

Hannah Arendt e a
antiguidade clássica:
reflexões sobre os usos da
concepção de liberdade em
Aristóteles

Hannah Arendt and classical
antiquity: reflections on the
uses of the conception of
liberty in Aristóteles

José Petrúcio Farias Júnior¹
Gizeli da Conceição Lima²



Resumo: Objetivamos, neste artigo, analisar os filtros de leitura de Hannah Arendt sobre a democracia ateniense, mais precisamente sobre a concepção de liberdade aristotélica em ‘A constituição de Atenas’. O estudo aqui apresentado se insere no âmbito de investigações sobre os usos do passado clássico, como dispositivo discursivo útil à reflexão de questões contemporâneas. No caso em apreço, preocupamo-nos em compreender em que medida a concepção de liberdade de Aristóteles, apropriada por Hannah Arendt, contribui para que a filósofa aprimore suas reflexões sobre a relação entre política, poder e liberdade, tendo em vista as circunstâncias político-culturais em que está inserida. Sendo assim, a pesquisa justifica-se pela necessidade de aprofundarmos a discussão sobre os usos do passado clássico na filosofia contemporânea, uma vez que percebemos referências recorrentes de filósofos contemporâneos europeus, sobretudo de escolas francesas e germânicas, à literatura greco-romana. A partir dessa perspectiva, faz-se necessário, ao longo de nossas reflexões, pontuar a relevância do pensamento aristotélico para Hannah Arendt no que diz respeito à construção de um olhar sobre a concepção de liberdade entre os atenienses, que permita indagar o cenário político no qual estava inserida.

Palavras-chave: Usos do passado; Hannah Arendt; Aristóteles.

Abstract: In this article, we intend to analyze Hannah Arendt’s reading filters on athenian democracy, more precisely on the conception of Aristotelian freedom in ‘The Constitution of Athens’. The study presented here is part of an investigation of the uses of the classical past as discursive device useful for the reflection of contemporary issues. In the present case, we are concerned with understanding in which way Aristotle’s conception of freedom, appropriated by Hannah Arendt, helps the thinker to refine his reflections on the relation between politics, power and freedom, considering the political-cultural circumstances in which she is inserted. Thus, the research is justified by the need to deepen the discussion about the uses of



the classical past in contemporary philosophy, since we perceive recurrent references from contemporary European philosophers, especially from French and German schools, to Greco-Roman literature. From this perspective, it is necessary, in the course of our reflections, to point out the relevance of aristotelian thought to Hannah Arendt as regards the construction of a view on the conception of freedom among the athenians, which allows us to investigate the political scene in the which she was inserted.

Keywords: Uses of the past; Hannah Arendt; Aristotle.

José Petrúcio Farias Júnior / Gizeli da Conceição Lima
Hannah Arendt e a antiguidade clássica: reflexões sobre os usos da
concepção de liberdade em Aristóteles



Esse artigo é fruto do trabalho de pesquisa realizado no âmbito da iniciação à pesquisa, junto ao Prof. Dr. José Petrúcio de Farias Júnior. Pretendemos, em primeiro momento, entender porque a Grécia Antiga, mais precisamente a experiência democrática ateniense, instiga filósofos contemporâneos, como Martin Heidegger, Paul Ricouer, Georg-Gadamer, Michael Foucault, Hannah Arendt, entre outros, a recorrer à literatura clássica com a finalidade de refletir sobre questões contemporâneas, tal como a relação entre política, poder, liberdade e violência. Em seguida, indagaremos a leitura de Arendt sobre os escritos de Aristóteles, especificamente *A Constituição de Atenas*, a fim de analisar os filtros de leitura da referida filósofa sobre a concepção de liberdade aristotélica.

Para realização de tal objetivo, utilizaremos o livro *O que é Política?* de Hannah Arendt como obra-base de nossa reflexão. É importante lembrar que a referida obra não foi escrita por ela em formato de livro como as demais obras da autora. *O que é política?*, publicada pela primeira vez em 1950, reúne fragmentos escritos pela autora sobre seu pensamento político, cada fragmento foi registrado separadamente e todos juntos foram reunidos e publicados após a sua morte.

Kurt Sontheimer (2012), no prefácio, informa-nos que esta edição de manuscritos de Arendt apresenta as reflexões da autora sobre o sentido positivo da “coisa política” a partir de suas próprias experiências de vida, a despeito da emergência de sistemas totalitários, como o nazismo e o fascismo, e o fato de a política dispor de meios técnicos, como a bomba atômica, para exterminar a Humanidade. Assim, é justamente para valorizar a ideia de ‘política’ como fiadora das relações interpessoais, comprometidas com a manutenção e o bem-estar da coletividade e idealizadora das instituições sociais que gerenciam o espaço público, que Arendt alude à experiência políade. Ao fazer este percurso, a estudiosa salienta que “a política se baseia na [...] pluralidade dos homens” na tentativa de destacar que uma sociedade é constituída de múltiplas vozes que precisam ser ouvidas. Com isso, ela destaca a importância do ‘convívio dos diferentes’, que se diferencia sobremaneira do chamado ‘convívio dos iguais’.

Isso posto, nossa reflexão consiste em entender a recepção do pensamento aristotélico por Hannah Arendt em *O que é Política?*, o que nos permite, por extensão, investigar os fundamentos de suas reflexões filosóficas e a singularidade de seu olhar sobre o passado bem como em que medida o passado clássico pode lançar luzes sobre questões que nos incomodam, sem desconsiderar as circunstâncias históricas em que estamos inseridos.



Como aportes teórico-metodológicos, recorremos a Anastasia Bakogianni (2016) em *O que há de tão 'clássico' na recepção dos clássicos? Teorias, Metodologias e Perspectivas Futuras* e a Glaydson José da Silva (2005) em *Antiguidade, Arqueologia e a França de Vichi: Usos do passado*. Tais pesquisadores nos ajudarão a entender o processo de recepção da literatura clássica em filósofos contemporâneos.

A leitura do texto de Bakogianni (2016) contribui para que aprimoremos nossa reflexão sobre a relação dos textos-fonte, em nosso caso *A constituição de Atenas*, com as formas de apropriação desses discursos por Arendt em *O que é Política?*. Com esse propósito em mente, a autora explica que a academia tinha se concentrado, até meados de 1960, em examinar os casos em que a recepção contemporânea reivindicava texto(s) antigo(s) específico(s), ou artefatos, geralmente como 'modelos'. Em outras palavras, a crítica tradicional, baseada predominantemente na materialidade do texto, estimulava estudos que simplesmente verificassem em que medida textos contemporâneos dialogavam com textos antigos com a preocupação de avaliar se havia uma correspondência real ou quão próximo ou "fiel" o texto de recepção conseguiria ser.

Como se observa, a pesquisadora busca explorar as diferentes abordagens sobre as questões fundamentais acerca do estudo da recepção dos clássicos. Para exemplificar suas atuais escolhas teórico-metodológicas, ela apresenta um estudo sobre as recepções cinematográficas da história antiga a partir de *Electra*.

Os primeiros estudos sinalizavam a 'dívida' das produções cinematográficas em relação ao texto clássico, ou seja, seu grau de fidedignidade, tal como discorremos acima; os estudos mais contemporâneos, por outro lado, procuram identificar como tais produções mascaram suas conexões clássicas e qual a intencionalidade por trás de tais distanciamentos entre a produção midiática e a fonte histórica. Além disso, de acordo com Bakogianni (2016, p. 115, grifo nosso), *a crítica da estética da recepção concentra-se no protagonismo desempenhado pelo leitor na formulação de significado. Cada leitor 'recebe' um texto de maneira única, dependendo de sua educação, experiências de vida e interesses pessoais.*

Entender a teoria da recepção é importante por nos permitir perceber que todas as vezes em que os textos clássicos são lidos, eles são (re)interpretados de uma nova maneira, ou seja, eles são lidos de maneira diferenciada por cada autor, tendo em vista suas influências culturais e categorias de pensamento que se conectam ao espaço e tempo em que o sujeito-leitor está inserido. Assim,



os textos-fonte podem ser alterados, mutilados ou ter seus objetivos iniciais negligenciados para satisfazer a necessidades circunstanciais daquele que os decodifica.

Nesse sentido, reconhecemos que a releitura da concepção de liberdade aristotélica por Hannah Arendt passa por ‘filtros de leitura’ que delineiam a singularidade de seu olhar sobre o passado para pensar o presente, ou seja, é por meio de seu campo de experiências (influências político-culturais e categorias de pensamento) que a autora projeta suas reflexões sobre a *polis* ateniense e a concepção de liberdade em Aristóteles. A autora esclarece que:

O que há de tão clássico na recepção dos clássicos continua a ser uma questão fundamental. Todos nós que trabalhamos na área devemos continuar perguntando isso a nós mesmos e ao nosso trabalho. Afinal, uma das principais vantagens dessa abordagem teórica e metodológica é que ela nos encoraja a ser autorreflexivos, a questionar o que estamos tentando realizar e o processo pelo qual chegamos às nossas conclusões. A recepção nos convida a revelar nossos interesses pessoais e como estes agem como uma lente, através da qual a nossa compreensão dos clássicos greco-romanos e a história da sua recepção é filtrada e, às vezes, distorcida (BAKOGIANNI, 2016, p. 118).

Em consonância com as reflexões de Bakogianni (2016), reconhecemos que Arendt em *O que é Política* não propõe meramente uma emulação ao passado clássico; pelo contrário, os discursos são carregados de intencionalidades subjacentes à escrita e Arendt parte de determinadas indagações por meio das quais dialoga com a literatura clássica.

Outro pesquisador útil ao aprofundamento desta reflexão chama-se Glaydson José da Silva (2005), que produziu uma tese de doutorado em História, intitulada: ***Antiguidade, Arqueologia e a França de Vichi: Usos do passado***. Essa escolha se deu por se tratar de uma tese pioneira, na historiografia brasileira, preocupada em abordar os usos do passado clássico na contemporaneidade para entender, sobretudo, a configuração dos discursos políticos contemporâneos na Europa. Em seu texto, Silva (2005) propõe uma reflexão acerca do papel do passado nos jogos de estratégias políticas e afirmações identitárias de grupos sociais que ambicionavam ocupar espaços de poder. O autor parte da premissa de que o saber sobre o passado, sua escrita e suas recepções, constitui-se como formas de exercício do poder, uma vez que a literatura clássica é usada para referendar



interesses e posicionamentos políticos no presente.

Com base nisso, Silva (2005) investiga a cultura material e as fontes escritas da França de Vichi a fim de analisar como símbolos e representações do passado clássico são apropriados por diferentes produções midiáticas para justificar ou fundamentar práticas políticas nos governos nazistas e fascistas antecessores e contemporâneos ao regime de Vichi.

Em artigo publicado por Silva (2007), intitulado ***O mundo antigo visto por lentes contemporâneas: As extremas direitas na França nas décadas de 1980 e 90, ou da instrumentalidade da Antiguidade***, o pesquisador demonstrou como o passado clássico pode ser ‘domesticado’ por historiadores contemporâneos a fim de satisfazer interesses e objetivos de grupos sociais instalados no poder; no caso em questão, grupos políticos de extrema direita, tais como *GRECE*, *Front National* e *Terre de People*, no contexto francês do regime de Vichi (1940-1944), cujo objetivo consistiu em manipular ‘imagens’ do passado clássico para legitimar práticas políticas afinadas ao projeto de poder vigente.

O estudo nos desperta para uma análise cautelosa das implicações político-ideológicas que permeiam a recepção do passado clássico, porquanto os discursos sobre o passado ou suas representações podem se tornar, como na pesquisa histórica em questão, instrumentos de fundamentação de práticas políticas para manutenção ou fortalecimento de determinados grupos no poder. Nesta linha de raciocínio, o passado torna-se um argumento de autoridade que, em tese, conferiria inteligibilidade à própria constituição e gênese político-cultural do tempo presente. Com as palavras de Silva,

Essa instrumentalidade do Mundo Antigo é um dos grandes pilares da sustentação das propostas xenófobas e racistas dos grupos em questão. Compreender essas apropriações e instrumentalidades requer pensar esses grupos no seio de sua formação percebendo-os e ligando-os à sua origem à matriz direitista do Pós-Segunda Guerra Mundial na França (SILVA, 2007, p. 100)

Ao analisar os usos do passado pelas extremas direitas francesas, o autor nos possibilita refletir sobre a maneira como a instrumentalização do passado pode se tornar um dispositivo retórico útil à sustentação de projetos autoritários de poder. Como demonstramos, Silva (2005) e Bakogianni (2016) concordam em pensar o receptor como um produtor de sentidos, logo a recepção do passado não é passiva, neutra ou arbitrária; pelo contrário, é marcada por intencionalidades



de quem a realiza/produz.

Tendo em vista os estudos de Silva (2005) e Bakogianni (2016) e suas propostas teórico-metodológicas de recepção do passado clássico, passaremos, nesse momento, a investigar como Hannah Arendt atribui significados aos conceitos ‘política’ e ‘liberdade’ de Aristóteles, tal como registrados na *Constituição de Atenas*.

Em primeiro lugar, refletimos sobre o lugar da ‘herança clássica’, particularmente da Grécia Antiga, e, por extensão, de Atenas, nos estudos humanísticos ocidentais contemporâneos. Sobre esse aspecto, consideramos que as sociedades antigas ocidentais, Grécia e Roma, contribuíram para forjar o que muitos estudiosos chamam de ‘identidade cultural ocidental’, o que imprime a falsa sensação de que somos herdeiros diretos de práticas culturais genuinamente ocidentais, idealizadas por gregos e romanos, como se tais sociedades tivessem construído um campo de experiências culturais desconectado das sociedades antigas orientais, tais como Mesopotâmia, Egito, Israel, China e Índia. Trata-se de uma perspectiva eurocêntrica que se perpetua no meio acadêmico (GOODY, 2008).

Em outras palavras, cabe destacar que, sob a ótica eurocêntrica, o passado clássico nos ocidentaliza, isto é, insere-nos numa linha do tempo que nos torna, de certa forma, herdeiros da Antiguidade Clássica. Vemo-nos como ‘ocidentais’ e Atenas e Roma Antiga parecem-nos mais próximos que as histórias de outras sociedades antigas, tais como China, Índia, sociedades nilóticas da África Central e do Sul, entre outras, por isso asseveramos que a construção da identidade cultural ocidental é, em grande medida, forjada por um discurso que, no âmbito literário, vincular-nos-ia à chamada “herança clássica”, por isso, quando a filosofia contemporânea alude ao passado clássico, isso não se faz de modo ingênuo ou arbitrário: a literatura clássica ainda é vista como fundante do pensamento ocidental, o que muitas vezes negligencia os ricos contatos culturais estabelecidos entre sociedades antigas ocidentais e orientais na Antiguidade.

Quando se reporta à Grécia Antiga, percebe-se que Atenas, em detrimento de outras pólis, desfruta de relevância ímpar. Para Francisco e Morales (2016, p. 69, grifo nosso), “o uso icônico e metonímico da história ateniense relaciona-se à ideia de que *a história antiga é uma história de cidades, por oposição aos reinos teocráticos orientais*”, o que desconsidera as organizações sociais que se constituíram fora dos centros urbanos; mas, mais do que isso: o foco em Atenas, concebida como referência à compreensão das demais cidades gregas, advém



de uma leitura não questionadora das obras de Aristóteles, particularmente *A Constituição de Atenas*, que se ocupa da origem e definição da pólis e, para isso, evidencia a pólis ateniense. Não só Aristóteles, mas muitos outros escritores antigos, como Heródoto, Tucídides, Isócrates, Cícero, Suetônio, Élio Aristides, Plutarco, entre outros, desenvolvem um ponto de vista simpático a Atenas, concebendo-a como paradigma cultural e militar na Grécia Antiga e tais fontes contribuíram para manutenção do que podemos chamar de *atenocentrismo* na contemporaneidade.

Dito isso, consideramos que o tom atenocêntrico, compartilhado por muitos acadêmicos, pode estar relacionado à quantidade de fontes literárias atenienses à disposição, as quais, de fato, propagam uma posição pró-Atenas, situação que teria obscurecido a pluralidade de experiências político-culturais da Hélade, por isso ressaltamos a relevância de uma postura crítica em relação a tais fontes.

A partir de tais considerações, compreendemos, pelo menos em parte, a predileção de Hannah Arendt por Atenas, pela democracia ateniense e pela concepção de liberdade em Aristóteles. Entendemos que, por meio da experiência político-cultural ateniense, a pesquisadora pretenda lançar um olhar mais amplo à questão da dignidade humana, tendo em vista o cenário político alemão de meados do século XX, onde a autora constituiu seu campo de experiência como judia. Para Arendt, a alusão à dignidade humana se faz necessária porque está imbricada com a noção de liberdade; sendo a política, o *locus* ideal para análise da constituição dos discursos, das ações humanas e da ideia de liberdade. É importante lembrar que, para filósofa, a política versa sobre a coletividade, porquanto é no coletivo que definimos quem somos e nos apresentamos como somos (ARENDR, 2012).

Para Aristóteles (1995) em *A Constituição de Atenas*, a pólis é constituída por um grupo de homens que se reconhecem como iguais, assumem a responsabilidade de deliberar sobre questões que afetam a coletividade (ARISTÓTELES, 1995, cap. III, 1278b20) e desejam conduzir suas vidas harmonicamente, pressuposto para alcançar a felicidade suprema. Assim, a felicidade, conquistada pelo exercício da virtude, torna-se o maior bem a ser alcançado pela sociedade políade. “A cidade é uma comunidade de homens livres”, declara Aristóteles (ARISTÓTELES, 1995, cap. III, 1278b20) e a condição de liberdade não está dissociada da democracia, tal como defende o filósofo:

O fundamento do regime democrático reside na liberdade, tal como se costuma dizer; com efeito, dizem alguns que é apenas neste regime que



se partilha da liberdade, e que nisso consiste o fim de toda a democracia. Ora, um dos atributos da liberdade consiste em ser governado e governar em alternância (ARISTÓTELES, 1995, Constituição de Atenas, IV: 1317a40–b17).

A partir do excerto acima, está claro que Aristóteles não dissocia ‘liberdade’ e ‘participação política’, isto é, a liberdade só é alcançada por meio do acesso às instituições políticas; dito de outra forma, a liberdade define quem é e quem não é cidadão em Atenas.

Contudo, o filósofo sinaliza que o *status* de cidadão não se estende a todos os habitantes de Atenas. Os não-cidadãos, tais como as mulheres, os escravos e os metecos (estrangeiros) estão alijados das decisões políticas coletivas, uma vez que, para Aristóteles, há critérios para a participação nas assembleias:

O Estado do regime apresenta a seguinte conformação. Participam da cidadania os nascidos de pai e mãe cidadãos, sendo inscritos entre os *démotas* aos dezoito anos. Quando da inscrição, os *démotas* votam sob juramento a seu respeito: primeiro, se eles aparentam ter a idade legal caso não aparentem, retomam novamente a condição de meninos. Segundo, se homem livre e de nascimento em conformidade com as leis e, caso o rejeitem por não se tratar de um homem livre, ele pode apelar para o tribunal, ao passo que os *démotas* encarregam da acusação cinco de seus membros: se for considerado que a inscrição é inválida, o Estado o vende, mas se ele ganhar, os *démotas* ficam obrigados a inscrevê-lo. Só depois o conselho procede ao exame dos inscritos, e, caso considere que algum dos inscritos tem menos de dezoito anos, multam os *démotas* que o inscreveram (ARISTÓTELES apud PIRES 1995, p. 87).

Podemos perceber, de acordo com o fragmento acima, que todos os homens, nascidos de mãe e pai atenienses, desfrutam dos direitos de participação política desde os dezoito anos, momento em que assumem responsabilidades civis e militares junto à pólis. No entanto, há um controle e vigilância para definir quem é (ou não) cidadão ateniense. Isso quer dizer que o consentimento dos pares, *démotas*, quanto ao cumprimento dos critérios estabelecidos em lei, a saber: condições de nascimento, idade e civil, permite a inscrição (ou não) do jovem à categoria de cidadão. Então, caso o jovem não seja declarado livre, apela-se para o tribunal de juristas, em que os representantes do povo indicam cinco, entre eles, para servir como acusadores; se perde, o jovem não é declarado



cidadão e, conseqüentemente, é vendido como escravo; mas, se vence, pode desfrutar de todos os direitos entre os cidadãos, sem impedimentos legais.

Quando a participação dos jovens é aceita pela assembleia, eles são admitidos como cidadãos e seus pais reúnem sua tribo, passando então a nomear, sob juramento, três representantes, que tenham mais de quarenta anos de idade, indicados para se encarregar da educação dos novos cidadãos.

No entanto, mesmo sendo considerado cidadão ateniense, para obter direito de fala na *Ekkesia* (assembleia), exercer algum cargo no *Boulé* (Conselho dos 500) ou outros cargos públicos era exigido aos concorrentes, que mesmo sendo escolhidos através de votação, fossem cidadãos atenienses do sexo masculino com 30 anos de idade ou mais, pertencentes à linhagem das doze tribos.

Nota-se que havia uma série de normas e restrições que ocasionalmente deixava de fora uma vasta parcela da população que compunha a *pólis*. Percebemos, por exemplo, que a liberdade de participação nas assembleias era restrita apenas a uma parcela da população, e, ainda assim, submetia-se a uma série de critérios de participação política:

XXX 2. Comporão o conselho, por um ano, os que tiverem mais de trinta anos, sem direito a remuneração; dentre eles sairão os estrategos, os nove arcontes, o arquivista-sacro, os comandantes da divisão, os comandantes da cavalaria e os comandantes tribais, os comandantes das guarnições, os dez tesoureiros dos fundos sagrados da Deusa e das outras divindades, os vinte tesoureiros dos helenos e gerentes também de todos os demais fundos seculares, os dez executores-sacros, e os dez intendentos: todos esses serão eleitos dentre os membros do conselho em exercício, sendo previamente selecionados em número excedente; todos os demais oficiais serão sorteados, porém não dentre os membros do conselho; mas os tesoureiros dos helenos que tiverem fundos sob sua gerência não participarão do conselho.

3. Para o futuro, serão formados quatro conselhos com cidadãos da idade mencionada, e dentre eles sortear-se-á qual seção comporá o conselho; e também os demais serão repartidos para cada sorteio; os cem cidadãos procederão à repartição deles mesmos e dos demais em quatro seções que sejam o máximo iguais, e procederão também ao sorteio; o conselho será composto por um ano.

4. O conselho decidirá, no que respeita as finanças, da maneira que melhor lhe parecer para que estejam em segurança e sejam empregues para o necessário e, quanto às demais questões, da melhor forma que



puderem. Caso queiram deliberar alguma questão com um número maior, cada um cooptará um adjunto de sua escolha dentre os cidadãos da mesma idade. As sessões do conselho terão lugar a cada cinco dias, caso não haja necessidade de mais. Os nove arcontes sortearão o conselho, e serão sorteados cinco membros do conselho para o escrutínio das votações por mãos levantadas, e, a cada dia, um dentre eles será sorteado para pôr as moções em votação.

5. Os cinco designados sortearão os que pretendem uma audiência do conselho, primeiro os assuntos sagrados, em segundo os arautos, em terceiro as embaixadas, e em quarto os demais; as questões bélicas serão tratadas quando houver necessidade, ficando a introdução dos estrategos dispensada do sorteio.

6. O conselheiro que não estiver presente no conselho no horário marcado será multado em uma dragma por cada dia, a não ser que falte com dispensa do conselho (ARISTÓTELES apud PIRES, 1995, p.70-71).

Como se observa, a prática das eleições por sorteio e por um período curto e determinado (um ano) possibilita que um maior número de cidadãos atenienses vivencie a experiência política e desenvolva um senso de responsabilidade social em relação à coletividade, já que poucos cidadãos não teriam assumido pelo menos um cargo público. Além disso, tais práticas políticas evitam a concentração de poderes em apenas um grupo de cidadãos, já que a participação política dos atenienses, diferentemente do nosso modelo de democracia, era direta, isto é, todos os cidadãos tinham direito à fala e poderiam intervir sobre quaisquer questões que afetavam a pólis; não havia, portanto, partidos políticos ou eleição de ‘representantes’ do coletivo.

Outro ponto importante acerca do funcionamento da política ateniense versa sobre a necessidade de argumentar sobre as relações de poder entre os cidadãos atenienses, considerando as diferentes categorias sociais em que estavam organizados. Sobre isso, Aristóteles (384-322 a.C) defendia que o homem possui diferentes ‘disposições de alma’, de tal forma que uns são destinados a comandar e outros a serem comandados. Para o filósofo, se não houvesse essa a organização constitucional, poderia ocorrer a revolta da maioria da população que se subordinaria a uma minoria (os mais abastados), ou seja, as categorias sociais menos favorecidas (maioria) se insurgiriam contra as categorias superiores (minoria).

Sob esta ótica, as categorias sociais destinadas à obediência (mulheres, escravos, crianças) bem como os *metecos* (estrangeiros), os *tetas* (desprovidos),



assim como os camponeses, comerciantes e artesãos não deveriam ter direito à fala nas Assembleias, nem desfrutar de participação política junto às demais instituições políticas atenienses, o que também significa não ter direito a voto, nem se tornar candidato a cargos político-administrativos ou militares. Para Aristóteles (384-322 a.C), tais grupos não seriam qualificados o suficiente para tratar de assuntos da pólis. Além disso, grande parte deles não poderia participar da vida pública institucional por se tratar de indivíduos que estavam voltados ao trabalho, portanto não teriam tempo para se dedicar ao exercício da política.

No que se refere ao preenchimento de cargos públicos, o autor nos mostra que as eleições para as várias funções instituídas por Sólon, eram realizadas por sorteio entre os candidatos previamente indicados a partir de cada uma das tribos. Daí prevalecer o costume de, em cada tribo, se eleger candidatos por sorteio; isso demonstra que Sólon regulamentou as eleições para os cargos, segundo critérios censitários, faixa etária e interesses da *polis*, representada pelos cidadãos.

Dado o exposto, fica claro que só uma parte da sociedade ateniense tem direito à participação política nas instituições públicas como o Conselho e a Assembleia. Ao longo da *Constituição de Atenas*, Aristóteles menciona quais os critérios necessários para se obter direitos políticos de participação ativa em tais instituições, que também implica construir uma imagem de si na sociedade ateniense. Observemos os excertos que versam sobre esta questão:

XXXI_ Comporão o conselho quatrocentos membros em conformidade com as tradições ancestrais, quarenta de cada tribo, os quais serão eleitos por sua tribo dentre os cidadãos previamente indicados com mais de trinta anos. Eles designarão os oficiais, redigirão os termos do julgamento a ser prestado, e resolverão as questões concernentes às leis, às prestações de contas e aos demais assuntos, do modo que entenderem ser vantajoso.

2. Serão observadas as leis que forem promulgadas atinentes às questões públicas, e não será permitido modificá-las, nem promulgar outras. Por agora os estrategos serão eleitos dentre todos os Cinco Mil; mas uma vez constituído o conselho, ele promoverá uma inspeção militar e elegerá dez cidadãos mais o seu secretário, e os eleitos exercerão o cargo com plenos poderes durante o ano vindouro e, no caso de alguma necessidade, deliberarão juntamente com o conselho.

3. Serão eleitos também um hiparco e dez comandantes tribais; mas



para o futuro, a sua eleição será feita pelo conselho, conforme foi descrito. No que respeita aos demais cargos, fora o de membro do conselho e estrategos, não será permitido, nem a esses e nem a nenhum outro, exercer o cargo por mais de uma vez. Para o futuro, quando vierem compor o conselho com outros, a comissão dos cem procederá à distribuição a fim de que os Quatrocentos fiquem repartidos pelas quatro divisões (ARISTÓTELES apud PIRES 1995, p.71).

Percebe-se que a participação política deriva do consentimento do grupo para ascender a determinados cargos públicos, o que implica um clima de vigilância e controle sobre quem reuniria requisitos mínimos para assumir cargos nas principais instituições atenienses. Defendemos que a participação ou performance dos sujeitos na Assembleia pode ter atuado como importante termômetro para avaliar o comprometimento dos indivíduos na vida pública.

A liberdade de fala (*parresía*), cabível aos cidadãos reunidos em Assembleia, tornava evidente, em contrapartida, quem eram os cidadãos atenienses, seus posicionamentos políticos bem como suas redes de sociabilidade. Notamos que a *parresía*, no contexto de participação política nas Assembleias, representava uma liberdade controlada e segregacionista, já que atenienses que tomavam a palavra não estavam alheios a julgamentos e críticas dos demais cidadãos, tendo em vista o que era consensualmente aceito, reconhecido e valorizado pelos grupos de cidadãos em determinado tempo histórico.

Queremos dizer com isso que os cidadãos atenienses poderiam sofrer sanções coletivas por defender certos posicionamentos políticos, como o *ostracismo*, prática em que o cidadão ateniense passava a ser concebido como uma ameaça às instituições democráticas e, após votação em Assembleia, era impelido a se retirar de Atenas por dez anos (FUNARI, 2011, p.53).

Consideramos que essa concepção de liberdade, vista sob a ótica de suas fragilidades ou limitações pode ter chamado a atenção de Hannah Arendt, sobretudo em virtude de sua trajetória acadêmica e de vida, porquanto a estudiosa vivia em um país em que os judeus eram segregados. Arendt, na obra em análise, interessou-se por compreender a dinâmica de funcionamento da política e seus principais desdobramentos: a liberdade e a violência.

Entender a liberdade de participação política é muito significativo para Hannah Arendt pelo fato de ter vivenciado o regime nazista de Hitler, chegando a ter seus próprios direitos políticos negados o que resultou em sua condição de apátrida de 1937 a 1951. Somente em 1951, os Estados Unidos confere a



Arendt a cidadania norte-americana. Sobre isso a autora comenta que:

A privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que tome a opinião significativa e a ação eficaz. Algo mais fundamental do que a liberdade e a justiça, que são os direitos do cidadão, está em jogo quando deixa de ser natural que um homem pertença à comunidade em que nasceu, e quando o não pertencer a ela é um ato da sua livre escolha, ou quando está numa situação em que, a não ser que cometa um crime, receberá um tratamento independente do que faça ou deixe de fazer. Este extremo, e nada mais, são a situação dos que são privados dos seus direitos humanos. São privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem. Privilégios (em alguns casos), injustiças (na maioria das vezes), bênçãos e ruínas lhes serão dados ao sabor do acaso e sem qualquer relação com o que fazem, fizeram ou venham a fazer (ARENDR, 2012, p. 330).

Arendt entende que, sem assegurar a participação política e os direitos civis, as ações dos indivíduos não se sustentam, porquanto a política é uma atividade coletiva de respeito mútuo àqueles que têm direito de intervir sobre a sociedade a que pertencem. Portanto, a ideia de liberdade é entendida sob o viés ‘relacional’, já que, sob essa ótica, a liberdade do sujeito se circunscreve à possibilidade de sua existência no interior do grupo a que pertence, dentro do qual ele será julgado e poderá julgar ações alheias.

O primeiro fragmento da Obra *O que é Política?* que abre o livro é datado de 1950; nele a estudiosa declara que “A política baseia-se na pluralidade dos homens” e mais adiante ela acrescenta: “A política trata da convivência entre os diferentes”. Arendt pontua aqui um aspecto essencial a um cenário político saudável: o dissenso (e não o conflito), o que não implica a anulação do ‘outro’, seus direitos, deveres e voz, dos quais Arendt foi privada por anos.

Para Arendt, o dissenso estava presente entre os gregos, porém discordar da maioria é perigoso e poderia resultar em sanções coletivas, como o ostracismo, tal como discurremos acima. Esse clima de controle e vigilância leva os sujeitos a dizer o que é ‘politicamente correto’, para usar uma expressão cotidiana, além de contribuir para a manutenção de valores e princípios sociais, em geral, favoráveis à perpetuação de categorias sociais ou indivíduos no poder. Nesse sentido, a democracia apresenta tons aristocráticos que só são perceptíveis no momento em que observamos o nível de violência (física ou simbólica) que as instituições imprimem sobre os indivíduos tanto na Antiguidade quanto na



contemporaneidade.

Arendt, portanto, reconhece a tentativa de naturalização das diferenças sociais na argumentação de Platão e Aristóteles e, à luz da filosofia antiga, considera que o universo político contemporâneo precisa superar formas segregacionistas, violentas ou elitistas de fazer política, dada a heterogeneidade das sociedades:

A política, assim aprendemos, é algo como uma necessidade imperiosa para a vida humana e, na verdade, tanto para a vida do indivíduo como da sociedade. Como o homem não é autárquico, porém depende de outros em sua existência, precisa haver um provimento da vida relativo a todos, sem o qual não seria possível justamente o convívio. Tarefa e objetivo da política é a garantia da vida no sentido mais amplo. Ela possibilita ao indivíduo buscar seus objetivos, em paz e tranqüilidade, ou seja, sem ser molestado pela política—sendo, antes de mais nada, indiferente em quais esferas da vida se situam esses objetivos garantidos pela política, quer se trate, no sentido da Antigüidade, de possibilitar a poucos a ocupação com a filosofia, quer se trate, no sentido moderno, de assegurar a muitos a vida, o ganha-pão e um mínimo de felicidade (ARENDR, 2012, p. 45-46).

A partir do fragmento acima, notamos que Hannah Arendt concebe a política como uma necessidade humana para viver em sociedade e, como tal, deve assegurar o direito e o respeito às diferenças, uma vez que o consenso e não a unanimidade é o que, contraditoriamente, assegura a *paz e a tranqüilidade*. O pensamento homogêneo, geralmente idealizado e propagado por grupos que ocupam espaços de poder, é produtor de práticas violentas sobre aqueles que não se ajustam aos rótulos ou moldes pré-estabelecidos. A essência da política é a diversidade, a heterogeneidade ou o dissenso; e a liberdade de fala e ações, por extensão, deve ser assegurada aos sujeitos-cidadãos, sem que práticas violentas, responsáveis pelo silenciamento de vozes, recaiam sobre eles.

Arendt, ao longo de suas reflexões, apropria-se do pensamento de Aristóteles, ou seja, parte de suas indagações sobre o funcionamento da vida pública na *pólis*, especialmente no tocante à forma como os atenienses relacionam virtude e felicidade, para pensar o cenário político que a afeta. Para o filósofo ateniense, a *polis* é a organização humana mais completa e pode atingir o ponto máximo de autossuficiência, desde que as diferentes potencialidades humanas sejam respeitadas. Nesse caso, podemos perceber que, para Aristóteles, a *pólis* é



concebida como um fim supremo, em torno da qual convergem todas as demais organizações humanas.

No entanto, Arendt (2012, p. 46) faz uma advertência: enquanto Aristóteles emprega a palavra *Politikon* como um adjetivo para designar a organização da *polis*, Arendt prefere enfatizar o convívio humano, pois a estudiosa afirmava que a política é inerente ao ser humano, por isso a ênfase deveria recair mais sobre as relações interpessoais, seus limites e possibilidades com a finalidade de contribuir para harmonia social e evitar a disseminação de práticas de violência.

Na esteira dessas reflexões, Arendt questiona as marcas de exclusão e de segregação que constituíram o pensamento aristotélico sobre a democracia ateniense, tal como apresentamos acima; ela sublinha, particularmente, os mecanismos de controle e vigilância que restringiam a ação política dos cidadãos atenienses, os quais perfazem importantes condicionantes à ideia de liberdade. O trecho a seguir oferece importantes indícios sobre a leitura que Arendt faz do pensamento aristotélico.

Aristóteles para quem a palavra *politikon* era de fato um adjetivo para a organização da *polis* e não uma designação qualquer para o convívio humano, não achava de maneira nenhuma, que todos os homens fossem políticos ou que a política, ou seja, uma *polis*, houvesse em toda parte onde viviam homens. **De sua definição estavam excluídos não apenas escravos, mas também os bárbaros asiáticos, reinos de governo despótico, cuja qualidade humana não duvidava, de maneira alguma. Ele julgava ser apenas uma característica do homem o fato de poder viver numa *polis* e que essa organização da *polis* representava a forma mais elevada do convívio humano;** por conseguinte, é humana num sentido específico, tão distante do divino que pode existir apenas para si em plena liberdade e independência, e do animal cujo estar junto, onde existe, é uma forma da vida em sua necessidade. Portanto, **a política na acepção de Aristóteles**—e Aristóteles não reproduz aqui, como em muitos outros pontos de seus escritos políticos, sua opinião sobre a coisa, mas sim a opinião compartilhada por todos os gregos da época, embora em geral não articulada — **não é, de maneira nenhuma, algo tão natural quanto se encontra, de modo algum, em toda parte onde os homens convivem.** Ela existiu, segundo a opinião dos gregos, apenas na Grécia e mesmo ali num espaço de tempo relativamente curto (ARENDR, 2012,



p. 46-47, grifo nosso).

Arendt, por meio do pensamento aristotélico, lembra-nos de que a política deriva de ações humanas intencionadas, isto é, o poder político não advém de divindades, como sustentava grande parte da literatura antiga oriental, mas sim resulta da necessidade humana em viver coletivamente.

A tônica das práticas políticas para Arendt, como já afirmamos, versa sobre o aprimoramento do *convívio humano*. Arendt entende que o ‘viver em sociedade’ é constituído por experiências construídas culturalmente (não é um dado natural, nem divino) e, ainda que a sociedade ateniense tenha produzido um ‘grupo de iguais’, por critérios que lhes eram caros, a noção de liberdade se sustenta a partir do momento em que, no interior de tal grupo, os sujeitos desenvolvem mecanismos de pertencimento e reconhecimento que lhes asseguram direitos, indispensáveis às ações sociais.

Ressaltamos, no entanto, que o ‘agir socialmente’ não é desprovido de condicionamentos, como já discutimos, já que atitudes e comportamentos passam pelo filtro do que é consensualmente aceito. Assim, a liberdade, para Arendt, está relacionada à vida pública e não existe de maneira plena; as sociedades democráticas desfrutam de níveis diferentes de liberdade. O excerto abaixo ajuda-nos a aprofundar tal reflexão:

A coisa política entendida nesse sentido grego, está, portanto, centrada em torno da liberdade, sendo **liberdade entendida negativamente como o não-ser-dominado e não-dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais. Sem esses outros que são meus iguais não existe liberdade alguma** e por isso aquele que domina os outros e, por conseguinte é diferente dos outros em princípio, é mais feliz e digno de inveja do aquele que não domina coisa alguma (ARENDRT, 2012, p. 48-49, grifo nosso).

Ao fim e ao cabo, Arendt questiona os mecanismos de distinção social e as relações assimétricas de poder que marcam as sociedades antigas e contemporâneas e que, em certa medida, produzem desigualdades sociais, silenciamento de vozes (especialmente por sujeitos que não ocupam os espaços de poder), exclusões, violência e preconceitos.

Em *O que é política?*, mais precisamente no subitem intitulado *Os Preconceitos*, a autora nos adverte para o fato de que não existe organização social, desprovida



de práticas preconceituosas. Um exemplo bastante emblemático para Arendt seria a distinção entre dois grupos: ‘os que são do lugar’ ou os ‘estabelecidos’ (os alemães), que muitas vezes se colocavam como uma espécie de herdeiros/merecedores dos cargos públicos ou benefícios sociais e ‘os de fora’, ‘recém-chegados’ ou ‘estrangeiros’, sobre os quais se projetariam desconfianças por não dominar todos os protocolos/códigos locais.

No que tange à democracia ateniense sob a ótica de Aristóteles, verifica-se que os ‘estabelecidos’ – aqueles que são concebidos como cidadãos atenienses – apropriam-se e utilizam expedientes que estigmatizam os sujeitos provenientes de outros lugares – denominados *metecos* – ao inseri-los em categorias inferiores do ponto de vista do direito à participação política nas principais instituições atenienses, como se fossem pessoas de menor valor, já que são estranhas ao grupo. Em geral, os *outsiders* são vistos como indivíduos sem valor de pertencimento, sem carisma grupal, sem ‘virtudes’ porque lhes faltam justamente a ‘aprovação’ que os ‘estabelecidos’ atribuem a si mesmos.

Para Arendt, os preconceitos que permeiam hoje nossa visão da política estão em grande medida vinculados à ‘esperança’ e ao ‘medo’. O medo de que a humanidade se autodestrua por meio das formas de poder inerentes ao cenário político, o que poderia resultar em práticas de violência sem precedentes, como os regimes fascistas e nazistas, com o qual ela dialoga. A ‘esperança’, para ela, está relacionada ao medo, mas representa a força necessária à superação de infortúnios humanos, gerados por aqueles que detêm poderes.

Por trás dos preconceitos contra a política estão hoje em dia, ou seja, desde a invenção da bomba atômica, o medo de a Humanidade poder varrer-se da face da Terra por meio da política e dos meios de violência colocados à sua disposição, e – estreitamente ligada e esse medo – a esperança de a Humanidade ter juízo e, em vez de eliminar-se a si mesma, eliminar a política – através de um governo mundial que transforme o Estado em uma máquina administrativa, liquide de maneira burocrática os conflitos políticos e substitua os exércitos por tropas de polícia. Na verdade essa esperança é totalmente utópica quando se entende a política em geral como uma relação entre dominadores e dominados (ARENDR, 2012, p. 26).

É notório, no pensamento de Arendt, pós-Segunda Guerra Mundial, o ressentimento provocado por experiências traumáticas vivenciadas por ela na Alemanha e na França, porquanto, em 1933, Arendt foge para Paris, onde



auxilia refugiados judeus; em 1937, perde a cidadania alemã; em 1940 foi presa e conduzida ao campo de concentração de Gurs, sul da França; no entanto, em 1941, foge para os EUA, naturalizando-se neste país em 1950, momento em que inicia uma carreira acadêmica bem-sucedida. Provavelmente por isso, as palavras-chave do pensamento de Arendt, na obra em questão, sejam: política, poder, liberdade e violência.

Percebemos, por intermédio da leitura de *O que é política?*, que a autora defende que a liberdade é uma das práticas sociais mais importantes no âmbito da política, por isso convém que repensemos a forma como os cenários políticos se configuram desde os antigos, não como um modelo a ser emulado, mas como uma referência para ampliar nosso olhar sobre o presente, na medida em que percebemos quão próximos e quão distantes nos situamos em relação às sociedades clássicas.

Fica claro que a análise das relações de poder que marcam diferentes sociedades no espaço e no tempo e que configuraram diferentes formas de violência adverte-nos para o fato de que a ‘liberdade’ é mais uma utopia do que uma conquista real.

Assim, ao contrário de perpetuar uma perspectiva reducionista, ilusória ou fantasiosa da ideia de ‘liberdade’ a partir da democracia ateniense à luz de Aristóteles, Arendt problematiza a historiografia que concebe o passado clássico como objeto de emulação ao presente, como se a literatura clássica fosse reduto de exemplos ou lições legadas à posteridade.

Ao contrário, os discursos políticos da Antiguidade oferecem-nos importantes indícios para, por meio do exercício da alteridade das experiências políticas no tempo, percebermos como as sociedades contemporâneas foram forjadas e em que medida questões postas à literatura clássica ainda reverberam em nossas configurações político-culturais.

Em síntese, Arendt chama a atenção para as marcas de exclusão, as distinções sociais e práticas de violência que permeiam as diferentes formas de democracia, antiga e contemporânea. Os discursos contemporâneos que tratam da democracia veiculam noções de liberdade, igualdade, fraternidade e progresso das civilizações; no entanto, estes termos foram esvaziados de sentido ao longo dos anos, justamente porque poucos os questionam ou avaliam seus limites em diferentes circunstâncias sociais.

Arendt demonstra que ‘democracia’ e ‘liberdade’ são termos genéricos que só incorporam significados quando relacionados a práticas políticas cotidianas e tal postura contribui para que nos afastemos de percepções utópicas ou



simplicadoras sobre o cenário político que nos cerca. Enfim, tanto os antigos quanto nós, convivemos com concepções de democracia e liberdade, sem questionarmos a manutenção das marcas de exclusão e violência.

Esperamos que as reflexões acima expostas tenham contribuído para compreender, pelo menos em parte, o lugar do passado clássico nas investigações filosóficas de Hannah Arendt ou tenham descortinado um dos usos da literatura clássica pela filosofia contemporânea. Ao lançar nosso olhar sobre os usos que Hannah Arendt fez da concepção de liberdade aristotélica, ao menos, percebemos que questões que experimentamos hoje encontram eco entre os antigos, logo o retorno aos gregos se reveste de uma prática investigativa útil à compreensão sobre como a sociedade em que vivemos se configura.

Referências

ARENDRT, Hannah. *O que é política?*. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

ARISTÓTELES. *A constituição de Atenas*. Tradução de Francisco Murari Pires. São Paulo: Editora Hucitec, 1995. Edição bilíngue.

ARISTÓTELES. *Vida e obra*. Tradução de Leonel Vallandro, Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 8-30. (Os Pensadores, v.1).

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Maria Aparecida Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.

BAKOIANNI, Anastasia. O que há de tão “clássico” na recepção dos clássicos?: teorias, metodologias e perspectivas futuras. *Codex: revistas de estudos clássicos*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 114-131, 2016.

FRANCISCO, Gilberto da Silva; MORALES, Fabio Morales. Desvendando o atenocentrismo. *Revista de Cultura e Extensão*, São Paulo, v. 14, p. 67-79, 2016. Suplemento.

GOODY, J. *O roubo da história: como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente*. Trad. Luiz Sérgio Duarte da Silva. SP: Contexto, 2008.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Grécia e Roma: vida pública e vida privada, cultura, pensamento e mitologia, amor e sexualidade*. SP: Contexto, 2011.

SILVA, Glaydson José da. *Antiguidade, arqueologia e a França de Vichi: usos do passado*. Campinas: [s. n], 2005.



SILVA, Glaydson José da. O mundo antigo visto por lentes contemporâneas: as extremas direitas na França nas décadas de 1980 e 90, ou da instrumentalidade da antiguidade. *Revista História*, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 98 -118, 2007.

SONTHEIMER, Kurt. Prefácio. *In: ARENDT, Hannah. O que é política?*. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

Notas

¹Universidade Federal do Piauí/PPGHB/campus de Picos.

²Universidade Federal do Piauí/PPGHB) campus de Teresina