

A CONFUSÃO DAS ESFERAS DO PÚBLICO E DO PRIVADO E O NECESSÁRIO RESGATE DA EUDAIMONIA ARISTOTÉLICA NA ADMINISTRAÇÃO DA “COISA DO POVO”

AMORIM, Fernando de Oliveira*

RESUMO

As relações entre as esferas pública e privada marcam a sociedade atual. O campo de atuação de uma esfera confunde-se com o campo da outra esfera. Depara-se com fenômenos de privatização do público e publicização do privado. Em suma, ocorre uma troca confusa dos papéis a serem desempenhados; troca esta que pode descaracterizar ambas as esferas e destituí-las de sua essência. Diante disso, propõe-se resgatar a gênese da esfera pública e privada mediante o pensamento de Hannah Arendt e a contribuição de Aristóteles acerca da disposição final do caráter público em sociedade, ou seja, a felicidade aristotélica – *eudaimonia*.

Palavras chave: público e privado; política do sujeito; *eudaimonia*.

ABSTRACT

The relations between the public and private spheres mark the current society. The field of performance of a sphere merges with the field of the other sphere. One comes across with the phenomena of privatization of the public and the publicizing of the private. In short, a confused exchange of roles occurs; such exchange can deprive characteristics of both spheres and dismiss them of their essence. Besides this, it is proposed to rescue the origin of public and private spheres by means of Hannah Arendt thought and the contribution of Aristotle about the final disposal of the public character in society, that is to say, the Aristotelian happiness – “*eudaimonia*”.

Keywords: public and private; politics of the citizen; *eudaimonia*.

1. Introdução

O objetivo deste artigo é apresentar algumas considerações acerca das relações existentes entre o público e o privado. Ressalto que a leitura de alguns autores clássicos não deve ser apreendida enquanto

* Licenciado em Filosofia pela Universidade São Francisco, São Paulo-SP. Pós-graduação em Planejamento Urbano e Gestão Municipal e graduando em Arquitetura e Urbanismo na Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia em Presidente Prudente (SP). E-mail: philol@ibest.com.br.

reflexões teóricas desconexas com a realidade atual e concreta, pois vale ressaltar a importância dos autores aqui tratados mediante a importância de suas considerações acerca das esferas públicas e privadas e, conseqüentemente, ressaltar a importância em discutir as confusas relações existentes entre o público e o privado que configuram novo cenário na vida em sociedade. A proposta é apresentar, dentre outros autores, principalmente o pensamento de Aristóteles, filósofo da Grécia Clássica, e de Hannah Arendt, filósofa neo-aristotélica do século XX.

Aristóteles nasceu em 384/383 a.C. em Estagira, na fronteira macedônia, sendo às vezes chamado por isso “o Estagirista”. Foi discípulo de Platão (428/427-347 a.C.), em Atenas, por cerca de vinte anos. Com a morte de Platão em 347 a.C., dirigiu-se à Ásia Menor, mais precisamente a Assos, depois a Mitilene e, por fim, à corte do rei Filipe da Macedônia, onde foi preceptor de Alexandre Magno. Por volta do ano de 335 a.C., voltou a Atenas onde fundou sua escola - o Liceu, no Peripatos – “περίπατος”, ou “passeio coberto” - onde Aristóteles e seus discípulos davam aulas passeando (a base para tal interpretação é o fato de que “περίπατος” significa também, por extensão, a conversação que se mantém durante um passeio). No entanto, o movimento antimacedônio que ressurgiu quando da morte de Alexandre Magno e uma acusação de impiedade o obrigaram a abandonar a cidade em 323 a.C. e a retirar-se para Cálcis de Eubéia, vindo a falecer em 322 a.C. (FERRATER MORA, 2000: 181; 2001b: 2252).

Hannah Arendt nasceu na Alemanha em 1906. Judia, filósofa e pensadora política, foi aluna, nos anos vinte e trinta, de Heidegger e de Jaspers. Deixou a Alemanha pelos Estados Unidos em conseqüência das perseguições raciais nazistas. Passou por uma experiência militante opondo-se ao nazismo e, depois de 1945, desenvolveu um repensar de como o nazismo foi possível em sua obra *As Origens do Totalitarismo* de 1951.

Ao chegar aos Estados Unidos, Hannah se deparou com um estilo de sociedade bem diferente do contexto vivido na Alemanha. A sociedade americana, com base no capitalismo, mais do que qualquer outra sociedade, desenvolveu um modelo no qual o espaço privado arrematava, cada vez mais, o espaço antes caracterizado pelo público. Desenvolveu a partir dessa experiência suas reflexões expressas na obra *A condição humana*. Conforme Oliveira (2000: 14), “a condição humana (1958) desenvolve um diagnóstico sobre a civilização moderna. Esta teria como traço peculiar a recusa do primado atribuído pelos gregos à contemplação com a conseqüente centralidade da vida ativa. Mas os males da civilização moderna nascem de uma confusão entre diferentes espécies de vida ativa”. Esta, na realidade, subdivide-se em *trabalho*, *produção* e *ação*.

Conforme Arendt (2001), a gênese do caráter privado encontra-se nas relações familiares mediante o *pater familiae*; relações essas que saindo

da esfera familiar (social – privada) e entrando na esfera política (*polis* – pública), dentre outros fatores, perverte o caráter público do Estado no tocante ao gerenciar o bem comum.

Diante do exposto, apresento reflexões acerca do conceito de bem comum, enquanto “coisa do povo”; o conceito de *res publica*, de Arendt (2001) e *eudaimonia*, de Aristóteles (ed. 1973 e 1997), que contribuem para a compreensão do conceito do que seja público e privado.

2. O enfraquecimento da *res publica* e/ou “coisa do povo”

Conforme Arendt (2001: 15-6), a condição humana exige *vita activa* que constitui as *esferas pública e privada*.

Vita activa seria a **ação**, o **labor** e o **trabalho**. Por **ação** compreende-se a atividade direta entre os homens sem mediação da matéria; possui caráter político proporcionando relações humanas com a História e natureza. Sua condição humana é a pluralidade, pois se todos os seres humanos fossem passíveis de igualdade, descartar-se-ia a ação. Nesse contexto, a ação constrói e modifica a História, mais precisamente, é o estar entre os homens através de uma realidade política. Já por **labor**, ou *animal laborans*, compreende-se o processo biológico, a própria vida. Processo também comum aos animais. Por fim, o **trabalho**, o *homo faber*, é atividade que transforma a natureza em prol da permanência existencial do homem; sua condição humana básica é a mundanidade – relação com o mundo material; porém, não engloba o caráter básico e primeiro do labor.

Concernente às esferas pública e privada, por **público** compreende-se a constituição da vida cotidiana na Atenas clássica que edificou e manteve a *polis* que por sua vez, instaurou para os cidadãos as relações do, e para com o público na *agora*, constituindo o que Aristóteles denominava “animal político”. Já o **privado** pode ser compreendido como a constituição da vida cotidiana na Roma clássica onde a casa era o útero do desenvolvimento cotidiano para a imensa maioria de seus cidadãos. O ambiente privado da casa constituiu o que se convencionou aqui denominar de animal social.

Conforme Arendt (2001), a esfera privada encontra na esfera social (família [*oikia*]) sustentação geradora. Nessa esfera social, o *pater* não profere um discurso comprometido com suas ações. Possui autonomia direta para estabelecer os rumos a serem tomados pela família e seus componentes.

Nesse contexto, o Estado não caracteriza uma esfera social; não se constitui no seio da família, pois personifica o caráter político e/ou público, contrário ao paternalismo do *pater*. E uma relação familiar não pode ocorrer na política, pois eliminaria a vida ativa e, seguidamente, a vida política. Elimina a vida/ação política porque interrompe a ação direta entre os

homens, já que o tipo de relação existente na esfera social/familiar não permite relação direta entre seus integrantes e, sim, relações na qual o *pater familiae* ocupa a ponta do vértice (ARENDT, 2001: 37).

Vale ressaltar que o que une a família é o princípio da necessidade, que implica carência suprida pelo homem através do labor. Essas carências unificam as pessoas no seio da família dentro de um sentido de dependência, uns dos outros, e do *pater familiae*; conseqüentemente, a liberdade inexistente.

Conseqüentemente, instaurada a vitória sobre a necessidade, o *pater familiae* parte para uma vivência na *polis* na qual participará, juntamente com outros, de relações iguais, pois a liberdade só será possível se houver relações entre pares. Essa liberdade, presente na *polis*, insere um não estar sujeito às necessidades presentes na família.

Com a ocupação proveniente da posse do encargo de suprir as necessidades da família, o *pater* adquire poder. Porém, esse poder, atribuído com a incumbência de prover as necessidades, mantendo assim a união e o bem comum, conduz, muitas vezes, a um individualismo e, conseqüentemente, a uma perda da liberdade, já que a liberdade só se concretiza na manutenção da igualdade.

Nesse contexto, para adquirir um modelo político é necessário romper com a estrutura familiar tal como foi apresentada. Esse rompimento requer uma extrema coragem, isto é, virtude política, pois como afirma Arendt (2001: 47),

a passagem da sociedade – a ascensão da administração caseira, de suas atividades, seus problemas e recursos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas diluiu a antiga divisão entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, a ponto de torná-los quase irreconhecíveis.

Concomitantemente, acerca das relações entre pares, Catlaw (2003: 607) expõe que “as coisas se tornam mais reais, criam maior realidade à sua volta quando aparecem no espaço comum do público. Aparecer diante dos outros em público amplia e enriquece a escala inteira de emoções pessoais e sentimentos íntimos”. Já para Arendt (2001: 61), “uma vez que a nossa percepção da realidade depende totalmente da aparência e, portanto, da existência de uma esfera pública na qual as coisas possam emergir das trevas da existência [...] deriva, em última análise, da luz muito mais intensa da esfera pública”.

Portanto, a *res publica*, ou seja, a coisa pública existe entre aqueles que a possuem em comum, como uma mesa que se situa entre as

pessoas sentadas à sua volta. Para Arendt (2001) o mundo, como tudo ao seu redor, ao mesmo tempo junta e separa os homens, pois,

conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens. [...] A estranheza de tal situação lembra a de uma sessão espírita na qual determinado número de pessoas, reunidas em torno de uma mesa, vissem subitamente, por algum truque mágico, desaparecer a mesa entre elas, de sorte que duas pessoas sentadas em frente uma à outra já não estariam separadas mas tampouco teriam qualquer relação tangível entre si” (ARENDR, 2001: 62).

No entanto, essa experiência de convivência comum, por mínima que seja, foi e vem sendo sufocada pela grande industrialização pautada no modo de produção capitalista, leia-se, a busca selvagem por lucros não importando os meios desde que os fins sejam obtidos.

Essa industrialização sufoca o humano com **a necessidade em se produzir necessidades** que sufoca o homem com novos bens de consumo; **bens estes que surgem como os novos de hoje, sobrepondo-se aos novos de ontem e que serão sobrepujados pelos novos de amanhã.** Assim, o homem estabelece relações (a esfera grandiosa de relacionamento entre seres) com pequenas coisas pertencentes ao seu espaço privado que não se modificam tão rapidamente, por exemplo, cama, armário, quarto, carro etc. oprimindo cada vez mais as relações imbuídas pelo bem comum possíveis no espaço público.

A **necessidade em se produzir necessidades** conduz o humano a buscar uma determinada “vida política” na “esfera pública” não com o objetivo de reproduzir as relações públicas, mas sim buscar **vanglória (uma glória vã)**. Institui-se uma perversão, pois se busca uma recompensa por aquilo que se faz: **sou na medida em que sou admirado**.

O caráter transcendente das relações humanas deixa de estar focado na figura do outro e foca o **consumir (sumir com)** as relações e, conseqüentemente, com o próprio homem mediante os bens de propriedade. Desenvolve-se uma espécie de **deificação** dos bens materiais e uma conseqüente **reificação** do humano, ou seja, frente à primazia da mercadoria o humano nada mais é do que uma coisa, um objeto, pois o humano passa a ocupar, no cerne das relações sociais, um posto antes destinado às suas criações, isto é, destinados às mercadorias.

Esse enfoque direto à propriedade privada implica à mesma um caráter de lugar unitário e quase absoluto onde o homem se realiza como ser. Essa propriedade de bens é apresentada como riqueza; há uma

deturpação e ocorre uma só idéia: propriedade privada, sinônimo de acumulação de bens, sinônimo de riquezas.

Dessa forma, o capitalismo moderno impõe uma idéia de propriedade igual à de riqueza. E da noção de propriedade privada designando riqueza, surge um disfarce no qual a esfera pública, pela ação do capitalismo, passa a ser cobrada como sujeito realizador de benfeitorias e, conseqüentemente, proporcionador de riquezas.

Conseqüentemente, o Estado, como ente coletivo e público, se volta ao garantir esse acumular de riquezas, descaracterizando-se totalmente de seu papel, isto é, manter os bens que são em essência públicos para o público e coletivo. A confusão de papéis a serem desempenhados causa uma transformação do espaço público em espaço privado.

Essa confusão de papéis demonstra determinada fragilidade da constituição e manuseio do Estado, permitindo, em inúmeros casos, uma apropriação indevida dos instrumentos legais desse mesmo Estado em prol de uma minoria com interesses exclusivamente privados; leia-se, dentre outros exemplos, o que convencionamos denominar de neoliberalismo.

Esse mesmo capital de consumo acaba replicando a lógica da coisa do povo. Em outras palavras, a forma de viver do povo (agora uma aldeia global) se dá através das forças homogeneizadoras do capitalismo de consumo. **A vida é organizada pelo consumo: o consumo como forma de vida.** Isso é, sem dúvida, a limitação formal imposta ao atual processo de singularização. No entanto, o consumo não é amplamente reconhecido como uma forma social de prisão, em parte porque parece estar baseado na escolha individual (CATLAW, 2003).

Nesse contexto social, o mercado apresenta-se sedutor e bem-sucedido. O capitalismo consumista comporta-se muito bem com relação à explosiva subjetividade e às complexas reconfigurações do social que se seguem. Essa avaliação é pertinente com as considerações de Jameson² (1984 apud CATLAW, 2003: 609-10), de que pós-modernidade é a lógica cultural do capitalista em absorver e direcionar a explosão de desejo e a fragmentação da coisa administrativa/administrada.

Nesse contexto, a propriedade privada confronta e expropria a propriedade pública. O privado entra na esfera do público, expropriando propriedades que são coletivas e transporta o soldo dessa expropriação para si.

Contrariamente, desenvolve-se, enquanto sintoma de desespero pela confusão de papéis no seio dessas esferas, uma “publicização do

² JAMENSON, F. Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism. In: HARDT, M.; WEEKS, K. (Eds.). *The Jamenson reader*. Oxford: Blackwell, 1984. p. 188-232.

privado”, isto é, com a confusão de papéis, desenvolve-se, cada vez mais, uma aptidão interesseira pelos aspectos privados, por exemplo, os *reality shows* – Big Brother’s. Assim, a esfera pública não reflete sua essência e sim uma perversão. Perversão aqui entendida enquanto ação de perverter, verter *per sí*, verter ou mudar algo para si, mudar algo por meio de, em benefício próprio.

A esfera pública é pervertida mediante o avanço descontrolado e usurpador do privado; o que antes exprimia caráter público, agora exprime privado e vice-versa. Decreta-se a morte das esferas e dos espaços público e privado. E conforme as considerações de Arendt (2001), já não há mais liberdade e clareza nem mesmo nos discursos e o enfraquecimento das delimitações dessas esferas desencadeia o enfraquecimento do que denomina de condição humana.

3. Política do sujeito: resgatar a *Eudaimonia*

Catlaw (2003) afirma que as políticas representativas, através de eleições, pautam-se sobre a estabilidade do objeto, da coisa do povo. Para esse autor, avalia-se a eficácia da representação com base na precisão com que a política reproduz a “coisa do povo”. A coisa do povo é o modelo, é a política representativa, é “o processo mediante o qual tal coisa é reproduzida no (e não através do) governo” (CATLAW, 2003: 618).

Em outras palavras, pode-se dizer que a política se tornou um processo caracterizado por fazer o governo cada vez mais representativo e apto a falar em nome da coisa, isto é, a busca de realizar a “identidade entre o modelo e a cópia”. Entretanto, Catlaw (2003) propõe abandonar esse modo de política do objeto. Para ele, a “coisa” já não existe, é um referente esmaecido. Já não há um modelo para o estilo de vida do povo. Nesse contexto, Catlaw (2003: 618) afirma que,

se a política é basicamente um processo mimético de representação da ‘coisa’, ela não pode ser um processo de geração. Por que isso, então? Porque o objeto da política é um dado. Sua realidade é fixa e só pode ser percebida. Como já dito, esse objeto fixo, a ‘coisa do povo’, tornou-se fluido e desestabilizado. Em consequência, à política convencional hoje falta um objeto. E refiro-me ao duplo sentido de objeto – objeto como coisa e objeto como propósito. O propósito era concretizar a ‘coisa do povo’ através da política. No entanto, nem a ‘coisa’ nem a sua concretização constituem um projeto político viável.

Concomitantemente, considera-se a administração pública como guardiã da coisa pública, se não a própria coisa pública, a mesa que permite às pessoas aparecerem e ficarem unidas, descrita por Arendt (2001). Assim,

o político é coletivamente gerador, fazendo com que o mundo aconteça. Assim, a política se dá sob a forma do ato e não da realização apenas de um projeto fundador. Porém, influenciado por tendências neoliberais que buscam impor uma prática política condizente com seus interesses, o governo, ou melhor, a burocracia, procura cada vez mais eliminar a idéia de “coisa do povo”.

Nesse ínterim, Catlaw (2003: 619) expõe que, “o problema maior é a crescente brecha entre instituições e retórica da moderna política democrática (isto é, liberal) do objeto e a concretização da ‘coisa do povo’ nas práticas sociais”. Para esse autor é, cada vez mais difícil, sustentar a proposição e sua plausibilidade de um “povo homogêneo”. No entanto, afirma que **“ainda não se pode falar de uma coletividade democrática que não dependa da ‘coisa do povo’. Talvez uma saída para essa contradição esteja na teorização (ou narração) de uma política democrática do sujeito”** (CATLAW, 2003: 619).

Em outras palavras, a política democrática do sujeito e/ou a coletividade democrática dependem da coisa do povo. E essa coisa do povo pode ser resgatada e preservada mediante o “bem maior” da vida em sociedade, isto é, a “prática política” no seio da sociedade constituindo um contexto político com inúmeros agentes atuando no amadurecimento das concepções e dos processos decisórios, mais precisamente, participação da sociedade civil organizada. É extremamente importante ressaltar que essa prática pode ser compreendida enquanto o conceito clássico de felicidade que infelizmente está esquecido - o conceito da *eudaimonia* (εὐδαιμονία) aristotélica.

Eudaimonia, ou *eudemonismo* significa literalmente a “posse de um bom demônio”, ou seja, “gozo ou fruição de um modo de ser mediante o qual se alcança a prosperidade e a felicidade. Em essência, por *eudaimonia* ou *eudemonismo* entende-se toda tendência ética segundo a qual a felicidade é o sumo bem (FERRATER MORA, 2001a: 943).

Nesse contexto, Aristóteles (ed. 1973 e 1997) explora o pensamento de que toda arte, investigação, ação ou escolha têm um fim objetivo, um bem qualquer, isto é, as ciências políticas que, acerca do Estado, denotam as ações humanas em relacionamento mútuo, visando assim ao bem estar de todo cidadão como fim último. Para esse filósofo, o mais alto bem que se alcança por uma ação envolta de conhecimento e trabalho é a política. E a finalidade da “ação política” é a felicidade, desde que identifique o bem agir como o ser feliz.

Aristóteles (ed. 1973 e 1997) afirma ainda que as ações de um homem sábio diferem das ações do vulgo quanto à concepção de felicidade. Para o segundo, a felicidade está nas riquezas, honras e prazeres; chegam a concebê-la como algo particular: para um homem doente, a cura; para um

que seja pobre, a riqueza; para um desafeiçoado, o bem tratar de uma bela mulher.

Nesse contexto, para Aristóteles (ed. 1973: 251), “verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz”. No entanto, diferem, porém, quanto ao que seja a felicidade, “e o vulgo não o concebe do mesmo modo que os sábios. Os primeiros pensam que seja alguma coisa simples e óbvia, como o prazer, a riqueza ou as honras”.

Em outras palavras, Aristóteles (ed. 1973 e 1997) afirma que **para os sábios a felicidade se encontra na política, que para os gregos traz em si a liberdade de pensamento e a busca do bem agir para todos os cidadãos**. Entretanto, gostaria de abrir parênteses e pontuar sobre a concepção grega clássica do conceito de cidadãos.

A concepção de cidadão para os gregos atenienses, e também lacedemônios (espartanos), apresentava traços eugênicos e autoritários. Os estrangeiros, escravos e mulheres não eram considerados cidadãos, ficando a cargo das benesses de seu senhor. Cabia ao Estado depurar seus integrantes. Aos marginais, mendigos, miseráveis - a extradição (banidos da pólis). Aos doentes incuráveis - o abandono. Às crianças limitadas (físicas ou deformadas) ao nascerem - morte por asfixia. No entanto, mesmo ressaltando a seriedade desses aspectos merecedores de reflexões atentas e cuidadosas, esse não é o objetivo primeiro deste artigo. De qualquer forma, afirmo que o pensamento de Aristóteles personifica credibilidade enquanto referencial teórico acerca do pensamento político clássico.

Voltando. Concernente ao ideal de felicidade, a grande maioria dos homens prefere uma vida regada a **prazeres**, igualando-se aos animais que manifestam ações em busca de satisfazer aspirações instintivas. Como afirma Aristóteles (ed. 1973: 252),

a julgar pela vida que os homens levam em geral, a maioria deles, e os homens de tipo mais vulgar, parecem (não sem um certo fundamento) identificar o bem ou a felicidade com o prazer, e por isso amam a vida dos gozos. Pode-se dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: a que acabamos de mencionar, a vida política e a vida contemplativa. A grande maioria dos homens se mostram em tudo iguais a escravos, preferindo uma vida bestial.

Contrariamente à vida bestial regada por prazeres e gozos, poder-se-ia colocar a **honra** como um fim último, isto é, a felicidade. No entanto, como afirma Aristóteles (ed. 1973 e 1997), a maioria dos homens busca a honra mais pela pessoa que a confere do que por reafirmar suas nobres

ações. Estão mais preocupados em provarem a si mesmos que são bons. Portanto, a honra seria um fim último quando almejada fosse pelo invólucro da sabedoria prática, de modo que não poderia ser tirada do indivíduo que a demonstrasse pela sua virtude: neste caso, o homem de *phronesis* (o bom governante que une a razão e a experiência prática, tornando-se sábio, que, para muitos estudiosos, era uma alusão de Aristóteles a Alexandre Magno).

Seria a **virtude** o degrau mais próximo do ideal da felicidade aristotélica – *eudaimonia*? Para Aristóteles (ed. 1973 e 1997), com raríssimas exceções, o é. A virtude apresenta-se incompleta; por exemplo, um homem que permanece passivamente dormindo pode ser considerado virtuoso sem nem mesmo manter relações diretas e objetivas com outros homens, não exercendo ação alguma, e, no bojo da política, é necessário que haja ações e relações. Portanto, a busca do bem deve ser única no tocante à felicidade como fim último, já que os homens que o buscam são definidos de maneira única. Porém, o bem enquanto plena idéia não pode ser alcançado pelo homem sem que este exerça relações políticas.

Aristóteles (ed. 1973 e 1997) segue seu raciocínio ao afirmar que o bem referente às distintas ações e artes, constitui-se naquilo que seja de interesse de suas ações, como por exemplo: o bem para a medicina é curar o doente; o bem para a estratégia é a vitória em uma disputa ou guerra.

Logo, o bem enquanto algo atingível mediante a ação, consistirá numa realização através da ação. Mas os fins das ações são distintos (riqueza, honra, prazeres) e, portanto, não absolutos.

Logo, esses fins não podem ser considerados “sumo bem” enquanto finalidade última da felicidade, pois o “sumo bem” é absoluto, pois se deve buscar esse bem absoluto pelo interesse de si mesmo e não permeado por outros interesses como as riquezas, as honras e uma vida regada de prazeres e gozos.

E, contrariamente, a felicidade é a busca e o interesse de todas as ações humanas, pois “das coisas a mais nobre é a justiça, e a melhor é a saúde; mas a mais doce é alcançar o que amamos”. A felicidade é bem aventurada como algo divino. É louvada como algo divino, pois é um princípio primeiro no qual se alavanca as ações humanas frente à busca de realizar atos bons, e esse primeiro princípio e causa dos bens, é algo de estimado e de divino. (ARISTÓTELES, ed. 1973: 258).

Para Aristóteles (ed. 1973 e 1997), a felicidade é uma atividade da alma conforme a virtude perfeita. E “já que a felicidade é uma atividade da alma conforme a virtude perfeita, devemos considerar a natureza da virtude: pois talvez possamos compreender melhor, por esse meio, a natureza da felicidade” (ARISTÓTELES, ed. 1973: 263).

Essa virtude é uma virtude humana já que humano é o bem e humana a felicidade que se busca. Entende-se por virtude humana não a virtude do corpo, mas a da alma. Logo, a felicidade é uma atividade

da alma e assim, o bem é alcançado pela atividade racional. Portanto, o mais alto bem alcançado por uma ação envolta em raciocínio é a política. Assim, o objetivo da vida política é o melhor dos fins, pois permite aos homens tornarem-se capazes de nobres ações.

Aristóteles coloca como felicidade humana as relações políticas - *eudaimonia*. O filósofo descarta a possibilidade de uma realização puramente individual. Para ele, a felicidade só é possível para os cidadãos no âmbito da *polis*.

Aristóteles (ed. 1973 e 1997) afirma que ou o homem é capaz de viver a política, ou é um deus ou um animal. A natureza o faz um ser político por excelência. O filósofo nega a possibilidade dos homens serem felizes onde impera o individualismo desregrado.

A relação ética-justiça é feita a partir do ideal do bem comum do cidadão. Essas considerações deixam claro que “o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade” (ARISTÓTELES, 1997: 15, grifo nosso).

Nesse contexto, a “característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade”. Para o filósofo, “na ordem natural, a cidade tem precedência sobre a família e sobre cada um de nós individualmente, pois o todo deve necessariamente ter precedência sobre as partes; com efeito, quando todo o corpo é destruído, pé e mão já não existem, a não ser de maneira equivocada” (ARISTÓTELES, 1997: 15).

Vale ressaltar que ao falar do Estado como “natural”, Aristóteles está contestando a tese sofística de que o Estado existe por convenção. Na realidade, ao afirmar que o Estado possui suas raízes na natureza humana, o filósofo quer mostrar que o seu verdadeiro sentido deve ser o fim para o qual tende. Para ele, aí está a essência (moral e intelectual), da vida social.

Quando destituído de qualidades morais, o homem é o mais impiedoso e selvagem dos animais, e o pior em relação ao sexo e à gula. Por outro lado, a justiça, possível nas relações políticas aristotélicas, é a base da sociedade; sua aplicação assegura a ordem na comunidade social, por ser o meio de determinar o que é justo.

4. Entre a participação da sociedade civil organizada na administração pública e a possibilidade de alteridade

Para Catlaw (2003), a administração pública é em si o sintoma da impossibilidade traumática do povo, mas, ao mesmo tempo, a verdadeira possibilidade para a vida política. Como materialização do sintoma, a

administração pública mantém inteira a estrutura social contemporânea do capitalismo liberal. Esse autor afirma que,

na pós-modernidade, a administração pública é deslocada para o centro do mundo social, como o elemento que marca o fracasso do povo. Assim, a pluralidade de particularidades recentemente universalizadas é caracterizada por um impulso de domar e domesticar o que resta do fracasso do povo, agora materializando não simplesmente o fracasso da coletividade, mas o fracasso do próprio sujeito, do liberal, do consumidor individual. É por isso que a administração pública é o lugar das políticas do sujeito (CATLAW, 2003: 617).

Nesse contexto, considerando as afirmações de Dussel (1986), pode-se afirmar que a administração pública como “lugar” da “política do sujeito” se concretizará “no rosto do pobre índio dominado, do mestiço oprimido, do povo latino-americano”. A significação antropológica, econômica, política e latino-americana do rosto é “nossa tarefa e nossa originalidade”. O homem latino-americano é abstrato, pois não se encontra no estado de “liberdade de espírito” constituinte do homem enquanto ser. “É uma filosofia da libertação da miséria do homem, mas e ao mesmo tempo, é ateísmo do deus burguês e possibilidade de pensar um Deus criador, fonte da própria libertação” (DUSSEL, 1986: 197).

Esse deve ser o tema da filosofia latino-americana e também da administração pública, pois esse pensar ana-lético (porque parte da revelação do outro e pensa sua palavra) é a filosofia latino-americana, a primeira realmente pós-moderna, pois

o outro nunca é ‘um só’, mas também e sempre ‘vós’. Cada rosto no face-a-face é igualmente a epifania de uma família, de uma classe, de um povo, de uma época da humanidade e da própria humanidade como um todo, e ainda mais, do outro absoluto. O rosto do outro é um aná-logos; ele é a ‘palavra’ primeira e suprema, é o dizer em pessoa, é o gesto significante essencial, é o conteúdo de toda significação possível em ato (DUSSEL, 1986: 197).

Nesse contexto de relações de “cada rosto no face-a-face”, Catlaw (2003: 619) afirma que a produção coletiva de singularidades se apresenta como “única ação coletiva disponível para nós neste momento”, isto é, a introdução do novo pela via do sujeito. Isso implica que,

administrar significa que o ato não pode ser classificado em categorias gerais. Conseqüentemente, a proposição, não somente da impropriedade da regra geral e da ‘coisa’, mas de sua impossibilidade no singular, sugere que a ação administrativa não é

a execução ou implementação da 'coisa', mas que administrar é o ato que dá nova configuração à matriz da própria regra no plano do sujeito (CATLAW, 2003: 620).

A administração pública, como política do sujeito, deve proceder a uma bifurcação a partir de suas próprias bases. É por essa razão crítica que a administração pública como política do sujeito, é uma prática que transcende o homem que se utiliza somente da razão, leia-se, da burocracia tecnocrata, pois “a administração pública, como política do sujeito, ‘não sabe nada’. Não é uma prática construída sobre a fundação do julgamento autoritário com base no reconhecimento ou em sua possibilidade” (CATLAW, 2003: 620). A administração pública como política do sujeito entende a realidade social como produzida, sustentada e superada através dos momentos constitutivos da administração – e não simplesmente expressa por meio de políticas objetivistas convencionais.

Portanto, a aceitação do outro como outro significa já uma opção ética, uma escolha e um compromisso moral, ou seja, é necessário negar-se como totalidade e afirmar-se como finito, ser ateu do fundamento como identidade. É necessário saber situar-se no face-a-face, no *êthos* da libertação, para que se deixe o outro ser outro. E deixar o outro ser o outro é

o silenciar da palavra dominadora; a abertura interrogativa à provocação do pobre; [...]. O saber-ouvir é o momento constitutivo do próprio método; é o momento discipular do filosofar; é a condição de possibilidade do saber-interpretar para saber-servir (a erótica, a pedagógica, a política, a teológica). [...]. A conversão ao pensar ana-lético ou meta-físico é exposição a um pensar popular, dos demais, dos oprimidos, do outro fora do sistema; é contudo um poder aprender o novo. **O filósofo analético ou ético deve descer de sua oligarquia cultural acadêmica e universitária para saber-ouvir a voz que vem de mais além, do alto (aná-), da exterioridade da dominação** (DUSSEL, 1986: 198, grifo nosso).

A própria administração pública deve rechaçar o molde das políticas convencionais, pois a “administração pública é a marca de uma suspensão, não entre duas substâncias, como afirmam os liberais, mas, sim, a marca da suspensão ou de uma brecha na substância” (CATLAW, 2003: 624). A administração pública já não será capaz de contar com sua posição predeterminada no universo simbólico da democracia capitalista liberal, pois

se a política do sujeito está imbricada em todos os confrontos sociais, então, num sentido literal, a administração pública está, potencialmente, ‘em toda parte’. Assim, todas as pessoas são, potencialmente, administradores públicos. Não há delegação de

funções ou divisão de trabalho por setores. A administração pública não é, então, um grupo, um setor ou um modo de prestação de serviço: é uma posição estrutural. A administração pública como disciplina pode ser definida como o estudo dessa posição e a partir dela (CATLAW, 2003: 624).

Em suma, dentro do próprio processo dialético, o extermínio da consciência exterior implica no extermínio de toda e qualquer consciência, pois só sou livre quando vejo o outro também como livre. Em suma, as consciências dominantes nada são, pois descartam a alteridade.

5. Considerações Finais

Viver em sociedade, como afirma Aristóteles (ed. 1973 e 1997), assegura ao homem a sua condição essencial de humano. Condição essa que resgata a condição humana descrita por Arendt (2001) e supera, ou melhor, retifica as atuais relações entre o público e o privado.

Ao resgatar a citação de Arendt (2001) de que “a passagem da sociedade – a ascensão da administração caseira, de suas atividades, seus problemas e recursos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas diluiu a antiga divisão entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, a ponto de torná-los quase irreconhecíveis” (ARENDRT, 2001: 47), estabelece-se um paralelo, real e concreto, com a tendência de “publicizar” o privado enquanto consequência de uma privatização do público.

A atualidade dessa reflexão remete, por exemplo, a programas de *reality shows*. Basta voltar os olhos ao Big Brother Brasil transmitido pela Rede Globo de Televisão. Configura-se uma perversão, no sentido já expresso, do caráter privado e público, pois com a desordem causada pela intromissão do privado no público, intromissão aquela que descaracterizou este último, torna-se cada vez mais intensa a busca em tornar pública a esfera privada, basta observar a audiência nesses programas.

Evidentemente, as relações entre o público e o privado não são passíveis de análises unilaterais e reflexões que as esgotem. Ressalto que esses não são os objetivos de minhas reflexões neste artigo. Ressalto ainda que os valores que emergem no seio dessas relações requerem intensa pesquisa e reflexão.

Por fim, as reflexões apresentadas o foram com o intuito de estabelecer um breve paralelo entre autores importantes no tocante ao público e privado. Reconhece-se que nem todos os autores norteadores dessa temática foram abordados, por exemplo, Richard Sennett, em sua obra *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*, por exemplo.

Portanto, permanece a possibilidade de aprofundar-se nessas reflexões num momento posterior.

6. Referências

ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução: Roberto Raposo. 10 edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultura, 1973. (Os Pensadores – IV).

_____. *Política*. Tradução: Mário da Gama Kury. 3 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

CATLAW, Thomas J. Administração, pós-modernidade e coisa(s) pública(s), ou em busca de uma política do sujeito. In: RAP. *Revista de Administração Pública*. 37 (3). Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, Maio/Junho, 2003. p. 605-626.

DUSSEL, Enrique D. *Método para uma Filosofia da Libertação: superação analética da dialética hegeliana*. Tradução: Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986.

FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Maria Stela Gonçalves [et al]. São Paulo: Loyola, Tomo I (A-D), 2000.

_____. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Maria Stela Gonçalves [et al]. São Paulo: Loyola, Tomo II (E-J), 2001a.

_____. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Maria Stela Gonçalves [et al]. São Paulo: Loyola, Tomo III (K-P), 2001b.

JAMENSON, F. Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism. In: HARDT, M.; WEEKS, K. (Eds.). *The Jamenson reader*. Oxford: Blackwell, 1984. p. 188-232.

OLIVEIRA, Manfredo A. de (organizador). *Correntes fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

