passíveis de serem supridas pelo outro, não é, propriamente falando, um homem, mas antes um animal ou um deus: “é então evidente que a cidade é, por natureza, anterior ao indivíduo; pois, se cada indivíduo quando separado não é auto-suficiente, está na mesma circunstância que outras partes em relação a seu todo; o homem que não é capaz de viver em comunidade [*ho mé dynámenos koinonein*] ou que de nada precisa [*methén deómenos*] porque é auto-suficiente, não é parte da cidade; logo, ou é uma besta ou um deus” (Pol.,I,1253a25-29). Da mesma forma, o *lógos* é igualmente necessário para a formação de comunidades, pois é ele que permite aos homens possuírem as virtudes éticas, dentre as quais a virtude da justiça, a mais indispensável a uma comunidade: “tal é, com efeito, o caráter distintivo do homem em face a todos os outros animais: somente ele percebe o bem e o mal, o justo e o injusto, e os outros valores; ora, é a comunidade [*koinonia*] destas coisas que faz a família e a cidade” (Pol.,1253a15-18)¹². Assim, nem os deuses podem compor comunidades, pois possuem o *lógos* mas não a necessidade, nem tampouco os animais, pois possuem a necessidade mas são desprovidos do *lógos*.

Essa digressão acerca da delimitação aristotélica da natureza humana serve para entender que Arendt possui em mais um ponto uma concepção da esfera doméstica um pouco diferente daquela de Aristóteles. Para ele, tal esfera é já uma criação propriamente humana e, portanto, já se inscreve nos limites do específico do homem. Certamente, não se trata da mais perfeita criação humana, que é a pólis, mas é já uma

¹¹ Em Arendt, a delimitação do humano igualmente se dá por contraste ao divino e ao animal. Para tanto veja-se especialmente seu comentário sobre a ação como prerrogativa exclusiva do homem (1981, p.31).

¹² Em trecho imediatamente anterior, Aristóteles diz ser o homem um animal político, ou seja, capaz de viver na comunidade mais perfeita, a pólis, graças à posse do *lógos*: “Assim, é evidente a razão pela qual o homem é um animal político mais que todos os outros, as abelhas ou animais gregários [...]; ora, somente o homem entre os animais possui o *lógos*” (Pol.,I,1253a7-10).

criação somente possível ao homem. E por mais que os homens muito se aproximem dos animais e plantas, como ele próprio nos diz, ao se unirem na *oikos* em busca da sobrevivência individual e da espécie, nunca conduziram aí o mesmo tipo de existência de animais e plantas. Pois, no máximo, esses seres podem alcançar uma convivência gregária e nunca alcançarão a convivência da mais primitiva forma de comunidade humana, a *oikos*. Mas, então, se somente o homem pode formar comunidade, se essa é já uma diferença específica, nos vem a questão: por que o filósofo define o homem como *dzóon politikón* (animal político) e não como *dzóon koinônikon* (animal comunitário)? A nosso ver, a resposta seria que, definindo-se cada coisa por seu *érgon* (função) próprio, se este *érgon* puder ser desdobrado em diferentes níveis, a coisa será definida pelo desdobramento mais perfeito e acabado de sua função própria. Tal parece ser o caso do homem. Seu *érgon* próprio é a vida em comunidade, mas, havendo diferentes níveis de perfeição da comunidade, o homem será definido como ser próprio para a vida na mais perfeita comunidade. Será, pois, definido não como *dzóon koinônikon*, nem como *dzóon oikonomikón* (animal doméstico), mas como *dzóon politikón*. A *oikos* é já uma comunidade porque o homem não conduz aí o mero viver como o fazem os animais e plantas, mas o conduz numa relativa medida como um bem viver. Ela já apresenta em estado embrionário as características da pólis. Por exemplo, Aristóteles tenta nos mostrar como já podemos falar em justiça no âmbito da *oikos*, ainda que por analogia à justiça vigente na pólis, e não de modo estrito. As relações entre desiguais no interior da casa devem resultar no governo do superior e na submissão do inferior, e isso por necessidade e vantagem, exercendo-se esse governo no interesse de ambos. As formas de governo que vigoram entre marido e esposa, bem como entre o pai e o filho, já prenunciam também os tipos de governo da pólis. Ocorre mesmo na casa, não obstante a desigualdade aí vigente, uma forma de *philia* (amizade), de beneficiamento mútuo, entre seus membros. Assim, o que faz com que a casa já seja uma comunidade é o fato de ela apresentar mesmo que analogicamente os componentes próprios da pólis. É por analogia a esta que aquela pode ser uma *koinonía* em algum grau¹³.

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

¹³ Eis o interessante comentário de M. Finley sobre a noção de *koinonía* em Aristóteles: "It is a 'natural' form of association - man is by nature a *zóon koinônikon* as well as a *zóon oikonomikón* (household-being) and a *zóon politikón* (pólis-being). Several conditions are requisite if there is to be a genuine *koinonía*: (1) the members must be free men; (2) they must have a common purpose, major or minor, temporary or of long duration; (3) they must have something in common, share something, such as place, goods, cult, meals, desire for a good life, burdens, suffering; (4) there must be *philia* (conventionally but inadequately translated 'friendship'), mutuality in other words, and to *dikaion*, which for simplicity we may reduce to 'fairness' in their mutual relations. Obviously no single word will render the spectrum of *koinoníai*. At the higher levels, 'community' is usually suitable, at the lower perhaps 'association' provided the elements of fairness, mutuality and common purpose are kept in mind" (1977, p.144).

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.

Uma vez apontados alguns dos principais traços da concepção arendtiana de esfera pública e esfera privada, traços esses retomados da concepção aristotélica de comunidade doméstica e comunidade política, levantaremos brevemente alguns outros pontos que evidenciam de forma mais geral o contato das filosofias arendtiana e aristotélica.

A distinção inusitada introduzida por Arendt entre labor e trabalho parece estar inspirada na distinção aristotélica entre as *enérgeiai* (atividades ou atualizações) do *dzéin* (viver) e do *poiéin* (produzir). No livro I da *Política*¹⁴ encontramos a distinção entre uma atividade que é desdobrada para o fim da vida e aquela que é desdobrada para o fim de uma obra distinta e exterior à própria atividade. Sendo ‘viver’ e ‘ter vivido’ o mesmo, isto é, sendo a atividade e o resultado da atividade o mesmo, o escravo, na sua condição de instrumento da arte de administração doméstica - cuja finalidade é a vida - valerá apenas pelo *uso* de seu corpo e não pela *produção* de alguma obra. Na qualidade de instrumento de uma arte que é prática - no sentido específico que *práxis* (ação) assume na *Metafísica*¹⁵ - e não poética, o escravo será utilizado como os demais instrumentos dessa arte: “os instrumentos propriamente ditos são os de produção [*poietikà órgana*]; um objeto de propriedade, ao contrário, é um instrumento de ação [*praktikón*]. Com efeito, a lançadeira produz alguma coisa além de seu próprio uso, mas de uma vestimenta e de um leito não se obtém senão o próprio uso. Tanto quanto existe uma diferença entre produção e ação e ambas necessitam de instrumentos, segue-se que tais instrumentos devem também possuir a mesma diferença. Ora, a vida é ação e não produção, logo, o escravo é um assistente nas coisas relativas à ação.” (Pol., 1254a1-8). 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 à 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: “não é surpreendente que a distinção entre labor e trabalho tenha sido ignorada na antiguidade clássica. A diferenciação entre a casa privada e a esfera política pública, entre o doméstico que era um escravo e o chefe da casa que era um cidadão, entre as atividades que deviam ser escondidas na privacidade do lar e aquelas que eram dignas de vir a público, apagaram e predeterminaram todas as outras distinções, até restar somente um critério: é na privacidade ou em público que se gasta a maior parte do tempo e do esforço?” (1981, p.95-96).

Dessa distinção entre uma atividade sem obras e uma da qual resultam produtos, isto é, dessa distinção entre labor e trabalho, surge uma outra decisiva oposição entre as esferas pública e privada: aquela entre futilidade e permanência. O labor, porque persegue a conservação da vida, consiste numa repetição infundável de produção e consumo dos meios de vida, em que o que foi produzido mal sobrevive ao instante de seu aparecimento no mundo, consumido que é, ou resgatado para a esfera natural de onde foi temporariamente retirado. Nossa autora qualifica de fútil o

¹⁴ Em 1254a2-9.

¹⁵ V. Met., 1048b18-35.

incessante desdobramento dessa atividade, pois nenhuma obra ou vestígio de sua ocorrência deixa atrás de si: “realmente, é típico de todo labor nada deixar atrás de si: o resultado do seu esforço é consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido” (1981, p.98). Porque nada deixa atrás de si, o labor não tem qualquer relevância para a esfera pública e deve ficar confinado na esfera privada. O trabalho, ao contrário, traz ao mundo uma certa permanência, graças à obra, que deve ser utilizada e não consumida. Por isso, essa atividade tem já relevância para a esfera pública, fazendo-se difícil simplesmente destiná-la ao espaço privado. Conforme afirmamos no início deste texto, não é possível encontrar definitivamente para o trabalho um espaço próprio, dado seu caráter intermediário, ao passo que tal é possível, e necessário, para as outras duas atividades humanas. É, pois, a partir do caráter de futilidade ou permanência das diferentes atividades humanas que elas se situarão na esfera privada ou pública.

Um outro caráter distintivo dessas esferas é o da irrelevância, e conseqüente ocultamento na privacidade, ou a relevância, e conseqüente exposição pública. Tal é um dos principais sentidos que as duas esferas recobrem para Arendt, e um dos motivos da sua própria denominação: privada/pública.”Embora a distinção entre o privado e o público coincida com a oposição entre a necessidade e a liberdade, entre a futilidade e a permanência e, finalmente, entre a vergonha e a honra, não é de forma alguma verdadeiro que somente o necessário, o fútil e o vergonhoso tenham o seu lugar adequado na esfera privada. O significado mais elementar das duas esferas indica que há coisas que devem ser ocultadas e outras que necessitam ser expostas em público para que possam adquirir alguma forma de existência. Se examinarmos essas coisas, independentemente de onde as encontramos em qualquer civilização, veremos que cada atividade humana converge para a sua localização adequada no mundo. Isto se aplica às principais atividades da *vita activa - labor*, trabalho e ação” (1981, p.83-84).

A esfera pública é o espaço da visibilidade, enquanto a esfera privada é o espaço do ocultamento. O que emerge no domínio público pode adquirir realidade, mas não o que emerge no domínio privado. Só possui realidade aquilo que *aparece* sob a luz do espaço público, luminosidade essa derivada da variedade das perspectivas que tal espaço abriga. A esfera privada carece de realidade objetiva e, no máximo, pode abrigar uma realidade subjetiva, que, rigorosamente falando, não chega a ser uma realidade. Essa esfera não dispõe de luz própria, por isso vigora nela a meia-luz e a obscuridade. A pouca luz que pode ainda conter emana da própria esfera pública: “até mesmo a meia-luz que ilumina a nossa vida privada e íntima deriva, em última análise, da luz muito mais intensa da esfera pública” (1981, p.61). Mas o que impede a esfera privada de ter luz própria e realidade tão objetiva quanto a esfera pública, se para isso se faz necessário apenas a multiplicidade de pessoas, e essa esfera de fato abriga mais de uma pessoa? A resposta pressupõe o conhecimento de mais dois atributos opostos das duas esferas, a saber, 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 uma 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.

Ao caracterizar as duas esferas desse modo, uma como o domínio da identidade e unidade e a outra como o domínio da alteridade, Arendt parece ter tomado o sentido

que a *familia* (*oikia*), em contraposição à pólis, assume para Aristóteles. Diz-nos ela: “é este o significado da vida pública, em comparação com a qual até mesmo a mais fecunda e satisfatória vida familiar pode oferecer somente o prolongamento ou a multiplicação de cada indivíduo, com os seus respectivos aspectos e perspectivas. A subjetividade da privatividade pode prolongar-se e multiplicar-se na família; pode até tornar-se tão forte que o seu peso é sentido na esfera pública; mas esse ‘mundo’ familiar jamais pode substituir a realidade da soma total de aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores” (1981, p.67). Também em Aristóteles só se pode falar em alteridade nos limites da cidade e nunca nos da casa. Nos domínios desta, cada membro é como que parte do eu do chefe da família. O escravo é *parte* do senhor, pertence a ele e não a si mesmo, pois é um instrumento da arte de administração doméstica, e como todo instrumento pertence ao artista ou técnico como se fosse a extensão dos seus próprios membros e órgãos (daí ser *órgana*, termo grego para ‘instrumentos’ e ‘utensílios’). Por ser o escravo um objeto de *propriedade* (*ktema*), não possui a si mesmo, como nos diz o filósofo: “fala-se de objeto de propriedade [ktema] no mesmo sentido em que da parte: a parte é não apenas parte de uma outra coisa, mas pertence absolutamente a esta outra coisa; assim também ocorre com um objeto de propriedade. Portanto, enquanto o mestre é simplesmente mestre do escravo, mas não lhe pertence, o escravo, não somente é escravo do mestre, mas lhe pertence absolutamente” (38).

Na *Política* Aristóteles aponta apenas o escravo como parte do chefe da família, não demonstrando para os seus outros membros - os filhos e a esposa - como essa relação de parte/todo também ocorre. Na *Ética a Nicômaco*, quando trata de virtude da justiça, ele retoma a questão. Somente pode haver justiça ou injustiça estritamente falando em relação ao outro, isto é fora do âmbito doméstico, pois cometer injustiça em sua casa é como cometer injustiça contra si próprio, o que é inconcebível segundo Aristóteles: “a justiça entre o mestre e o escravo e aquela entre o pai e o filho não são a mesma que a justiça entre cidadãos, embora se assemelhem a ela, pois não há injustiça em sentido estrito em relação àquilo que nos pertence; o servo de um homem e o seu filho, até atingir certa idade e tornar-se independente, são por assim dizer parte dele. Ora, ninguém fere voluntariamente a si mesmo, razão pela qual também não pode haver injustiça contra si próprio, e portanto, não pode haver nada de justo ou injusto no sentido político” (E.N.,1134b8-11). No caso da esposa, prossegue ele, a alteridade em relação ao esposo é mais visível, por conseguinte pode haver, por analogia à pólis, uma relação justa ou injusta. O fato de a comunidade doméstica ser para Aristóteles um conjunto de partes de uma só pessoa, decorre da distância e da desigualdade entre os seus membros, pois o chefe da família é muito superior a todos, sobretudo ao escravo e ao filho, mas também à esposa. Somente pode haver alteridade onde os homens são relativamente iguais, por isso, só se pode falar em justiça em sentido estrito na comunidade política. Desse modo, é possível perceber que Arendt inspirou-se também na concepção aristotélica da família e da pólis, respectivamente os domínios do mesmo e do outro, para dar sentido aos respectivos atributos da subjetividade e objetividade das esferas privada e pública.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDR, H., *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.
- _____. *As origens do Totalitarismo*. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Documentário, 1975, v. I, 1976, v. II, 1979, v. III.
- _____. *The Human Condition*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1974.
- _____. *A Condição Humana*. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense-Universitária/Salamandra. São Paulo: Edusp, 1981.
- _____. *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. *Between Past and Future*. New York: Penguin Books, 1978.
- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. M. W. B. de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- _____. *On Revolution*. New York: Viking Press, 1965.
- _____. *Sobre a Revolução*. Trad. I. Moraes. Lisboa: Moraes, 1971.
- _____. *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968.
- _____. *Homens em tempos Sombrios*. Trad. D. Bottmann. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.
- _____. *Eichman in Jerusalem*. New York: Penguin Books, 1979.
- _____. *Eichman em Jerusalém*. Trad. S. Heinrich. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983.
- _____. *On Violence*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970.
- _____. *Da Violência*. In: _____. *Crises da República*. Trad. J. Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____. *Crisis of the Republic*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
- _____. *Crises da República*. Trad. J. Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____. *The Life of the Mind*. I. Thinking, II. Willing, London: Secker & Warburg, 1978.
- _____. *A Vida do Espírito: o Pensar, o Querer, o Julgar*. Trad. A. Abranches, C. A. R. de Almeida, H. Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.
- _____. *The Jew as a Pariah*. New York: Grove Press, 1978.
- _____. (Trad.) Seule demeure la langue maternelle. *Esprit*, num. 42, Juin, 1980, p. 19-38.
- _____. (Trad.) Compréhension et Politique. *Esprit*, n. 42, p. 66-79, 1980.
- _____. Valores na Sociedade Contemporânea. *Documentação e Atualidade Política*, n. 4, p. 14-23, 1977.
- _____. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- _____. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Trad. A. Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARISTÓTELES. *Politics*. Trad. H. Rackham. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1977. (Col. Loeb Classical Library).
- _____. *Politique*. Trad. J. Aubonnnet. Paris: Les Belles Lettres, vol. I, 1968, vol. II, 1971, vol. III, 1973.
- _____. *Nicomachean Ethics*. In: _____. *The Works of Aristotle*. Trad. W. D. Ross. Chicago, London, Toronto: Encyclopedia Britannica v. II, 1952.
- _____. *Metaphysics*. Trad. H. Tredennick. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann, vol. I, 1980, vol. II, 1977. (Col. Loeb Classical Library).
- CRESPIGNY, A. & MINOGUE, K., Hannah Arendt: A Nostalgia Helênica e a Sociedade Industrial. *Filosofia Política Contemporânea*, p. , 1979.
- DÉTIËNNE, M., *Les Maîtres de Verité dans la Grèce Archaïque*. Paris: François Maspero, 1981.
- DUARTE, A., *O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia na Reflexão de Hannah Arendt*. São Paulo, Tese de Doutorado/USP, 1997.
- FINLEY, M., Aristotle and Economic Analysis. In: BARNES, J., SCHOFIELD, M., SORABJI, R. (Eds.). *Articles on Aristotle*. London: Duckworth, p. 140-158, 1977.
- FRAENKEL, H., *Early Greek Poetry and Philosophy*. Oxford: Basic Blackwell, 1975.
- FRANCISCO, M.F.S., Pensamento e Ação em Hannah Arendt. *Transformação*, n. 19, p. 163-175, 1996.
- _____. La Relation entre Agir et Penser dans La Vie de L'Esprit de Hannah Arendt. In *Mirandum*, v. 2, n. 6, p. 63-84, 1998.
- _____. Pensée et Action chez Hannah Arendt. *Philosophie, Philosophie*, v. 8, p. 54-61, 2000.
- HABERMAS, J., O conceito de poder de Hannah Arendt. In: FREITAG, B., ROUANET, S. P. (Eds.). *Habermas*. São Paulo: Ática, p.100-118, 1980.
- HOMERO, *Iliad*. Trad. A. T. Murray. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann, vol. I, 1977, vol. II, 1979. (Col. Loeb Classical Library).

- _____. *Iliade*. Trad. P. Mazon. Paris: Les Belles Lettres, vol.I, 1949, vol.II, 1965, vol.III, 1967, vol.IV, 1967.
- _____. *Odyssey*. Trad. A. T. Murray. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press; London: William Heinemann, vol.I, 1977, vol. II, 1979. (Col. Loeb Classical Library).
- _____. *L'Odyssee*. Trad. V. Bérard. Paris: Les Belles Lettres, vol.I, 1967, vol.II, 1968, vol.III, 1967.
- LAFER, C., *A Reconstrução dos Direitos Humanos. Um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- _____. Hannah Arendt. In: *Cadernos da UNB*, n. 4, p. 186-195, 1979.
- _____. A Política e a Condição Humana. In: ARENDT, H., *A Condição Humana*. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense-Universitária/Salamandra. São Paulo: Edusp, p. i-xii, 1981.
- LEBRUN, G., Hannah Arendt: Um Testamento Socrático. In: *Passeios ao Léu*. São Paulo: Brasiliense, p. 60-66, 1983.
- _____. O Sonho de Arendt, Tão Belo e Tão Inacessível. *Jornal da Tarde*, 26.07.80.
- MAGALHÃES, T.C., A Categoria de Trabalho (Labor) em Arendt. *Ensaio* n. 14, p. 131-168, 1985.
- PAREKH, B., *Hannah Arendt and The Search for a New Political Philosophy*. London: The Macmillan Press, 1981.
- RICOEUR, P., Hannah Arendt: da Filosofia ao Político. In: _____. *Em Torno ao Político. Leituras n. 1*. São Paulo: Loyola, 1995.
- SCHAERER, R., *Le Héros, Le Sage et L'Événement dans L'Humanisme Grec*. Aubier: Ed. Mouton, 1964.
- SHKLAR, J., Rethinking The Past. *Social Research*, spring, p. 80-90, 1977.
- SEGAL, C. P., The Phaeacians and the Symbolism of Odysseus' Return, *Arion* I, p. 17-64, 1962.
- TUCÍDIDES, A Oração Fúnebre de Péricles. In: _____. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. A. L. A. Prado. I. II, p. 34-47. (Mimeo).
- VERNANT, J.P., A Bela Morte e o Cadáver Ultrajado. *Discurso*, n. 9, p.31-62, 1978.
- WIGGINS, D., Deliberation and Practical Reason. In: A. M. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, p.221-240, 1980.
- YOUNG-BRUEHL, E., *Por Amor ao Mundo: a Vida e a Obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.