

A PRIVACIDADE EM “A CONDIÇÃO HUMANA” DE HANNAH ARENDT

PRIVACY IN “THE HUMAN CONDITION” BY HANNAH ARENDT

Cognitio Juris

Ano X – Número 29 – Junho de 2020

ISSN 2236-3009

Autor:

Rogério de Meneses Fialho Moreira[1]

RESUMO

A obra *A Condição Humana*, de Hannah Arendt, é estudada em geral sob as lentes da teoria ou da filosofia política. Neste trabalho, busca-se, numa visão própria do direito civil, compreender em que medida a privacidade (intimidade e vida íntima) estariam compreendidas nas atividades que, segundo a filósofa teuto-americana, seriam próprias da vida ativa (*vita activa*) de todas as pessoas: o trabalho, a obra e a ação e, ainda, se a vitória final do *animal laborans* sobre o *homo faber* dependeria das ações desenvolvidas no domínio privado.

Palavras-chave: Condição Humana. Trabalho. Obra. Ação. Privacidade.

ABSTRACT

The text *The Human Condition*, by Hannah Arendt, is generally studied under the lens of political theory or political philosophy. In this essay, we seek, in a private law perspective, to

understand to what extent privacy (intimacy and private life) would be encompassed by activities that, according to the German-American philosopher, would be characterized as active life (*vita activa*) of all people: work, work and action and, even, whether the final victory of animal laborans over homo faber would depend on the actions developed in the private sphere.

Keywords: *HumanCondition. Labor. Work. Action. Privacy.*

Sumário: INTRODUÇÃO. 1 A VIDA ATIVA E A VIDA CONTEMPLATIVA. 2 TRABALHO (*LABOR*), OBRA (*WORK*) E AÇÃO: O *ANIMAL LABORANS* E O *HOMO FABER*. 3 A PRIVACIDADE, A PRIVATIVIDADE, A VIDA PRIVADA E A VIDA INTERIOR NA CONDIÇÃO HUMANA. a) A vida privada na antiguidade. b) O pioneirismo do pensamento de Rousseau sobre a intimidade. c) O domínio da vida pública e o domínio da vida privada. d) As atividades humanas que só podem ser realizadas na privacidade: distinção entre a bondade e a sabedoria. CONCLUSÃO. REFERÊNCIAS.

INTRODUÇÃO

A obra “A condição humana” foi publicada em 1958, fruto de diversas conferências proferidas por Hannah Arendt na Universidade de Chicago, em abril de 1956. O título inicialmente alvitado para a obra fora *Amor mundi* (Amor ao mundo), em uma clara inspiração em Santo Agostinho.

Já se disse que a “autora não é de fácil digestão”[2]. É praticamente impossível classificá-la nos rótulos em que usualmente se agrupam os cientistas políticos, ou mesmo os cidadãos de uma maneira geral, enquanto membros de uma comunidade sociopolítica: ela não é liberal nem conservadora; nem de esquerda nem de direita. Fez forte crítica, ao mesmo tempo, tanto ao pensamento materialista de Karl Marx quanto a vários aspectos do capitalismo norte-americano. Não obstante integrar um grupo minoritário e historicamente perseguido, posicionou-se contra a integração forçada de estudantes negros nas escolas onde estudavam

alunos brancos, nos Estados Unidos da década de 1950, terra que a acolheu como imigrante[3]. Luciano Oliveira observa que ela, no Brasil de hoje, provavelmente seria contra as cotas raciais nas universidades públicas[4].

Arendt atacou duramente o regime stalinista e o regime nazista, do qual ela mesma fora vítima, como judia alemã, ao ser presa em campo de refugiados na França ocupada, para onde fugira após a intensificação da política antissemita no território alemão. Para ela, o modelo de revolução de sucesso seria a americana, posto que tanto a russa, quanto a francesa, fracassaram em seus objetivos primordiais.

Hannah Arendt recusava o título de filósofa. Preferia que as suas obras fossem classificadas no gênero “teoria política”. Embora a sua vasta produção[5] tenha sido publicada no Brasil desde o início da década de 1970, o interesse pelo pensamento arendtiano entre nós é recente, devendo-se sobretudo aos estudos realizados por Celso Lafer[6] e pelo interesse a respeito da temática dos direitos humanos após a redemocratização do país, na década de 1980.

Apesar de seu pensamento em geral exigir refinada compreensão, em “A condição humana” a leitura flui até com certa leveza, sendo explicada a teoria nela construída com exemplos bem ilustrativos para a sua compreensão.

Isso, bem esclarecido, depois de se alcançar a compreensão exata do sentido dos termos que emprega ao longo da obra, como “começo”, “discurso” e “ação”; ponto arquimediano (segundo ela, transferido metaforicamente do mundo para o interior da mente humana); a *vita contemplativa* e a *vita activa*, esta última abrangendo as atividades ínsitas à condição humana: o trabalho (próprio do *animal laborans*), a obra (ou fabricação, própria do *homo faber*) e a ação.

No que concerne a essas três atividades desenvolvidas pelo homem, em sua vida ativa, vale observar as dificuldades quanto à exata tradução dos termos para a língua portuguesa. Até a

11ª edição brasileira de “A condição humana”, aquelas expressões (*labor* e *work*), essenciais para a adequada compreensão do pensamento arendtiano, eram traduzidas como “labor” e “trabalho”, o que deixava de certa forma sem sentido a filosofia proposta[7] para a compreensão da modernidade.

A partir da 12ª edição brasileira, de 2014, as expressões *labor* e *work* passaram a ser traduzidas como “trabalho” e “obra”, “consoante as traduções italiana (*lavoro, opera*) e francesa (*travail, oeuvre*) e distintamente da tradução espanhola (*labor, trabajo*)”[8].

Na obra ora investigada, Arendt procura demonstrar, através daquelas três atividades, justamente o caráter de singularidade da condição humana, vale dizer, da singularidade do próprio homem, pois não existe qualquer pessoa exatamente igual a qualquer outra que exista atualmente, que tenha existido no passado, ou que venha a existir no futuro, concluindo, ao final, pela vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*.

A obra “A condição humana” é, em geral, estudada sob o ângulo da teoria ou da filosofia políticas, na medida em que o pensamento nela desenvolvido busca justamente situar o homem na sociedade e no planeta em que vive. A preocupação histórico-filosófica principal é situar a política como tema importante da condição humana.

O objetivo deste trabalho é, no entanto, identificar em que medida a privacidade (vida privada e intimidade), do *animal laborans* ou do *homo faber*, estão compreendidas na condição humana.

1 A VIDA ATIVA E A VIDA CONTEMPLATIVA

Para Hannah Arendt, o planeta terra é a quintessência da condição humana, pois é o *habitat* natural do homem, único lugar no universo onde pode locomover-se e respirar sem a utilização de algum artifício por ele mesmo criado. Mas, mesmo que a técnica permita-lhe viver em um outro planeta, ainda assim não perderia a condição humana, vale dizer, ainda

assim seria humano.

A condição humana (assim considerada a soma de todas as atividades e capacidades do homem), no entanto, não é sinônimo da natureza humana (essência humana). Santo Agostinho[9] já procurava encontrar a essência do homem. Essa natureza em geral somente tem sido apontada pela filosofia através da metafísica, pois a questão da natureza do homem é uma questão basicamente teológica.

Segundo Arendt, nada autorizaria a concluir que o ser humano tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido que as coisas têm: “Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente um deus poderia conhecê-la e defini-la”[10]. As tentativas de estabelecer qual seria a natureza humana resultam geralmente no plano metafísico, através de uma das “deidades”.

As “condições da existência humana”, apesar de não conseguirem explicar a essência do homem (a sua natureza), podem perfeitamente ser identificadas. Segundo Arendt, essas condições seriam a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a terra.

O homem, inclusive para sobreviver, precisa exercer durante a sua existência várias atividades. Aristóteles já identificava três modos de vida (*biospolitikos*) e Agostinho chamava de *vita negotiosa* (ou *actuosa*) a vida dedicada aos assuntos públicos e políticos.

A partir da filosofia medieval, o termo *vita activa* perdeu o significado inicialmente aristotélico de atividade política e passou a designar o engajamento ativo nas coisas do mundo[11]. A ação é, portanto, uma necessidade ou condição da vida humana.

O oposto da *vita activa* seria a *vita contemplativa* (*biostheòrètikos*) que, já na filosofia platônica, tinha posição de superioridade sobre qualquer outro tipo de atividade humana (inclusive sobre a ação).

A “quietude” da contemplação se opõe à “inquietação” da vida ativa (*biospolitikos*), de que falava Aristóteles. A contemplação (*theòria*) é o modo de vida do filósofo. Para Hannah Arendt, a vida contemplativa teria posição de proeminência, pois:

O primado da contemplação sobre a atividade baseia-se na convicção de que nenhuma obra de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade o *kosmos* físico, que resolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana, seja divina. Essa eternidade só se revela a olhos mortais quando todos os movimentos e atividades humanas estão em completo repouso[12].

A obra “A condição humana” termina com a reflexão sobre se a atividade de pensar não superaria todas as outras atividades exercidas no âmbito da *vita activa* e sustenta a correção da frase de Catão: “Nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo”[13].

2 TRABALHO (LABOR), OBRA (WORK) E AÇÃO. O ANIMAL LABORANS E O HOMO FABER

Conforme referido anteriormente, as três atividades básicas da *vita activa* eram traduzidas para o português, nas pesquisas, ensaios e artigos aqui produzidos, como sendo o “labor”, o “trabalho” e a “ação”. Serão utilizados, neste trabalho, contudo, os termos propostos pela revisão técnica ocorrida em 2014, na 12ª edição brasileira de “A condição humana”.

As três atividades da vida ativa seriam, então, em uma tradução que permite uma melhor compreensão da teoria arendtiana, o “trabalho”, a “obra” e “a ação”.

O “trabalho” é a atividade da *vita activa* que se refere à vida biológica do homem, isto é, ao processo biológico do homem enquanto animal, “cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho”[14]. Para Arendt, a condição humana do trabalho

estaria relacionada com a própria vida do homem.

A “obra” seria a atividade da vida ativa correspondente ao mundo artificial de coisas e objetos que os homens constroem sobre a terra durante a sua existência. Sustenta Hannah Arendt que:

A obra é a atividade correspondente à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade (*worldliness*)[\[15\]](#).

E a “ação”, última das atividades da *vita activa*, que corresponderia à “condição humana da pluralidade”, existente entre indivíduos distintos e únicos. A pluralidade significa que “os homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo”[\[16\]](#). A ação é a única das atividades que acontece diretamente entre os homens, sem a intermediação de coisas materiais.

Arendt observa que, embora todas as atividades humanas tenham alguma relação com a política, a “pluralidade”, verificada no plano da ação, é a condição essencial para toda a vida política. Para ela, a pluralidade é a condição da “ação” humana, “porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá”[\[17\]](#).

Essas três atividades da vida ativa: o trabalho, a obra e a ação estão intrinsecamente relacionadas às condições gerais da existência humana, já mencionadas: o nascimento e a morte; a natalidade e a mortalidade.

A primeira delas, o trabalho, assegura “não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida

da espécie”[18]. A obra e o produto dela decorrente (o artefato produzido pelo homem[19]), conferem uma “medida de permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano”[20].

Por último, a ação, que tem a função de fundar e “preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança (*remembrance*), ou seja, para a história”.

Desse modo, conclui Hannah Arendt que:

O trabalho e a obra, bem como a ação, estão também enraizados na natalidade, na medida em que têm a tarefa de prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que nascem no mundo como estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta. Entretanto, das três atividades, a ação tem a relação mais estreita com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Nesse sentido de iniciativa, a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade. Além disso, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico[21].

Arendt identifica, então, o homem enquanto mais um dentre todos os seres vivos, produzindo e consumindo os bens necessários à manutenção e preservação da própria vida, como sendo o *animal laborans*, ou seja, o homem como o agente do “*labor*”, do trabalho na vida ativa.

Por outro lado, o homem como produtor de coisas materiais, como produtor de todo um mundo artificial por ele mesmo construído, distinto do mundo da natureza, seria identificado como o *homo faber*, isto é, o agente da “obra” (fabricação), na *vita activa*.

Luciano Oliveira observa com exatidão ser curioso que Arendt tenha elaborado uma definição para o homem enquanto trabalhador e consumidor (*animal laborans*) e cunhado um outro

termo para o homem enquanto fabricante de objetos (*homo faber*), mas se omite em definir o homem enquanto agente da “ação”, como se ela pretendesse “indicar que aí reside o que seria mais essencial à sua humanidade, bastando, portanto, chamá-lo simplesmente de homem – um ser que na ação, nada mais exprime senão ele mesmo”[22].

Para Arendt, as primeiras atividades da *vita activa*, a substituírem a primazia antes detida pela *vita contemplativa*, foram as atividades criativas de fazer, de obrar, de construir, de fabricar, próprias do *homo faber*[23]. Na modernidade, contudo, houve uma inversão na ordem hierárquica da vida ativa, verificando-se atualmente a primazia da promoção da atividade do trabalho, própria do *animal laborans*, promovida à “mais alta posição entre as capacidades do homem”[24].

Isso porque os valores do *homo faber* (o fabricante): a permanência, a estabilidade e a durabilidade, “foram sacrificados à abundância, o ideal do *animal laborans*”, o consumidor da modernidade[25].

3 A PRIVACIDADE, A PRIVATIVIDADE, A VIDA PRIVADA E A VIDA INTERIOR NA CONDIÇÃO HUMANA

a) A vida privada na antiguidade

Embora Aristóteles, seguindo Platão, tenha identificado a provável origem da *polis* na busca do atendimento das necessidades da vida do homem[26], na antiguidade grega, não havia as ideias de privacidade (vida privada e intimidade) como as concebemos na modernidade. Relembra Arendt, aludindo à filosofia grega, que “a vida no lar existia em função da ‘vida boa’ na polis”[27].

O advento da sociedade antiga, com a ascensão do modelo de administração e organização dos problemas do lar[28] sendo utilizados como paradigma da esfera pública, teria esfumado a antiga fronteira que se divisava, bem demarcada, entre o privado e o público.

Para os gregos, uma vida vivida na privacidade, ou seja, nos limites do que é “próprio ao indivíduo (*idion*), fora do mundo do que é comum, seria uma vida ‘*idiota*’ por definição”[29]. Havia a proeminência das atividades desenvolvidas na *polis* pelos cidadãos.

Identifica-se como motivo para esse certo desvalor em relação à privacidade na antiguidade grega, a circunstância de que era no domínio privado do lar que as necessidades da vida, da sobrevivência e a própria preservação da espécie eram asseguradas, de modo que o homem se via, na esfera doméstica, não como cidadão, sequer como “um ser verdadeiramente humano, mas somente como exemplar da espécie animal humana”[30].

Embora fosse no interior das casas que os gregos exercessem a espiritualidade, cultuando os seus antepassados, longe dos olhares do público, eram as atividades desenvolvidas fora dos limites do lar que tornavam uma pessoa mais valorosa.

A onipotência do estado impedia a liberdade individual e, via de consequência, a existência de uma vida privada na antiguidade. O cidadão era obrigado a participar da vida pública não se lhe permitindo sequer a neutralidade nas disputas políticas, sendo obrigado a nelas tomar partido, sob pena de perda da própria cidadania: “O Estado não admitia que ninguém permanecesse indiferente aos seus interesses; o filósofo, homem de estudos, não tinha o direito de viver isolado”[31].

Ao contrário dos gregos, a concepção de uma vida privada, distinta da vida pública, estava mais arraigada dentre os romanos, como destaca Hannah Arendt ao afirmar que em Roma:

A privatividade oferecia um refúgio apenas temporário dos assuntos das res publica. O que hoje chamamos de privado é uma esfera de intimidade cujos primórdios podemos remeter aos últimos períodos da civilização romana, embora dificilmente a qualquer período da Antiguidade grega, mas cujas peculiares multiplicidade e variedade eram certamente desconhecidas de qualquer período anterior à era moderna[32].

Os romanos, assim como os gregos, também cultuavam os seus deuses domésticos: o Fogo Sagrado (inicialmente um símbolo principal do culto e só depois transformado em acessório, em instrumento para o culto aos Deuses[33]), os Lares, e os Manes, Gênios e Heróis (ancestrais já mortos[34]), também chamados “deuses ocultos”, porquanto as celebrações eram realizadas no interior da casa (*sacrificia oculta*), de modo que se uma cerimônia fosse “presenciada por estranho, era considerada perturbada, profanada por um único olhar”[35].

Vale ressaltar que havia em comum entre aquelas civilizações da antiguidade a ideia que emanava da percepção da própria palavra que remetia ao “caráter privativo da privatividade”, ou seja, literalmente, referia-se a quem estava “privado” de alguma coisa. Quem vivesse unicamente uma vida privada (a exemplo de um escravo, um estrangeiro ou um bárbaro), não sendo admitido a integrar o domínio público, não seria completamente humano[36].

Os antigos, portanto, contrapunham privacidade à esfera pública. Atualmente não se pensa mais em “privação” quando utilizada a expressão privatividade e “isso se deve ao enorme enriquecimento da esfera privada por meio do moderno individualismo”[37].

A privatividade moderna[38], que teria como função precípua abrigar aquilo que é íntimo ao homem, passou a ser encarada “não como o oposto da esfera política, mas da esfera social, com a qual é, portanto, mais próxima e autenticamente relacionada”[39].

b) O pioneirismo do pensamento de Rousseau sobre a intimidade

Segundo Hannah Arendt, o primeiro teórico e “eloquente explorador” da intimidade teria sido Jean-Jacques Rousseau[40]. Ele escreveu sobre a perversão do coração humano pela sociedade, que era colocado “numa região recôndita do homem que, até então, não necessitava de proteção especial”[41].

E prossegue Arendt sustentando que:

A intimidade do coração, ao contrário do lar privado, não tem lugar objetivo e tangível no mundo, e a sociedade contra a qual ela protesta e se afirma não pode ser localizada com a mesma certeza que o espaço público. Para Rousseau, tanto o íntimo quanto o social eram, antes, formas subjetivas da existência humana [...]O indivíduo moderno e seus intermináveis conflitos, sua incapacidade tanto de sentir-se à vontade na sociedade quanto de viver completamente fora dela, seus estados de espírito em constante mutação e o radical subjetivismo de sua vida emocional nasceram dessa rebelião do coração.[...]O surpreendente florescimento da poesia e da música, a partir de meados do século XVIII até quase o último terço do século XIX, acompanhado do surgimento do romance, a única forma de arte inteiramente social, coincidindo com um não menos impressionante declínio de todas as artes mais públicas, especialmente a arquitetura, constitui suficiente testemunho de uma estreita relação entre o social e o íntimo[42].

Essa rebelião de Rousseau contra “as exigências niveladoras do social, contra o que hoje chamaríamos de conformismo inerente a toda sociedade”[43] aconteceu, inclusive, como nos adverte Arendt, antes mesmo que o princípio da igualdade tivesse se firmado nos campos social, institucional e político.

Ocorre que hoje, na sociedade de massas, com o princípio da igualdade também já consagrado, o domínio social atingiu:

após séculos de desenvolvimento o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual foco, todos os membros de uma determinada comunidade. Mas a sociedade iguala em quaisquer circunstâncias, e a vitória da igualdade no mundo moderno é apenas o reconhecimento político e jurídico do fato de que a sociedade conquistou o domínio público, e que a distinção e a diferença tornaram-se assuntos privados do indivíduo. Essa igualdade moderna, baseada no conformismo inerente à sociedade, e que só é possível porque o comportamento substitui a ação como principal forma de relação humana, difere, em todos os seus aspectos, da igualdade dos tempos antigos[44].

c) O domínio da vida pública e o domínio da vida privada

Não é indiferente se uma determinada atividade seja realizada em público ou em privado. Arendt exemplifica com a atividade do trabalho (própria do animal *laborans*), indispensável à própria manutenção da vida, que findou liberada das restrições que “lhe eram impostas por seu banimento no domínio privado”.^[45] E acentua que o moderno princípio da organização do trabalho, derivado claramente do domínio público, “jamais poderia ocorrer na privatividade do lar”^[46].

Assim como ocorreu com o desenvolvimento do trabalho, sustenta Hannah Arendt que nenhuma atividade pode atingir a “excelência” (*aretè*, para os gregos, ou *virtus*, para os romanos) alcançada quando realizada em público, se o for na esfera da privatividade, ou seja, segundo ela “nenhuma atividade pode tornar-se excelente se o mundo não proporciona um espaço adequado para o seu exercício”. E prossegue, tentando demonstrar que “nem a educação, nem a engenharia, nem o talento podem substituir os elementos constitutivos do domínio público, que fazem dele o local adequado para a excelência humana”^[47].

Mesmo os maiores exemplos de força da vida íntima (“as paixões do coração, os pensamentos do espírito, os deleites dos sentidos”) existem de forma incerta e obscura, no âmago dos indivíduos. Somente quando traduzidas em uma linguagem exterior (estética, literária, narrativa oral) são “desprivatizadas” ou “desindividualizadas”, “de modo que assumam um aspecto adequado à aparição pública. A mais comum dessas transformações ocorre na narração de histórias e, de modo geral, na transposição artística de experiência individuais”^[48].

Mas essa transformação ou transfiguração não se dá apenas por obra dos pintores, escultores, escritores, poetas e músicos. Até mesmo quando falamos de assuntos ou de sensações vivenciadas apenas em nossa privatividade, ou na intimidade, trazemos esses temas e sensações para o plano da realidade, como se a elas atribuíssemos vida exterior.

Sustenta Hannah Arendt que:

A presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos; e, embora a intimidade de uma vida privada plenamente desenvolvida, tal como jamais se conheceu antes do surgimento da era moderna e do concomitante declínio do domínio público, sempre intensificará e enriquecerá grandemente toda a escala de emoções subjetivas e sentimentos privados, essa intensificação sempre ocorre à custa da garantia da realidade do mundo e dos homens[49].

É evidente que não é possível a qualquer pessoa viver uma vida inteiramente particular, pois ficaria verdadeiramente privada de bens e coisas indispensáveis a uma vida com a marca da condição humana. Para Arendt a privação da privacidade “reside na ausência de outros; para estes o homem privado não aparece e, portanto, é como se não existisse”[50].

Na modernidade, contudo, com o fenômeno da sociedade de massa, verifica-se a deterioração das “relações objetivas”, que decorre das relações entre as pessoas em razão de um “mundo comum de coisas”, chegando essa privação de relações a uma forma quase anti-humana:

O motivo pelo qual esse fenômeno é tão extremo é que a sociedade de massas não apenas destrói o domínio privado tanto quanto o domínio público; priva ainda os homens não só do seu lugar no mundo, mas também do seu lar privado, no qual outrora eles se sentiam resguardados contra o mundo e onde, de qualquer forma, até os que eram excluídos do mundo podiam encontrar-lhe o substituto no calor do lar e na limitada realidade da vida em família. Devemos o pleno desenvolvimento da vida no lar e na família como espaço interior e privado ao extraordinário senso político do povo romano, que ao contrário, compreendeu que esses dois domínios somente podiam substituir sob formada coexistência[51].

A conexão mais profunda entre os domínios público e privado seria manifestada através da propriedade privada. Tradicionalmente, a riqueza estava representada pela propriedade

imobiliária, necessariamente exterior ao homem. Entretanto, a “moderna descoberta da intimidade” parece representar uma fuga de tudo do mundo exterior para o âmbito subjetivo interior das pessoas, inclusive no que tange à propriedade, posto que:

A dissolução desse domínio no social pode ser perfeitamente observada na crescente transformação da propriedade imóvel em propriedade móvel, até que finalmente a distinção entre propriedade e riqueza, entre os *fungibiles* e os *consumptibles* da lei romana, perde toda a sua significação, por que toda coisa tangível, ‘fungível’ passa a ser objeto de ‘consumo’; perdeu seu valor de uso privado, antes determinado por sua localização, e adquiriu um valor exclusivamente social, determinado por sua permutabilidade constantemente mutável, cuja flutuação só temporariamente pode ser fixada por meio de uma conexão com o denominador comum do dinheiro. Intimamente ligada a essa evaporação social do tangível estava a mais revolucionária contribuição moderna ao conceito de propriedade, segundo a qual a propriedade, segundo a qual a propriedade não constituía uma parte fixa e firmemente localizada do mundo, adquirida por seu proprietário de uma maneira ou de outra, mas, ao contrário, tinha no próprio homem a sua origem, na sua posse de um corpo e na sua indiscutível propriedade da força desse corpo, que Marx chamou de ‘força de trabalho’ [*labor-power*]. Assim, a propriedade moderna perdeu seu caráter mundano e passou a situar-se na própria pessoa, isto é, naquilo que o indivíduo somente podia perder juntamente com a vida[52].

Arendt nos traz a reflexão sobre o perigo que a eliminação do domínio privado traria para a própria existência humana, pois uma propriedade em comum a todos, sem a marca da privatividade (que consegue urgentemente suprir com eficiência as nossas necessidades) colocaria em risco a condição humana, considerando que a “necessidade e a vida são tão intimamente aparentadas e conectadas que a própria vida é ameaçada quando se elimina totalmente a necessidade”[53].

Pondera Hannah Arendt que:

A distinção entre os domínios público e privado, concebida mais do ponto de vista da privacidade de do corpo político, equivale à distinção entre o que deve ser exibido e o que deve ser ocultado. Somente a era moderna, em sua rebelião contra a sociedade, descobriu quão rico e variegado pode ser o domínio do oculto nas condições da intimidade”[54].

E realça a importância da propriedade privada para que seja assegurada a própria intimidade, pois seria no interior das quatro paredes da propriedade privada que a pessoa conseguiria “o único refúgio seguro contra o mundo público comum—não só contra tudo o que nele ocorre, mas também contra a sua própria publicidade, contra o fato de ser visto e ouvido”[55].

A filósofa teuto-americana só não poderia prever que, nos dias atuais, com a massificação dos meios de comunicação e o surgimento do fenômeno das redes sociais, sequer as cercas das propriedades e o recesso das quatro paredes do lar seriam suficientes para assegurar a privacidade dos indivíduos. Os algoritmos são capazes de penetrar em nossos equipamentos eletrônicos domésticos e mapear nossos gostos pessoais, nossos padrões de consumo, nossos hábitos de leitura, nossas preferências políticas, nossos credos religiosos e, quiçá, até mesmo nossas mais íntimas idiossincrasias.

Quem sabe, já na atualidade, os bancos de dados constantes dos computadores e gadgets já possam dar a conhecer muito mais sobre nossa personalidade, inclusive sobre nossa vida privada e intimidade, do que um outro ser humano pudesse perceber, ou quem sabe, conhecer-nos mais do que nós próprios, anulando um pouco a nossa condição humana.

d) As atividades humanas que só podem ser realizadas na privacidade: distinção entre a bondade e a sabedoria

Algumas das atividades da *vita activa* (trabalho, obra e ação) somente podem ser realizadas em público. Outras, contudo, somente se realizam no recôndito da privacidade. Diferencia Hannah Arendt que:

Embora a distinção entre o privado e o público coincida com a oposição entre a necessidade e a liberdade, entre a futilidade e a permanência e, finalmente, entre a vergonha e a honra, não é de forma alguma verdadeiro que somente o necessário, o fútil e o vergonhoso tenham o seu lugar adequado no domínio privado. O significado mais elementar dos dois domínios indica que há coisas que devem ser ocultadas e outras que necessitam ser expostas em público para que possam adquirir alguma forma de existência[56].

A bondade, que somente teria sido conhecida pela civilização após o advento do cristianismo[57], é atividade humana que não pode ser “vista nem ouvida”. Se a atividade bondosa se dá a conhecer, perde a sua natureza ínsita de bondade: “Quando a bondade aparece abertamente já não é bondade, embora possa ainda ser útil como caridade organizada ou como um ato de solidariedade”[58].

No que tange à *vita contemplativa*, o amor à sabedoria (filo-sofia), em princípio, também é atividade que exige recolhimento e, portanto, privacidade. “O amor à sabedoria e o amor à bondade [...] têm em comum o fato de que cessam imediatamente, – cancelam-se, por assim dizer- sempre que se presume que o homem pode ser sábio ou bom”[59].

Embora o amor à bondade e o amor à sabedoria se oponham, em princípio, ao domínio público, o caso da bondade, segundo Arendt, é muito mais extremo, pois só a bondade “deve esconder-se de modo absoluto e evitar toda aparição”[60]:

Além disso, o ato de pensar, por poder ser lembrado, pode cristalizar-se em pensamentos, e os pensamentos, como todas as coisas que devem sua existência à recordação, podem ser transformadas em objetos tangíveis que, como a página escrita ou o livro impresso, se tornam parte do artifício humano[61].

Desse modo, somente a bondade constituiria atividade humana que se insere de modo absoluto no âmbito da privacidade, pois até mesmo a sabedoria pode transpor os limites da mera contemplação e alcançar o domínio público, transformando-se em obra.

CONCLUSÃO

Para Margaret Canovan, a obra de Arendt seria acima de tudo a “Teoria dos Começos”, pois o exame da condição humana em sua obra “nos recorda que os seres humanos são criaturas que agem no sentido de iniciar coisas e deflagrar cadeias de eventos”[62].

Ora, o continuar e a própria finalização dos processos humanos dependem sempre de um começo.

Para a teórica política inglesa, estudiosa da obra de Arendt, “se pudermos extrair um tema central de um livro tão complexo, esse tema teria de ser sua recordação da importância vital da política e da compreensão adequada de nossas capacidades políticas”[63].

Contudo, para além da importância da obra para a ciência política, Arendt também giza a importância da privacidade para a continuidade da vida humana. Marco António Antunes, investigando a distinção entre as esferas pública e privada em “A Condição Humana”, observa que:

A sociedade actual representa a extensão da esfera privada doméstica ao espaço público da política. Este aspecto central é visível a partir da Modernidade verificando-se a assimilação da igualdade, outrora circunscrita ao espaço político, pela esfera privada. A igualdade moderna e contemporânea rejeita a *praxis* (acção) e a *lexis* (discurso) constituintes da comunidade política, valorizando o conformismo e uniformização do comportamento. Consequentemente, o homem reduz-se a um produto quantitativo condicionado, isto é, o objecto primordial das análises cientistas das ciências sociais e em particular do behaviorismo, economia “matemática” e estatística[64].

Com efeito, Arendt sustenta que a privatividade é essencial na condição humana, para que a própria obra do homem seja realizada, pois, somente quando o produto está pronto e acabado o artífice ou fabricante pode cessar a operação e abandonar o seu isolamento: “A

privatividade exigida nos primórdios da era moderna como direito supremo de cada membro da sociedade era efetivamente a garantia de isolamento, sem o qual nenhuma obra pode ser produzida”[65].

Somente depois de pronta a “obra”, o produto gerado pelo *homo faber*, sobretudo após o início do capitalismo manufatureiro, com o incremento das “possibilidades universais de barganha e permuta”, sai da privatividade e ganha o domínio público. O resultado da atividade do *homo faber*, resultou no que Arendt chama “produção conspícua”, e atinge o domínio público ao ingressar no mercado.

A partir de então, encerra-se a “produção conspícua” e, com a ascensão “do trabalho e com a sociedade de trabalhadores, que substituíra a produção conspícua pelo “consumo conspícuo” e sua concomitante vaidade”[66].

Conclui-se, assim, que, na teoria arendtiana, a privatividade é essencial para o desencadear da parte da *vita activa* que cabe ao *homo faber* (a produção), sem a qual não seria possível a vitória final do *animal laborans*, o protagonista na atual sociedade de consumo.

REFERÊNCIAS

ANTUNES, Marco António. **O público e o privado em Hannah Arendt**. Covilhã, Portugal: Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação- BOCC. Universidade Beira Interior, 2004. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/antunes-marco-publico-privado.pdf>. Acesso em 26 jul. 2020.

ARENDT, Hannah. **A condição humana** (Trad. Roberto Raposo). 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

BARRETO, Vicente de Paulo. **Dicionário de filosofia**. São Leopoldo: Unissinos, 2006.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. **A cidade antiga** (Trad. Jonas Camargo Leite e

Eduardo Fonseca). Rio de Janeiro: Ediouro [19-?]. (Coleção Universidade de Bolso).

HANNAH ARENDT – História e Historicidade. **Só Filosofia**. Virtuoso Tecnologia da Informação, 2008-2020. Disponível em: http://www.filosofia.com.br/bio_popup.php?id=68. Acesso em 24 jul. 2020.

. OLIVEIRA, Luciano. **10 lições sobre Hannah Arendt**. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

[1] Professor Adjunto de Direito Civil na Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Desembargador Federal no Tribunal Regional Federal da 5ª Região. Diretor da Escola de Magistratura Federal da 5ª Região – ESMAFE 5.

[2] OLIVEIRA, Luciano. **10 lições sobre Hannah Arendt**. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 10.

[3] Johanna Arendt nasceu em 14 de outubro de 1906 em Linden-Limmer, Reino de Hanôver, Império Alemão, atualmente Hanôver, Baixa Saxônia, e faleceu em 4 de dezembro de 1975, em New York, EUA, aos 69 anos de idade. Permaneceu apátrida de 1937, quando o regime nazista teutônico cassou-lhe a cidadania, até 1951, quando o governo norte-americano a concedeu (HANNAH ARENDT – História e Historicidade. **Só Filosofia**. Virtuoso Tecnologia da Informação, 2008-2020. Disponível em: http://www.filosofia.com.br/bio_popup.php?id=68. Acesso em 24 jul. 2020).

[4] OLIVEIRA, Luciano. **10 lições sobre Hannah Arendt**. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 11.

[5] A sua obra é constituída de seis trabalhos monográficos: Origens do totalitarismo (1951); A condição humana (1958), A banalidade do mal-Eichmann em Jerusalém (1963), Sobre a revolução (1963) e A vida do espírito (1978), além de uma coletânea de textos intitulada

Entre o passado e o futuro (1961). Segundo Luciano Oliveira, um sétimo livro, A vida do espírito ficou inconcluso. OLIVEIRA, Luciano. **10 lições sobre Hannah Arendt**. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 57.

[6] Celso Lafer publicou “Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder”, em 1979, e “A reconstrução dos direitos humanos”, em 1988.

[7] “Labor”, “trabalho” e “ação” são as expressões utilizadas, por exemplo, por Luciano Oliveira, em seu “10 lições sobre Hannah Arendt”, de 2013, ao invés das aparentemente mais apropriadas “trabalho”, “obra” e “ação”. Note-se, contudo, que Vicente de Paulo Barreto, em seu “Dicionário de filosofia do direito”, em 2006, já se utilizava de uma tradução um pouco mais adequada: “labor”, “fabricação” e “ação”. Em Portuga, Marco António Antunes usa os termos “trabalho, produção e accção” (ANTUNES, Marco António. **O público e o privado em Hannah Arendt**. Portugal: Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação-BOCC. Universidade Beira Interior, 2004. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/antunes-marco-publico-privado.pdf>. Acesso em 26 jul. 2020).

[8] Conforme Nota à Revisão Técnica, por Adriano Correia, da 3ª reimpressão da 13ª edição, 2018. p. V.

[9] É a *quaestio mihi factus sum* (a questão que me tornei para mim mesmo), de Agostinho, conforme ARENDT, Hannah. **A condição humana** (Trad. Roberto Raposo). 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, p. 13.

[10] Ibidem.

[11] ARENDT, Hannah. **A condição humana** (Trad. Roberto Raposo). 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, p. 17.

[12] Ibid. p. 19.

[13] *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum soluss esset* (ARENDDT, Hannah. **A condição humana**, Trad. Roberto Raposo. 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, p. 403).

[14] ARENDDT, Hannah. **A condição humana** (Trad. Roberto Raposo). 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, p. 9.

[15] Ibidem.

[16] Ibidem.

[17] ARENDDT, Hannah. **A condição humana** (Trad. Roberto Raposo). 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, p. 10.

[18] Ibid, p. 11.

[19] Daí a tradução lusitana de “work” como “produção”.

[20] Ibidem.

[21] Ibidem.

[22] OLIVEIRA, Luciano. **10 lições sobre Hannah Arendt**. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. P, 58-59.

[23] Ibid., p. 365.

[24] ARENDDT, Hannah. **A condição humana** (Trad. Roberto Raposo). 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, p. 389.

[25] Ibid., p. 155.

[26] “Para Platão, as experiências da vida privada podem ser transferidas para a vida na polis.

E Aristóteles, seguindo Platão, defendeu que a origem histórica da polis estava ligada à superação das necessidades do oikos e somente a finalidade última da vida boa na polis (a felicidade) transcende a insuficiência biológica da casa e da família” (ANTUNES, Marco António. **O público e o privado em Hannah Arendt**. Covilhã, Portugal: Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação- BOCC. Universidade Beira Interior, 2004, p. 3. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/antunes-marco-publico-privado.pdf>. Acesso em 26 jul. 2020).

[27] Ibid., p. 46.

[28] Relembra Hannah Arendt que, para a filosofia grega, “a vida no lar existia em função da `vida boa´ na polis (**A condição humana**, Trad. Roberto Raposo, 13ª . ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, p. 46).

[29] Ibid., p. 46.

[30] Ibid., p. 56.

[31] FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. **A cidade antiga** (Trad. Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca). Rio de Janeiro: Ediouro [19-?]. (Coleção Universidade de Bolso), p. 158-159.

[32] ARENDT, Hannah. **A condição humana** (Trad. Roberto Raposo). 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, p. 46.

[33] FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. **A cidade antiga** (Trad. Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca). Rio de Janeiro: Ediouro [19-?]. (Coleção Universidade de Bolso), p. 84-87.

[34] Ibid., p. 102-103.

[35] Ibid., p. 27.

[36] ARENDT, Hannah. **A condição humana** (Trad. Roberto Raposo). 13ª ed. Rio de Janeiro:

Forense Universitária, 2018, p. 46-47.

[37] Ibid., p. 47.

[38] É verdade que, em “A condição humana”, Hannah Arendt não faz a moderna distinção entre “vida privada” e “intimidade” (espécies do gênero “privacidade”), comum na doutrina brasileira, a partir do emprego dos dois termos no art. 5º, inciso X, da Constituição de 1988, sinalizando, com a dualidade, que não devem ser compreendidos como tendo o mesmo significado jurídico.

[39] ARENDT, Hannah. **A condição humana** (Trad. Roberto Raposo). 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018,p. 47.

[40] Menciona Arendt que Rousseau seria o único grande autor frequentemente citado pelo primeiro nome, o que, por si só, seria uma demonstração de intimidade. Vale mencionar que, pelo menos no Brasil, não é comum a citação do pensador francês pelo prenome composto.

[41] ARENDT, Hannah. **A condição humana** (Trad. Roberto Raposo). 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, p. 47.

[42] Ibid., p. 47-48.

[43] Ibid., p. 48.

[44] Ibid., p. 50.

[45] ARENDT, Hannah. **A condição humana** (Trad. Roberto Raposo). 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018,p. 58.

[46] Ibidem.

[47] Ibid., 61.

[48]Ibid., p. 62.

[49]ARENDDT, Hannah. **A condição humana** (Trad. Roberto Raposo). 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, p. 62.

[50]Ibid., p. 72.

[51] Ibid., p. 72-73.

[52]ARENDDT, Hannah. **A condição humana** (Trad. Roberto Raposo). 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, p. 85-86.

[53] Ibid., p. 87.

[54] Ibid., p. 89.

[55] ARENDDT, Hannah. **A condição humana** (Trad. Roberto Raposo). 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, p. 87.

[56]ARENDDT, Hannah. **A condição humana** (Trad. Roberto Raposo). 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, p. 90.

[57] Para a autora, a única atividade que Jesus de Nazaré ensinou, “por palavras e atos”, foi a atividade da bondade (Ibidem).

[58] Ibid., p.91.

[59] Ibid., p.92.

[60] Ibid., p. 93.

[61] Ibid., p.94.

[62] Introdução da 13ª edição brasileira de “A condição humana”, p. LXII.

[63] Introdução da 13ª edição brasileira de “A condição humana”, p. LXII.

[64] ANTUNES, Marco António. **O público e o privado em Hannah Arendt**. Covilhã, Portugal: Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação- BOCC. Universidade Beira Interior, 2004, p. 2. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/antunes-marco-publico-privado.pdf>. Acesso em 26 jul. 2020.

[65] ARENDT, Hannah. **A condição humana** (Trad. Roberto Raposo). 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018, p.200.

[66] *Idem. Ibidem*, p.201.