

Introdução

É cediço que o mundo em que Hannah Arendt viveu, conheceu e investigou – principalmente desde uma perspectiva política - está superado; Arendt morreu em dezembro de 1975, muito antes da queda do muro de Berlim (em 1989) – episódio que já foi até mesmo designado como marco do fim da história (*end of history* – Fukuyama) – e do impacto que a internet e o avanço de outras tecnologias de comunicação e informação tiveram sobre a cultura humana e as relações políticas. Mas se mundo em que Arendt viveu, pensou e agiu politicamente não existe mais, é preciso reconhecer que o mundo como hoje o experimentamos é, de alguma forma, fruto daquele vivido pela autora. Nesse contexto, compreender o pensamento de Hannah Arendt se coloca, em certa medida, como pressuposto para a compreensão do nosso próprio tempo.

Tomando em conta o acima exposto, e ressalvados os quase quarenta anos passados desde a morte de Arendt¹, o presente artigo se propõe à delimitação teórica da categoria “domínio público” no contexto do pensamento arendtiano, distinguindo-a das categorias “domínio privado” e “esfera social”², também no contexto do pensamento arendtiano. Com isso, tem-se que as teorizações de outros autores sobre as categorias que se pretende aqui investigar não serão tomadas em conta. Algumas considerações pontuais feitas pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman, contudo, foram tomadas e incluídas na construção do presente artigo como uma forma de contextualizar e balizar contemporaneamente as construções teóricas arendtianas.

A relevância da investigação a ser empreendida se justifica na medida que a delimitação conceitual das categorias acima apontadas (domínio público, domínio privado e esfera social) se coloca, em certa medida, como essencial à compreensão do político e, mesmo por isso, relevantes para a ressignificação do que possa se tomar por democracia.

Assim, o objetivo do presente artigo se coloca da seguinte maneira: investigar se algum dos elementos distintivos entre domínio público e domínio privado apontados por Arendt sobreviveram ao advento da esfera social, e, quais as implicações desta análise para a reflexão a respeito da democracia.

A distinção entre as esferas privada e pública da vida corresponderia aos domínios da família e da política, que, de acordo com Arendt, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-Estado existem como entidades distintas; a autora, contudo, aponta o advento da esfera social – que

¹ Hannah Arendt faleceu em Nova Iorque, em dezembro de 1975, vítima de um ataque cardíaco. Conferir YOUNG-BRUHEL, 2004, p. 467/468.

² Essas categorias são extensivamente tratadas por Arendt no conjunto de sua obra; é em *A Condição Humana*, contudo, que a autora as desenvolveu com maior rigor. Conferir ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução Roberto Raposo. 12. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

não é pública nem privada – com um fenômeno novo, coincidente com a eclosão da era moderna³ e que encontrou no Estado-nação sua forma política.

Cabe adiantar, ainda, que Arendt enxerga uma enorme dificuldade em estabelecer distinção entre os domínios público e privado na era moderna – “entre as esferas da *pólis* e a esfera do lar, da família e, finalmente, entre as atividades relativas a um mundo comum e aquelas relativas à manutenção da vida (...)” (ARENDDT, 2014, p. 34) – já que a linha demarcatória entre eles teria se tornado difusa, pois o corpo de comunidades políticas e povos teria se tornado uma grande família⁴ cujos assuntos devem ser cuidados por uma administração doméstica de âmbito nacional.

Apesar disso, a autora se dedica a explicar quais eram, historicamente, as notas distintivas entre as esferas pública e privada; e é essa distinção histórica que inicialmente será objeto de estudo. Posteriormente, tratar-se-á se essa distinção ainda mantém-se possível.

Antes de adentrar propriamente no tema que o presente artigo se propõe a averiguar, importa traçar algumas breves considerações sobre o método de investigação empregado por Arendt, ao qual ela chamava “análise conceitual”; o referido método consistia, basicamente, em descobrir de onde os conceitos vinham, o que ela fazia com a ajuda de análise linguística. Ela procurava seguir esses conceitos até o contexto histórico e político que os havia originado e conseguia, a partir disso, mensurar quanto o conceito havia se afastado de suas origens, além de mapear o entrelaçamento dos conceitos no curso do tempo, marcando pontos de confusão linguística e conceitual (YOUNG-BRUHEL, 2004, p. 318).

Esse exame fenomenológico pode ser identificado com alguma facilidade em *A Condição Humana*, em que Arendt encampa a tarefa de compreender basicamente três categorias: as condições da existência humana, as atividades humanas e os espaços em que essas atividades se desenvolvem. Essas categorias estão intrinsecamente relacionadas:

The conditions of human existence are: life itself, natality and mortality, plurality, worldliness, and the Earth. Men are born, live, and die; they enter into the company of others, live with others, and depart of human plurality; they live upon the Earth, within the world that has come to be upon the Earth through human activities. All of the conditions relate to the human activities that make up the *vita activa*, labor, work, and action; but particular conditions correspond immediately to particular activities. (ARENDDT, 2006, p. 318/319)⁵

³ Ao fazer referência a uma “era moderna”, Arendt se refere ao período iniciado no século XVII e terminado no limiar do século XX; a era moderna, ademais, não se confundiria com o “mundo moderno” que politicamente nasce com as primeiras explosões atômicas. (ARENDDT, 2014, p. xxv/xxvi).

⁴ Para Arendt, essa difusão dos limites entre o público e o privado parece surgir justamente disso: se o público é identificado em contraposição à esfera privada (que corresponde ao domínio da família), enxergar o corpo de comunidades políticas como uma “grande família” acaba por perverter o que antes se prestava a demarcar os limites entre as esferas, conforme será exposto no desenvolvimento deste artigo.

⁵ Tradução livre: “As condições da existência humana são: a vida, a natalidade e a mortalidade, pluralidade,

A vida seria a condição que corresponde ao trabalho; a mundanidade corresponderia à obra/fabricação, pois cada artefato fabricado pelo homem passa a integrar o mundo⁶ e assim, de certa forma, passa a condicionar a existência humana; e, por fim, a pluralidade seria a condição correspondente à ação: não há ação, nem vida política, sem que haja mais de uma pessoa presente.

Das três categorias que Arendt se ocupa em *A Condição Humana*, conforme destacado acima, interessa ao presente artigo particularmente uma delas: os espaços em que as atividades que integram a *vita activa* são desenvolvidas.

O método de abordagem empregado na investigação que ora se relatava foi o dedutivo⁷ e procedimentalmente adotou-se os métodos histórico e monográfico.

Como já dito acima, os subtítulos seguintes se ocuparão da delimitação teórica da categorias que constitui o objeto do presente artigo (“domínio público”) para, em seguida, distingui-la das categorias “domínio privado” e “esfera social” e, por fim, verificar a subsistência da possibilidade de distinção entre os domínios público e privado a despeito do surgimento da esfera social.

O domínio privado

Como exposto acima a distinção entre as esferas pública e privada da vida corresponderia aos domínios da família e da política e, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-Estado, existem como entidades distintas. Arendt pontua que, historicamente é altamente provável que o surgimento da *pólis* e do domínio público tenham ocorrido à custa do domínio privado da família e do lar.

Arendt coloca a propriedade privada, ademais, como limite que bem marcava os espaços de cada domínio; o que teria impedido a *pólis* de violar a vida privada de seus cidadãos “(...) não foi o respeito pela propriedade privada tal como a concebemos, mas o fato de que, sem possuir uma casa, um homem não podia participar dos assuntos do mundo porque não tinha nele lugar algum que fosse propriamente seu” (ARENDR, 2014, p. 35).

mundanidade, e a Terra. Os homens nascem, vivem e morrem; eles entram na companhia dos outros, vivem com outros e partem da pluralidade humana; eles vivem sobre a Terra, no mundo que foi construído sobre a Terra por meio das atividades humanas. Todas as condições se relacionam com as atividades que constituem a *vita activa*, trabalho, obra e ação; mas condições particulares correspondem imediatamente a atividades particulares”.

⁶ A **definição de mundo** é de extrema importância para a compreensão do pensamento arendtiano; para ela, o mundo não coincide com a Terra ou com a natureza, enquanto condição da vida orgânica, mas tem a ver, primeiramente, com o artefato humano: “Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo entre-espaço [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si. O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que caiamos uns sobre os outros, por assim dizer” (ARENDR, 2014, p. 64/65). Haveria, ademais, um entre-espaço subjetivo, ao qual Arendt denomina teia humana. Esse entre-espaço subjetivo (e não objetivo, como aquele relacionado ao artefato humano) seria o mundo como espaço para a política (ARENDR, 2008, p. 47).

⁷ “(...) estabelecer a formulação geral e, em seguida, buscar as partes do fenômeno de modo a sustentar a formulação geral (...)” (PASOLD, 2007, P. 104).

Isso significa que a propriedade privada ao mesmo tempo em que era pressuposto para o ingresso na vida política, desenvolvida no domínio público, era o limite que mercava o fim do público e o início do privado.

O principal traço distintivo entre a esfera pública e o lar seria que na esfera privada do lar os homens viviam juntos porquanto compelidos pela necessidade. O que determinava que vivessem juntos era a própria vida, que, para sua manutenção e sobrevivência individual, bem como para a continuidade da espécie, requeria a companhia de outros.

Todo oposto, o domínio da *pólis* representava a esfera da liberdade. **A relação entre as esferas era que a superação das necessidades – operada no contexto da vida no lar – era condição para a liberdade na *pólis*.**

Segundo Arendt, na concepção dos gregos, não era a liberdade da sociedade justificativa à limitação da autoridade política, mas a própria noção de liberdade:

O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *pólis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade – governando escravos, por exemplo – e tornar-se livre. Uma vez que todos os seres humanos são sujeitos à necessidade, têm o direito de empregar a violência contra os outros; a violência é o ato pré-político de liberar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade do mundo. Essa liberdade é a condição essencial daquilo que os gregos chamavam de felicidade, *eudaimonia*, que era um estado objetivo dependente, em primeiro lugar, de riqueza e de saúde. (ARENDDT, 2014, p. 38)

O poder pré-político que detinha o chefe da família para governar era tido como necessário na medida em que o homem seria, para Arendt, um “animal social” antes de ser um “animal político” (anote-se que isso em nada se relacionaria com a violência inerente ao “estado de natureza” hobbesiano, da qual os homens somente poderiam escapar ao estabelecerem um governo que a monopolizasse).

Como ressalta a autora, enquanto a *pólis* era o lugar dos iguais, o lar era o centro da desigualdades. Ser livre era não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro; mas significava, também, não comandar. Importa destacar, ademais, que essa igualdade no domínio político quase nada tem em comum com o conceito moderno de igualdade: “significava viver entre pares e ter de lidar somente com eles, e **pressupunha a existência de ‘desiguais’** que, de fato, eram sempre a maioria da população na cidade” (ARENDDT, 2014, p. 39/40, sem grifo no original). A igualdade, portanto, era a própria essência da liberdade e significava ser isento da desigualdade, ou seja, de governar e de ser governado.

Merece destaque também a postura que Arendt adjetiva de ‘atitude cristã em relação à política’: todas as atividades humanas acabaram, segundo ela, na idade média, por serem transferidas para o âmbito privado. A era medieval negava a esfera política; reconhecia-se que os

indivíduos privados têm interesses materiais e espirituais em comum e que só podem conservar sua privacidade e cuidar de seus próprios negócios quando um deles se encarrega de zelar pelo interesse que é comum a todos.

A vida política era, assim, tolerada na medida do necessário para que os indivíduos pudessem seguir tranquilamente com suas vidas privadas. Arendt aponta que

(...) o que distingue da realidade moderna essa atitude essencialmente cristã em relação à política não é tanto o reconhecimento de um ‘bem comum’ quanto a exclusividade de uma esfera privada e a ausência daquele domínio que curiosamente híbrido que chamamos de ‘sociedade’, no qual os interesses privados assumem importância pública. (ARENDR, 2014, P. 43)

Voltando à Antiguidade Clássica, a autora pontua que a passagem da esfera privada para a pública, na Antiguidade pressupunha coragem:

Deixar o lar, originalmente para abraçar alguma empresa aventureira e gloriosa, e mais tarde simplesmente para dedicar a vida aos assuntos da cidade, exigia coragem, pois era só no lar que os indivíduos se preocupavam basicamente em defender a vida e a sobrevivência próprias. Quem ingressasse no domínio político deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida; o excessivo amor à vida era um obstáculo à liberdade e sinal inconfundível do servilismo. A coragem, portanto, tornou-se virtude política por excelência, e só aqueles que a possuíam podiam ser admitidos em uma associação que era política em conteúdo e em propósito e que por isso mesmo transcendia o mero estar junto imposto igualmente a todos – escravos, bárbaros e gregos – pelas premências da vida. (ARENDR, 2014, P. 43/44)

Arendt aduz que Aristóteles nomeava a vida do cidadão “vida boa”; “boa”, porque tendo o cidadão se libertado do trabalho e da obra, tendo dominado as necessidades do processo biológico do corpo, deixava de ser limitada ao processo biológico da vida; nenhuma atividade que servisse à mera finalidade de garantir o sustento do indivíduo era acolhida no domínio político: “Sem a vitória, no lar, sobre as necessidades da vida, nem a vida nem a ‘vida boa’ é possível, mas política jamais existe em função da vida. No que tange aos membros da *pólis*, a vida no lar existe em função da ‘vida boa’ na *pólis*” (ARENDR, 2014, p. 46).

Veja-se que a na percepção dos antigos,

(...) o caráter privativo da privatividade (...) significava literalmente um estado de encontrar-se privado de alguma coisa, até das mais altas e humanas capacidades do homem. Quem quer que vivesse unicamente uma vida privada – um homem que, como um escravo, não fosse admitido para adentrar o domínio público ou que, como o bárbaro, tivesse escolhido não estabelecer tal domínio – não era inteiramente humano. (ARENDR, 2014, p. 46/47, sem grifos no original)

A significação do termo privado - e o próprio conteúdo da privacidade - tinha, para os antigos, um sentido de desapossamento, de impedimento de assunção de posse. O que se tolhia do sujeito que somente experienciava a vida *do* e *no* lar, sem ascender à esfera pública, era a parte da própria humanidade. Tomando por pressuposto a noção dos antigos de que a vida do lar se prestava à satisfação de necessidades e que os que viviam apenas para satisfação de necessidades eram tidos mesmo como animais, compreende-se melhor a razão pela qual o confinamento na vida privada tornava o sujeito menos humano.

Para Arendt, os domínios público e privado seriam como duas faces da mesma moeda e só podem subsistir como forma de **coexistência**. A autora destaca que por mais suportável que pudesse ser a vida privada em família na Antiguidade – que oferecia então espaço para atividades que contemporaneamente classificamos como superiores à atividade política, como o acúmulo de riqueza ou a devoção às artes e a ciência –, tanto em Roma como em Atenas, ela nunca poderia ser mais que um substituto para a vida pública.

Parece ser justamente por estarem tão intimamente conectados os domínios público e privado que a ameaça de um – no caso o domínio público – signifique também a do outro – domínio privado. É nesse contexto que Arendt situa a discussão sobre a desejabilidade ou indesejabilidade da posse privada da propriedade. Ela assevera que

(...) a palavra “privada” em conexão com a propriedade, mesmo em termos do pensamento político antigo, perde imediatamente o seu caráter privativo e grande parte de sua oposição ao domínio público em geral; aparentemente, a propriedade possui certas qualificações que, embora situadas no domínio privado, sempre foram tidas como sendo da máxima importância para o corpo político. (ARENDR, 2014, p. 75)

Segundo Arendt, é na questão da propriedade privada que a conexão entre o privado e o público se manifesta mais elementarmente. Como destacado acima, a propriedade privada era ao mesmo tempo pressuposto para o ingresso na vida política e o limite que marcava o fim do público e o início do privado.

A autora pontua que **riqueza** e **propriedade** têm caráter distinto e exemplifica essa diferença mencionando “o surgimento (...) de sociedades real ou potencialmente muito ricas, nas quais ao mesmo tempo basicamente não existe propriedade, porque a riqueza de qualquer dos cidadãos individualmente consiste em sua participação na renda anual da sociedade como um todo (...)” (ARENDR, 2014, p. 75).

O “caráter sagrado” da **propriedade** privada teria, antes da era moderna, servido de base à todas as civilizações: “Originalmente, a propriedade significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e, portanto, pertencia ao corpo político, isto é, chefiava uma das famílias que constituíam em conjunto o domínio público” (ARENDR, 2014, p. 76).

Já a **riqueza**, segundo Arendt, fosse privada ou publicamente possuída, nunca antes da era moderna fora “sagrada”. Seria ilustrativo disso que na Antiguidade a riqueza de um estrangeiro ou de um escravo não substituía a propriedade, nem a pobreza destituía o chefe de família de seu lugar do mundo – a propriedade – e da cidadania dela decorrente.

Mesmo o domínio privado teria, na Antiguidade, uma feição não privativa; não o interior desse domínio, o seu conteúdo, mas a sua aparência seria importante para a cidade, já que ele

apareceria “no domínio da cidade por meio dos limites entre uma casa e outra” (ARENDT, 2014, p. 77).

A lei, que era, segundo Arendt, originalmente identificada com uma noção espacial de fronteira/linha divisória, teria, em certa medida, destinado-se exatamente a separar os domínios um do outro:

É verdade que a lei da *pólis* transcendia essa antiga concepção da qual, no entanto, retinha seu significado espacial original. A lei da cidade-Estado não era nem o conteúdo da ação política (a ideia de que a atividade política é fundamentalmente o ato de legislar, embora de origem romana, é essencialmente moderna e encontrou sua mais alta expressão na filosofia política de Kant), nem um catálogo de proibições (...). **Era bem literalmente uma muralha, sem a qual poderia existir um aglomerado de casas, um povoado (*asty*), mas não uma cidade, uma comunidade política.** Essa lei-muralha era sagrada, mas só o recinto amuralhado era político. Sem ela, seria tão impossível haver um domínio político como existir uma propriedade sem uma cerca que a delimitasse; a primeira resguardava e circundava a vida política, enquanto a outra abrigava e protegia o processo biológico vital da família. (Arendt, 2014, p. 78, sem grifos no original)

De toda essa exposição Arendt conclui que a propriedade privada, antes da era moderna, era a condição de admissibilidade no domínio público, e, mais do que isso era o lado escuro e oculto do domínio público.

A significação da riqueza privada, da qual o indivíduo retira os meios de sua subsistência, é situada por Arendt na história mais recente. Ela aproxima então a riqueza da necessidade, que historicamente era suprida no contexto do lar, e afirma que na Antiguidade a riqueza privada teria se tonado “condição para a admissão à vida pública não pelo fato de seu dono estar empenhado em acumulá-la, mas, ao contrário, porque garantia com razoável certeza que ele não teria de se dedicar a prover para si mesmo os meios do uso e do consumo e estaria livre para a atividade pública” (ARENDT, 2014, p. 79). Possuir riqueza, portanto, significava dominar as necessidades vitais e ser potencialmente uma pessoa livre.

Seria o surgimento de um mundo em comum, com o surgimento da cidade-Estado, que teria outorgado a esse tipo de propriedade privada uma significação política. Veja-se que a riqueza tinha significação política na medida em que viabilizava a liberdade – a libertação da necessidade. Tanto é que, segundo Arendt, aquele que “preferisse ampliá-la ao invés de utilizá-la para viver uma vida política, era como se ele sacrificasse prontamente a sua liberdade e voluntariamente se tornasse aquilo que o escravo era contra sua vontade, ou seja, um servo da necessidade” (ARENDT, 2014, p. 80).

Como dito acima, Arendt aduz que até o início da era moderna, a riqueza, enquanto espécie de propriedade, nunca foi vista como sagrada; é somente quando a riqueza enquanto fonte de renda passa a coincidir com o pedaço de terra no qual se radicava uma família – numa sociedade agrícola, portanto -, esses dois tipos de propriedade podiam coincidir ao ponto de toda propriedade adquirir um caráter sagrado.

A autora afirma que o acúmulo de riqueza em curso na sociedade moderna teve início com o esbulho das classes camponesas, o que por sua vez teria sido consequência da expropriação de bens monásticos e da Igreja após a Reforma. E a riqueza, enquanto espécie mais ampla de propriedade privada, não teria grande consideração pela propriedade privada estritamente considerada, e, sempre que com ela conflitava, sacrificava-a.

Para a autora, “a longo prazo, a apropriação individual de riqueza não terá maior respeito pela propriedade privada do que a socialização do processo de acumulação” (ARENDR, 2014, p. 83). Para ela, é da natureza da sociedade que a privatividade seja apenas um estorvo na evolução da “produtividade social” e, que, portanto, “quaisquer considerações em torno da posse privada devam ser rejeitadas em benefício do processo sempre crescente da riqueza social” (ARENDR, 2014, p. 83).

A distinção mais elementar entre os domínios público e privado equivaleria à distinção entre o que deveria ser exibido e o que deveria ser ocultado. Segundo Arendt, historicamente o que precisou ser escondido foi sempre a parte corporal da existência humana, tudo o que se ligava de alguma maneira ao processo vital; todas as atividades a serviço da subsistência do indivíduo e da sobrevivência da espécie.

Nesse contexto, trabalhadores, mulheres e escravos permaneciam escondidos e o fato de a era moderna tê-los emancipado quase que no mesmo momento histórico, se consubstancia, para Arendt, “entre as características de uma era que já não acreditava que as funções corporais e as preocupações materiais deveriam ser escondidas” (ARENDR, 2014, p. 90).

O domínio público

De início, deve-se salientar que, para Arendt, a razão de ser da política é a liberdade e, a *ação*, seu campo de experiência; a criação de um espaço durável – que transcenda a duração da vida de homens mortais - para a liberdade, por meio da política, ofereceria aos homens a redenção da futilidade de sua existência.

Aqui, merece algumas linhas a delimitação da categoria ação, porquanto essencial para a compreensão de tudo quanto é tratado em *A Condição Humana*, inclusive a categoria objeto deste subtítulo (“domínio público”).

Ação, na terminologia arendtiana, é uma das três atividades humanas fundamentais que compõem a *vita activa* (ao lado do trabalho e da obra ou fabricação).

Enquanto o **trabalho** é concebido como equivalente ao processo biológico do corpo humano, em que são atendidas as necessidades impostas ao homem como animal, a **obra** é descrita como a atividade não natural da existência humana, que proporciona um mundo artificial de coisas duráveis distinto do ambiente natural. A **ação**, por fim, seria a atividade

que ocorre entre homens sem qualquer mediação da matéria; a condição da ação seria, pois, a pluralidade; a contingência “de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDDT, 2010, p. 8).

A distinção entre *trabalho* e *obra* (*work* and *labor*) surgiu de uma pesquisa que Arendt empreendeu nos idos de 1952, enquanto investigava o pensamento de Marx para um livro sobre os elementos marxistas no totalitarismo. Esse projeto de livro, a despeito de nunca ter se concretizado, ensejou a produção de vários outros trabalhos da autora, como *Entre o Passado e o Futuro*, *Sobre a Revolução* e mesmo *A Condição Humana* (YOUNG-BRUEHL, 2004, p. 279).

Como destaca YOUNG-BRUEHL,

After a brief prologue, Arendt offers three pages in which the definitions crucial to the whole of *The Human Condition* are announced trenchantly, without a word said about where these definitions had come from or why they were so crucial to her reading of human history. A whole world view – a revolutionary one – is compressed into the pages in which she declares that three activities are fundamental for humans: labor, work, and action. (...) “The human condition of labor is life itself”. That is, people must labor to supply themselves with the necessities of food and safety that sustain life. “The human condition of work is worldliness”. In their natural, earthly surroundings, people must build a ‘world’, whether of portable shelters, farms, settlements, villages, city-states, empires, or nations, which they can inhabit and cultivate, developing *cultura*. “Plurality is the condition of human action”. No two human beings are alike, so people must relate to one another, must come together, find ways to live together, negotiate their differences, exchange opinions, found relational political institutions in the world they have created. A person may labor alone or be a fabricator alone, but “action is completely dependent upon the constant presence of others”. (2006, p. 81)

Importa salientar, por fim, que Arendt emprega o termo *vita activa* num sentido advertidamente diverso daquele que ela adjetiva de tradicional, cujas raízes remontam à Antiguidade Clássica. No sentido tradicional, a *vita activa* compreenderia somente a ação. Contudo, logo nas primeiras linhas de *A Condição Humana*, Arendt aponta que com a expressão *vita activa* pretende designar três atividades humanas fundamentais: trabalho, obra/fabricação e ação. Mais adiante ela adverte o leitor que

(...) se o uso da expressão *vita activa*, como aqui o proponho está em manifesta contradição com a tradição, é que duvido não da validade da experiência subjacente à distinção, mas antes da ordem hierárquica inerente a ela desde o início. (...) Sustento simplesmente que o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional embaçou as diferenças e articulações no âmbito da própria *vita activa* e que, a despeito das aparências, essa condição não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição nem pela inversão final da sua ordem hierárquica, em Marx e Nietzsche. (...) meu emprego da expressão *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as suas atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior. (ARENDDT, 2014, p. 21)

Retornando ao tema central deste subtítulo, depois do esclarecimento inafastável sobre a categoria ação, cabe dizer que o espaço durável para a liberdade mencionado anteriormente, como se verá a seguir, é justamente o domínio público:

Só a existência de um domínio público e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles dependem inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais. Sem essa transcendência em uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum bem domínio público são possíveis. (...). (ARENDDT, 2014, p. 67)

Insta salientar que, para Arendt, o termo “público” denota dois fenômenos distintos; primeiro, denotaria “que tudo que aparece em público pode ser visto e ouvido pelos outros” (ARENDDT, 2014, p. 67). Para ela, a **aparência**, consistente n’aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos, e constitui a **realidade**. A presença de outros, que vêem e ouvem o mesmo que nós, garantiria a realidade do mundo e de nós mesmos. Arendt afirma que o senso de realidade depende totalmente da aparência e, bem por isso, da existência de um domínio público no qual as coisas possam emergir “da treva de uma existência resguardada” (ARENDDT, 2014, p. 63).

Para a autora, existiriam muitas coisas que não podem suportar a intensa luz que a constante presença dos outros representa no domínio público, o qual só pode abrigar o que é considerado relevante. Isso não significaria, contudo, que todas as questões privadas sejam irrelevantes, mas apenas que alguns assuntos muito relevantes só poderiam sobreviver no domínio privado.

O declínio do domínio público, o qual teria sido vasto e glorioso antes da era moderna, decorreu da valorização do irrelevante, da inflação do domínio privado; ela aponta a noção francesa de *petit bonheur* como apresentação clássica do moderno encantamento com as pequenas coisas:

O moderno encantamento com “peças coisas” (...) encontrou sua apresentação clássica no *petit bonheur* do povo francês. Desde o declínio de seu outrora vasto e glorioso domínio público, os franceses tonaram-se mestres na arte de serem felizes entre “pequenas coisas”, no espaço de suas quatro paredes, entre a cômoda e a cama, a mesa e a cadeira, entre o cachorro, o gato e o vaso de flores, estendendo a essas coisas um cuidado e uma ternura que, em um mundo onde a industrialização rápida extermina constantemente as coisas de ontem para produzir os objetos de hoje, podem até parecer o último recanto humano do mundo. Esse alargamento do privado (do encantamento, por assim dizer, de todo um povo) não o torna público, não constitui um domínio público, mas, pelo contrário, significa apenas que o domínio público foi quase completamente minguado, de modo que, por toda parte, a grandeza cedeu lugar ao encanto (...). (ARENDDT, 2014, p. 64)

Em segundo lugar, o termo “público” significaria, para Arendt, o próprio **mundo**, “na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele” (ARENDDT, 2014, p. 64).

Para Arendt, o que torna a sociedade de massas⁸ tão difícil de ser suportada é justamente o fato de que o mundo entre as pessoas acaba por perder o poder de congregá-las e separá-las.

⁸ Arendt desenvolve uma concepção teórica de “sociedade de massas” em *Origens do Totalitarismo*.

A autora destaca, ademais, que, historicamente, a primeira filosofia cristã buscou justamente um vínculo capaz de congregar as pessoas em substituição ao mundo, tendo Agostinho proposto a edificação de todas as relações humanas sobre a caridade: “Essa caridade, porém, muito embora a sua desmundanidade [*worldlessness*] corresponda claramente à experiência humana geral do amor, é ao mesmo tempo nitidamente diferente dele, por ser algo que, como o mundo, está entre os homens” (ARENDDT, 2014, p. 65).

A apoliticidade da comunidade cristã estaria expressa na exigência de que deveria formar um corpo [*corpus*], cujos membros deveriam relacionar-se entre si como membros de uma mesma família – algo muito semelhante ao que ocorreu com o surgimento da esfera social, como se verá a seguir.

A não mundanidade como fenômeno político somente seria possível a partir da premissa de que o mundo, constituído pelo artefato humano e que separa e congrega as pessoas, não durará. Arendt afirma que só transformação do mundo numa comunidade de coisas depende da permanência.

O espaço público, na definição de Arendt, destinar-se-ia então à edificação e manutenção de um mundo comum que transcenda a duração das vidas de homens mortais; sem essa transcendência nenhum mundo comum, nenhuma política - no sentido estrito do termo – e nem o domínio público seriam possíveis. E arremata:

O mundo comum é aquilo que adentramos ao nascermos e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro, preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele. É isso que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram e com aqueles que virão depois de nós. Mas esse mundo comum só pode sobreviver ao vir e ir das gerações na medida em que aparece em público. (ARENDDT, 2014, p. 68)

O domínio público – e a publicidade a ele inerente – seria lugar onde os homens poderiam preservar as coisas que eventualmente quisessem por a salvo da ruína natural do tempo.

Arendt coloca que a *pólis* era para os gregos – como a *res publica* para os romanos – uma garantia contra a **futilidade** da vida individual e, por isso mesmo, protegido contra essa futilidade; os homens ingressavam no domínio público “por desejarem algo seu, ou algo que tinham em comum com outros, fosse mais permanente que suas vidas terrenas” (ARENDDT, 2014, p. 68); ela afirma, ainda, que “talvez a mais clara evidência do desaparecimento do domínio público na era moderna seja a quase completa perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade” (ARENDDT, 2014, p. 68).

Logo no primeiro capítulo de *A Condição Humana* existe um subtítulo inteiramente dedicado à diferenciar a imortalidade da eternidade; a diferença entre as duas categorias é colocada pela autora como uma das melhores maneiras de ilustrar a diferença entre ação e

contemplação. Imortalidade significaria continuidade no tempo, permanência neste mundo sem a morte.

A preocupação dos gregos com a imortalidade adviria da sua experiência com uma natureza imortal e de deuses imortais (os deuses do Olimpo, que tinham a mesma natureza dos homens, mas não a mesma forma; que eram imortais, mas não eternos em clara distinção com um deus eterno e transcendental situados além do tempo e do espaço). Inserida em um universo onde tudo era imortal, a mortalidade teria se tornado o emblema da natureza humana. A mortalidade, assim, seria o que faz dos homens humanos. Apesar de a imortalidade (permanência) da espécie humana se garantir pela procriação, não se pode garanti-la para o indivíduo. A capacidade humana de realizar feitos imortais permitiria que os homens deixem atrás de si vestígios imortais, a despeito de sua mortalidade individual.

A ação, atividade integrante da *vita activa* que exige a presença de outros, ou seja, tem como condição a pluralidade e como *locus* o domínio público, seria a forma de os homens atingirem a imortalidade e mostrarem seu caráter “divino”. **Veja-se que a noção é retomada por Arendt justamente para ilustrar o declínio do domínio público.**

A equiparação entre a admiração pública e a riqueza monetária, bem como a transformação da admiração pública em algo a ser usado e **consumido**⁹, operadas na era moderna, seriam, para Arendt, bons exemplos da concepção dessa era sobre o domínio público:

⁹ A noção de consumo para Arendt está estritamente relacionada à atividade humana do trabalho e, por conseguinte, à necessidade. Arendt afirma que a era moderna promoveu uma inversão sobre todas as tradições; “tanto a posição tradicional da ação e da contemplação como a tradicional hierarquia dentro da *vita activa*, com sua glorificação do trabalho como fonte de todos os valores e sua elevação do *animal laborans* à posição ocupada pelo *animal rationale*” (ARENDDT, 2014, p. 105). Para Arendt, nada é menos comum – e portanto mais seguramente protegido contra a visibilidade do domínio público – que o se passa dentro do corpo humano, suas necessidades, seu trabalho e seu consumo. Assim, a definição da sociedade como “uma sociedade de consumo” – que para a autora seria apenas outro modo de dizer que vivemos numa sociedade de trabalhadores – representa a redução de todas as atividades humanas “ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância. Não importa o que façamos, supostamente o faremos para prover nosso próprio sustento; esse é o veredicto da sociedade, e vem diminuindo rapidamente o número de pessoas capazes de desafiá-lo (...)” (ARENDDT, 2014, p. 156). Disso, pode-se concluir com alguma facilidade que a noção de sociedade de consumo representa também uma ameaça ao domínio público e à construção de um mundo comum duradouro. Deve-se recordar, ainda, que para Arendt, a atividade humana da fabricação se prestaria para a produção de artefatos duráveis, passíveis de uso pelo homem; o produto da fabricação, portanto, não se prestaria ao consumo – que Arendt diz ser a outra faceta do trabalho -, mas ao uso. O uso adequado das coisas não causa desaparecimento, diferentemente do consumo; o que o uso desgastaria seria a durabilidade. “É essa durabilidade que confere às coisas do mundo sua relativa independência dos homens que as produziram e as utilizam, sua ‘objetividade’, que as faz resistir, ‘se opor’ e suportar, pelo menos durante alguém tempo as vorazes necessidades e carências de seus fabricantes e usuários vivos. Desse ponto de vista, as coisas do mundo tem a função de estabilizar a vida humana” (ARENDDT, 2014, p. 169/170). Veja-se que o uso contém certo elemento de consumo, pois acarreta o desgaste da coisa por meio de contato com o organismo vivo. Mas é a durabilidade e o desgaste prolongado no tempo que o diferencia do consumo, que implica na extinção imediata da coisa. Para a Autora, a transformação da sociedade numa “sociedade de consumo”, implica “em nossa necessidade de substituir cada vez mais depressa as coisas mundanas que nos rodeiam, já não podemos nos permitir usá-las, respeitar e preservar sua inerente durabilidade; temos de consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossa mobília, nossos carros, como se estes fossem as “coisas boas” da natureza que se deteriorariam inaproveitadas se não

(...) fica evidente que a admiração pública e recompensa monetária tem a mesma natureza e podem substituir uma à outra. A admiração pública também é algo a ser usado e consumido, e o *status*, como diríamos hoje, satisfaz uma necessidade como o alimento satisfaz outra: a admiração pública é consumida pela vaidade individual como o alimento é consumido pela fome. Obviamente, desse ponto de vista, a prova da realidade não está na presença pública de outros, mas antes na maior ou menor premência das necessidades, cuja existência ou inexistência ninguém pode jamais atestar senão aquele que as sente. E tal como a necessidade de alimento tem sua base demonstrável no processo vital, é também óbvio que a angústia da fome é inteiramente subjetiva (...). Contudo, ainda que essas necessidades fossem compartilhadas por outros, a sua própria futilidade as impediria sempre de estabelecer algo tão sólido e durável como um mundo comum. (ARENDT, 2014, p. 69/70)

Arendt afirma que a importância de ser visto e ouvido pelos outros deriva do fato de que as pessoas veem e ouvem de lugares diferentes de modo que a realidade se constituiria da soma total dos aspectos de um objeto capturados por uma multidão de espectadores: “Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, em uma variedade de aspectos, sem mudar de identidade, (...) pode a realidade do mundo aparecer real e fidedignamente” (ARENDT, 2014, p. 70).

A realidade, para Arendt, não seria garantida pela natureza comum de todos os homens, mas sim pelo fato de que apesar das diferenças de posição e da conseqüente variedade de perspectivas, há interesse num mesmo objeto. A destruição do mundo comum, assim, significaria a indistinção de um objeto comum e acabaria por tornar os homens inteiramente privados, “isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade de sua própria existência singular, que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes” (ARENDT, 2014, p. 71).

Importa ainda mencionar que a definição do domínio privado é apresentada por Arendt como estreita e intimamente relacionada à definição da dupla significação do domínio público:

Viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana: estar privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação “objetiva” com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado de realizar algo mais permanente que a própria vida. (ARENDT, p. 2014, p. 72)

O domínio público é, importa ressaltar afinal, o *locus* adequado para a ação, que como já se disse acima, tem por condição a pluralidade. Seria esse o espaço adequado para que os homens se relacionem entre si e, a despeito de suas diferenças, encontrem soluções para coexistir e garantir a liberdade.

A esfera social

fossem arrastadas rapidamente para o ciclo interminável do metabolismo do homem com a natureza. É como se houvésemos rompido à força as fronteiras distintivas que protegem o mundo, o artifício humano, da natureza (...) entregando-lhes e abandonando-lhes a sempre ameaçada estabilidade do mundo humano” (ARENDT, 2014, p. 155).

Por fim, antes de tratar sobre a possibilidade de distinção entre os domínios público e privado, resta a delimitação teórica da categoria “esfera social” com a finalidade de distingui-la das demais.

Inicialmente, Arendt trata de diferenciar os termos político e social, os quais originalmente não correspondiam. Enquanto a ideia de política seria herança grega, a palavra social teria origem romana e não encontra equivalente na língua ou no pensamento gregos.

Não obstante, o uso latino da palavra *societas* tinha também originalmente um significado claramente político, embora limitado:

(...) indicava uma aliança entre pessoas para um fim específico, como quando os homens se organizavam para dominar outros ou para cometer um crime. É somente com o ulterior conceito de uma *societas generis humani*, uma ‘sociedade da espécie humana’, que o termo social começa a adquirir o sentido geral de condição humana fundamental. (ARENDT, 2014, p. 28/29)

Arendt pontua que para o pensamento grego, a capacidade humana de organização política diferencia-se e, mais que isso, opõem-se a essa “*associação natural*” centrada no lar. O surgimento da *polis* teria, assim, simbolizado o nascimento de uma segunda vida para os homens gregos; cada cidadão¹⁰ passou a pertencer a duas ordens de existência e havia uma nítida diferença entre o que lhes era próprio e o que lhes era comum.

De todas as atividades humanas, somente duas integravam o que Aristóteles designava por *bios politikos*: a ação (práxis) e o discurso (lexis), “das quais surge o domínio dos assuntos humanos (...), de onde está estritamente excluído tudo o que é apenas necessário e útil” (ARENDT, 2014, 29), o trabalho e a obra, portanto – e que na concepção arendtiana de *victa activa*, conforme já foi apontado acima, todo oposto, abrangidos.

No contexto da *pólis* grega, ser político significava, então, que tudo era decidido mediante palavras e persuasão – e não pela força e pela violência. Para os gregos, forçar pessoas mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *pólis*, característicos do lar e da vida em família.

Para Arendt a esfera social turvou fronteiras que antes eram muito bem delineadas – e como se disse, protegidas pela propriedade privada, que marcava o fim do público e o início do privado - e o que hoje chamamos “privado” é uma esfera de intimidade cujas peculiaridades eram desconhecidas antes da era moderna.

Arendt aduz que

Hoje não pensamos mais primeiramente em privação quando empregamos a palavra “privatividade”, e isso em parte se deve ao enorme enriquecimento da esfera privada por meio do moderno individualismo. (...) a privatividade moderna, em sua função mais relevante, a de abrigar o que é íntimo, foi descoberta não como o oposto da esfera política,

¹⁰ Importa ter em mente que a ideia de cidadania era, então, exclusiva.

mas da esfera social, com a qual é, portanto, mais próxima e autenticamente relacionada. (ARENDR, 2014, p. 46/47, sem grifos no original)

Arendt aponta Rousseau como primeiro explorador da **intimidade**. Ele teria chegado à sua descoberta mediante um rebelião contra “a insuportável repressão do coração humano pela sociedade, contra a intrusão desta última em uma região recôndita do homem que, até então, não necessitava de proteção especial” (ARENDR, 2014, p. 47). A autora arremata a passagem afirmando que o indivíduo moderno e seus conflitos – “sua incapacidade tanto de sentir-se à vontade na sociedade quanto de viver completamente fora dela” (ARENDR, 2014, p. 47) – nasceram da rebelião empreendida por Rousseau. Existira, assim, uma estreita relação – de oposição - entre o social e o íntimo, como outrora a contraposição entre público e privado serviu mesmo para definir essas categorias.

A rebelião capitaneada por Rousseau teria - muito antes de que se estabelecesse o princípio da igualdade, seja na esfera social ou no domínio político¹¹ - sido inicialmente dirigida contra as exigências niveladoras do social, contra o conformismo.

Arendt associa a ascensão do social ao declínio da família enquanto instituição e aduz que isso se deve à absorção do grupo familiar por grupos sociais correspondentes.

Novamente aproximando a organização do lar da organização da sociedade, a autora afirma que a sociedade exclui a possibilidade de ação que antes se excluía do lar doméstico: “Ao invés da ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária” (ARENDR, 2014, p. 49/50).

Para Arendt, surgimento da sociedade de massas indicaria que os vários grupos sociais outrora existentes foram todos absorvidos por uma sociedade única; “(...) com o surgimento da sociedade de massas o domínio do social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla (...) todos os membros de uma determinada comunidade” (ARENDR, 2014, p. 50).

A vitória da igualdade no mundo moderno se colocaria, para Arendt, como o reconhecimento jurídico e político do fato de que a sociedade conquistou o domínio público e de que a distinção e a diferença tornaram-se assuntos privados do indivíduo.

¹¹ Em *Origens do Totalitarismo* Arendt aduz que a igualdade pode ser concebida em dois planos: o social e o político; a igualdade política implicaria o fato de os indivíduos serem considerados iguais entre si independentemente de quaisquer outras características, e, como tal, gozarem dos mesmos direitos perante a lei; já a igualdade social implicaria na criação de um padrão de normalidade concebida como “qualidade inata de todo indivíduo, que é ‘normal’ se for como todos os outros, e ‘anormal’ se for diferente”, de forma que indivíduos que se julguem iguais formam grupos fechados que relutam em reconhecer no outro a igualdade (política), surgindo então as mais variadas formas de discriminação. Conferir ARENDR, 2012, p. 85-86.

Para a autora, isso implicaria no reconhecimento de que, na Antiguidade, o espaço público era o palco em que grandes ações eram ensaiadas, perseguidas e realizadas e, assim, permitiam ao indivíduo distinguir-se dos demais e galgar a imortalidade, o advento do social tornou a diferença tema afeto à intimidade do indivíduo.

Importa destacar a diferenciação colocada por Arendt entre a igualdade moderna e a igualdade dos tempos antigos (especialmente na cidade-Estado grega):

Pertencer aos poucos “iguais” (*homoioi*) significava ser admitido na vida entre os pares; mas o próprio domínio público, a *pólis*, era permeado por um espírito acirradamente agonístico: cada homem tinha constantemente de se distinguir de todos os outros, de demonstrar, por meio de feitos ou façanhas singulares, que eram melhor de todos (*aein aristeuein*). Em outras palavras, o domínio público era reservado à individualidade; era o único lugar que os homens podiam mostrar quem realmente eram e quanto eram insubstituíveis. Por conta dessa oportunidade, e por amor a um corpo político que propiciava a todos, cada um deles estava mais ou menos disposto a compartilhar do ônus da jurisdição, da defesa e da administração dos assuntos públicos. (ARENDR, 2014, p. 50/51)

Outra implicação do surgimento da esfera social, seria a elevação da economia – arregimentada pelo seu principal instrumento técnico, a estatística – ao papel de ciência social por excelência; ela se fundaria, pois, na suposição de que os homens se comportam ao invés de agirem em relação aos demais. Arendt aduz que as leis da estatística somente seriam válidas quando se lida com grandes números e longos interstícios temporais, de modo que atos e eventos passariam a aparecer estatisticamente como desvios ou flutuações. Com isso, cada aumento populacional significaria um aumento da validade das análises estatísticas e uma diminuição dos “desvios”. Politicamente, Arendt afirma que

(...) isso significa que, quanto maior é a população de qualquer corpo político, maior é a probabilidade de que o social, e não o político, constitua o domínio público. Os gregos cuja cidade-Estado foi o corpo político mais individualista e menos conformista que conhecemos, tinham plena consciência do fato de que a *pólis*, com a sua ênfase na ação e no discurso, só poderia sobreviver se o número de cidadãos permanecesse restrito. Grandes números de pessoas amontoadas desenvolvem uma inclinação quase irresistível na direção do despotismo, seja o despotismo de uma pessoa ou do governo da maioria; e embora a estatística, isto é, o tratamento matemático da realidade, fosse desconhecida antes da era moderna, os fenômenos sociais que possibilitaram esse tratamento – grandes números justificando o conformismo, o behaviorismo e o automatismo nos assuntos humanos – eram precisamente o que no entendimento dos gregos, distinguia da sua a civilização persa. (ARENDR, 2014, p. 52/53, sem grifo no original)

A uniformidade estatística é vista por Arendt como um ideal político declarado de uma sociedade que, imersa na rotina do cotidiano, “aceita pacificamente a concepção científica inerente à sua própria existência” (ARENDR, 2014, p. 53).

O domínio privado do lar era, para os Antigos, o local onde as necessidades da sobrevivência individual e da continuidade da espécie eram atendidas e garantidas. Isso teria feito com que os Antigos nutrissem certo desprezo pela esfera da privatidade, pois ali o homem existia somente como exemplar da espécie animal humana.

O advento da sociedade, da dependência mútua em prol da vida, transformaria então a humanidade numa grande família e o espaço público, antes ocupado pelo político – enquanto lugar destinado à ação entre homens -, passa a ser colonizado por atividades relacionadas com a mera sobrevivência. Arendt denuncia que o processo de satisfação das necessidades vida, antes restrito à esfera do lar, teria sido canalizado para o domínio público.

A despeito da inundação do espaço público pela esfera social – que Arendt enxerga como a fuga de questões afetas à sobrevivência, antes restritas aos limites do lar, para o espaço comum, no sentido de espaço repartido com os outros – vale anotar o que diz o sociólogo polonês Zygmunt Bauman: “(...) a esfera pública é que se encontra hoje inundada e sobrecarregada, invadida pelos exércitos da *privacidade*” (Bauman, 2011, p. 41). O autor afirma, ademais, que o espaço passou a ser um lugar de socialização e compartilhamento das aflições privadas, sem que sejam abstratizadas suficientemente para se tornarem efetivamente questões públicas.

O que Bauman designa por “aflições privadas” parece se aproximar da noção de Arendt de **intimidade**, que ela diferenciou da privacidade em *A Condição Humana*. Assim, para Bauman, o espaço público não teria sido apenas subjugado pela socialização do lar; mais do que isso, o sociólogo afirma que o espaço público foi inundado pela intimidade (que, ressalte-se novamente, nos escritos do sociológico é identificado como privacidade).

Veja-se que, para Arendt, a intimidade era justamente uma noção mais oponível à esfera de social que ao domínio público ou ao domínio privado; a autora concebia que a possibilidade de distinção entre os homens, com o advento do social, havia sido relegada para a intimidade. A constatação de Bauman, já quase quarenta anos depois de Arendt ter deixado de existir, supera essa noção, e afirma, a partir de uma análise relacionada com avanços tecnológicos da nossa era, especialmente na seara da comunicação (como a internet, as redes sociais, a telefonia móvel etc.), que o espaço público teria se tornado palco de socialização da intimidade.

Ademais, o advento da sociedade significou, para Arendt, a admissão das atividades domésticas e da administração do lar no domínio público; a principal característica desse novo domínio seria “uma irresistível tendência a crescer, a devorar os domínios mais antigos do político e do privado, bem como a esfera da intimidade, instituída mais recentemente” (ARENDR, 2014, p. 57).

A sociedade seria a forma na qual a dependência mútua visando a satisfação das necessidades adquire importância pública e na qual as atividades relacionadas com a mera sobrevivência escapam do domínio privado e aparecem em público. Para exemplificar esse ponto

específico, Arendt se utiliza da atividade do trabalho, a qual se relaciona com o processo vital biológico, à manutenção da vida, e mesmo por isso durante milênios foi tido como uma atividade estritamente privada. Para a autora, a promoção do trabalho à estatura de coisa pública, acabou por liberá-lo de sua recorrência circular e monótona, transformando-o num progressivo desenvolvimento, cujos resultados teriam, em poucos séculos, alterado inteiramente todo o mundo habitado:

Quando a atividade do trabalho foi liberada das restrições que lhe eram impostas por seu banimento no domínio privado, (...) foi como se o elemento de crescimento inerente a toda a vida orgânica houvesse completamente superado e prevalecido sobre os processos de perecimento por meio dos quais a vida orgânica é controlada e equilibrada no lar da natureza. (ARENDR, 2014, p. 57/58)

O domínio social - lugar em que o processo da vida estabeleceu um âmbito público - teria desencadeado um “crescimento artificial do natural” (aumento acelerado da produtividade e do trabalho) contra o qual o privado, o íntimo e o político mostrariam-se incapazes de se defender. Para Arendt, a divisão do trabalho é o que sucede à atividade do trabalho nas condições do domínio público, o que, para a autora, não seria possível nas condições da privacidade do lar.

Embora a necessidade torne o trabalho indispensável à manutenção da vida, não seria possível relacioná-lo à noção que excelência, que, historicamente, foi reservada ao domínio público, que era então o lugar propício para uma pessoa distinguir-se das demais:

Toda atividade realizada em público pode atingir uma excelência jamais igualada na privacidade; para a excelência, por definição, é sempre requerida a presença de outros, e essa presença exige a formalização do público, constituído pelos pares do indivíduo; não pode ser a fortuita e familiar de seus iguais ou inferiores. (ARENDR, 2014, p. 59)

O domínio do social teria tornado a excelência anônima, na medida em que enfatiza o progresso da humanidade no lugar das realizações dos indivíduos e, com isso, teria aniquilado, para Arendt a conexão entre a realização pública e a excelência. A autora conclui a reflexão afirmando que nenhuma atividade humana pode tornar-se excelente se não houver no mundo um espaço adequado para o seu exercício; esse lugar seria, no pensamento arendtiano, necessariamente o domínio público.

O alargamento do domínio social constituíram para Arendt uma ameaça tanto para o domínio público quanto para o domínio privado. E se o perigo de extinção do domínio público exsurge quase como elementar – tendo sido amplamente abordado acima – não se pode deixar que observar que a extinção do domínio privado também se evidencia bastante pernicioso para a existência do mundo. Visando evidenciar que a eliminação do domínio privado constitui um perigo para a existência humana, Arendt propõe que se considere as feições não privadas da privacidade, anteriores e independentes da esfera da intimidade, as quais enumera:

A diferença entre o que temos em comum e o que possuímos privadamente é, em primeiro lugar, que as nossas posses privadas (...) são muito mais urgentemente necessárias que qualquer parte do mundo comum; (...) A segunda saliente característica

não privativa da privatividade é que as quatro paredes da propriedade privada de uma pessoa oferecem o único refúgio seguro contra o mundo público comum, - não só contra tudo o que nele ocorre, mas também contra sua própria publicidade, contra o fato de ser visto e ouvido. Uma existência vivida inteiramente em público, na presença de outros, torna-se (...) superficial. Retém a sua visibilidade, mas perde a qualidade resultante de vir à luz de um terreno mais sombrio, que deve permanecer oculto a fim de não perder sua profundidade em um sentido muito real, não subjetivo. O único modo eficaz de garantir a escuridão do que deve ser escondido da luz da publicidade é a propriedade privada, um lugar possuído privadamente para se esconder. . (ARENDRT, 2014, p. 87/88)

Os corpos políticos pré-modernos, antes de protegerem diretamente as atividades exercidas diretamente no domínio privado, protegeram as fronteiras que o separavam do domínio público. A marca distintiva da moderna teoria política seria o ênfase nas atividades privadas dos proprietários e em sua necessidade de proteção governamental para o acúmulo de riqueza.

Considerações finais

Os três subtítulos do desenvolvimento deste artigo trataram de delimitar a categoria “domínio público”, diferenciando-a das categorias “domínio privado” e “esfera social”, tudo no contexto do pensamento arendtiano.

Estabeleceu-se que para Arendt o objetivo da política é a liberdade; e a criação de um espaço durável para a liberdade, por meio da política – de um espaço público com conteúdo político¹², portanto -, é condição de possibilidade para a própria liberdade. O espaço público seria o *locus* adequado para que os homens se relacionem entre si e, a despeito de suas diferenças, encontrem soluções para coexistir e garantir a liberdade.

Já o domínio privado, definido em contraposição ao domínio público, é o local onde os homens vivem juntos compelidos por suas necessidades e também o lugar onde assuntos que não suportam a exposição pública ficam protegidos da constante exposição que o público – no sentido de ser constantemente visto e ouvido pelos outros – representa e conseguem se desenvolver a contento.

Os dois domínios, ademais, se contrapõe e se complementam; são interdependentes. Viu-se também que a propriedade privada foi, historicamente, o limite entre os domínios e mesmo por isso pode-se dizer que sempre teve relevância pública. Era dentro dos limites da propriedade - no contexto da vida familiar – que as necessidades eram satisfeitas e, assim, permitia a alguns homens (os cidadãos) transpor o abismo que separava as duas esferas e ingressar no espaço público, passando a ter uma segunda ordem de existência: uma vida pública.

A esfera social, a seu turno, surgiu juntamente com a era moderna, teria vindo a turvar,

¹² O domínio público com conteúdo político, como se buscou definir neste artigo, é o domínio público do homem que fala e age. Arendt aduz, ainda, a possibilidade de o *homo faber* – sujeito ativo da obra; homem enquanto fabricante – ser capaz de um domínio público próprio, mas não um domínio político propriamente dito. O domínio público do *homo faber* seria o mercado de trocar.

segundo Arendt, os limites entre os domínios público e privado, antes muito bem delineados. A autora associa a ascensão da esfera social ao declínio da família enquanto instituição e argumenta que a sociedade exclui a possibilidade de ação que antes se excluía do lar doméstico. O social, ademais, teria implicado na inundação do espaço público com assuntos antes estritamente privados, como a economia por exemplo.

Nesse contexto, partindo da premissa de que a democracia para se concretizar necessita da efetiva participação dos cidadãos por meio do jogo político, a existência de um espaço público destinado a ser palco da política passa a ser de extrema relevância.

Contudo, ao romper os limites entre os domínios público e privado e lançar para o espaço público atividades relacionadas à satisfação das necessidades humanas, a esfera social acabou por dificultar sobremaneira a distinção entre os domínios público e privado e também a ameaçar sua existência.

Muito embora seja ainda possível falar-se da existência de um domínio público, **não se pode mais dizer que seu conteúdo seja político** ou que seja um espaço destinado para ação. Arendt nos traz que o espaço público foi invadido por questões antes privadas, relacionadas à satisfação das necessidades humanas. Já com Bauman, temos que o domínio público hoje se destina mais ao compartilhamento de angústias afetas à intimidade – fenômeno este agravado com o advento da internet e, mais recentemente, das redes sociais. Já

Sob ambas as perspectivas, o espaço público, enquanto espaço para a política encontra-se inviabilizado; uma das principais razões para tanto - tomando em conta o acima exposto de que as esferas pública e privada são interdependentes - talvez seja a exposição pública que os assuntos privados e íntimos vem recebendo nas últimas décadas. Não existe distinção entre o que deve aparecer em público e o que deve ser ocultado na privacidade.

Se historicamente buscou-se defender a esfera privada da ameaça representada pelo poder público (veja-se: não pelo espaço público), atualmente a batalha parecer ser mais no sentido de defender o espaço público da ameaça que a esfera social e a intimidade representam.

Tem-se, portanto, que a redefinição e a recolonização do espaço público são, no momento histórico que experimentamos, condições de possibilidade para a implementação de uma democracia verdadeiramente substancial e que, especificamente neste ponto, o pensamento arendtiano é bastante relevante.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 12. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- _____. **Between Past and Future**. New York: Penguin Classics, 2006.
- _____. **Compreender**. Formação, exílio e totalitarismo. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- _____. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia de bolso, 2012.
- BAUMAN, Zygmunt. **44 Cartas do Mundo Líquido Moderno**. Tradução Vera Pereira. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- MACHADO, Felipe Daniel Amorim. **Arendt e Schmitt: diálogos sobre a política**. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2013.
- PASOLD, Cesar Luiz. **Prática da Pesquisa Jurídica e metodologia da pesquisa**. 10 ed. Florianópolis, OAB/SC Editora, 2007.
- YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Hannah Arendt: for the love of the world**. 2. ed. New Haven: Yale University Press, 2004.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Why Arendt Matters**. New Haven: Yale University Press, 2006.