

## Educação e experiência estética: “valor” social ou sentido público? Público, privado e social

José Sérgio F. de Carvalho

N uma passagem dedicada à justificativa da presença da arte no currículo escolar, os Parâmetros Curriculares Nacionais afirmam, em tom conclusivo, que “as práticas artísticas e estéticas em música, artes visuais, dança, teatro, [...] podem favorecer a formação da identidade e de uma nova cidadania do jovem que se educa na escola de Ensino Médio, fecundando a consciência de uma sociedade multicultural, onde ele confronte seus valores, crenças e competências culturais no mundo no qual está inserido.”<sup>1</sup> Se tomarmos essas diretrizes não como um mero exercício retórico, mas como uma definição programática do papel da arte na formação escolar, torna-se necessário o desenvolvimento de novos campos de reflexão e investigação na área. Paralelamente aos estudos sobre metodologias e procedimentos didáticos, há que se pensar e pesquisar as complexas relações entre arte, formação, cultura escolar e vida pública. Uma tarefa que exige esforço institucional e amadurecimento intelectual, mas cuja urgência nos chama, ainda que de forma breve e preliminar, a propor elementos para o debate.

Nestas reflexões, e a partir da preocupação acima exposta, almejo examinar algumas das

conseqüências da diluição da fronteira entre as esferas pública e privada – e a conseqüente ascensão da “esfera social” – na significação da arte na formação educacional. Começemos, pois, pelo exame das noções de “público” e “privado”. Tornou-se lugar comum apontar a existência do que parece ser uma crescente tensão entre esses dois âmbitos, suas fronteiras e características. Há discursos que, em tom apreensivo, denunciam um declínio ou mesmo o eventual desaparecimento da esfera pública como resultado do que seria uma crescente “privatização” de todas as esferas da vida em nossa sociedade. Noutro viés ideológico, alega-se uma incontornável ineficiência do “setor público” quando comparado à “agilidade da iniciativa privada”. Esses dois exemplos recorrentes dos quais lançamos mão já bastam para sugerir que a dicotomia público/privado há tempos não se resume a contendas acadêmicas. Ao contrário, ela parece habitar nosso universo conceitual cotidiano.

É provável que, nesse uso habitual, nossas referências sejam suficientemente claras para seus propósitos de comunicação, persuasão ou emissão de opinião. Contudo, não é difícil dar-se conta de que os termos da dicotomia são polissêmicos, tanto isoladamente como em sua

---

José Sérgio F. de Carvalho é professor da Faculdade de Educação da USP.

<sup>1</sup> Secretaria de Educação Média e Tecnológica. *Parâmetros curriculares nacionais: ensino médio*. Brasília: MEC, 2002, p. 173.

relação. Basta apresentarmos questões mais precisas que a aparente clareza com que os utilizamos parece progressivamente se esvaír. Não é raro, por exemplo, que o adjetivo *público* seja direta e exclusivamente identificado com o que é instituído ou mantido pelo Estado, como uma “escola pública”, um “hospital público”. Mas a criação e o financiamento estatal garantem o “caráter público” de uma instituição? Um banco criado e mantido pelo Estado deve necessariamente ser considerado como uma “instituição pública”? Ou seria simplesmente uma empresa ou organização que funciona no padrão daquilo que é privado, ainda que a partir de recursos públicos? Em caso afirmativo, poderia, então, haver uma instituição que, do ponto de vista de sua propriedade, seja “patrimônio público”, mas da perspectiva de seu funcionamento, produto ou acesso uma “organização privada”? O “estatal” sempre equivale ao “público” ou, ao contrário, o interesse do Estado pode entrar em conflito com o “interesse público”?

Talvez essa vinculação imediata entre “público” e “privado” com a propriedade estatal ou particular de um bem seja uma das formas mais corriqueiras e simplificadas de se definir os termos da dicotomia. Mas é bastante problemática, já que há bens comuns que não são propriedade – nem pública, nem privada – mas podem ser indiscutivelmente classificados como “bens públicos”, como é o caso da língua de uma nação. A língua portuguesa – ou a tupi – não é uma propriedade, em sentido estrito, de ninguém, embora seja um *bem simbólico comum e público*. Essas questões e observações visam unicamente chamar a atenção para o fato de que o uso dos conceitos de “público” e “privado”, ainda que relativamente corriqueiro, pode ensejar imprecisões e ambigüidades, dada a pluralidade de significações que a eles costumamos atribuir.

Assim, mesmo sem ter a pretensão da existência de uma significação essencial e a-histórica desses termos, sua adequada compreensão requer, a meu ver, uma referência ao sentido primeiro da experiência política que os criou. Não porque a ela poderíamos – ou deveríamos

– voltar, nem por culto à nostalgia. Mas pela convicção de que certos conceitos trazem consigo a significação fundamental das experiências políticas que os geraram. E seu desvelamento poderá ensejar, na medida em que revelar as significações de que são portadores, a busca pela reflexão acerca do sentido de certos problemas contemporâneos que a eles fazem referência.

Iniciemos, pois, com uma breve explanação acerca da gênese da noção de *esfera pública*, tal como ela se constitui pela primeira vez na antigüidade clássica. Arendt destaca que a vida na Polis denotava uma forma de organização política muito especial e livremente escolhida, não podendo ser tomada como o simples prolongamento da vida familiar e privada ou como uma estratégia de sobrevivência de um ser gregário: “A capacidade humana de organização política não apenas difere, mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa e pela família. O surgimento da cidade-estado (*polis*) significava que o homem recebera, além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que lhe é comum (*koinon*)” (Arendt, 1989, p. 33).

Assim, a esfera privada, ligada à casa e à família, caracterizava-se por ser um plano da existência no qual se buscava prioritariamente atender às *necessidades da vida*, garantir a sobrevivência individual e prover a continuidade da espécie. Era, pois, a esfera da *necessidade* e do *ocultamento*, da *proteção* e *manutenção* da vida, da defesa dos interesses próprios – *idion* refere-se ao que é próprio a um indivíduo ou grupo particular, daí a origem da palavra *idioma* ou do termo *idiotés*, que para os gregos era aquele que só cuida de si ou do exclusivamente seu. Por isso, no pensamento clássico a existência nesse plano não era verdadeiramente “humana”, mas caracterizava-se por ser um esforço pela sobrevivência de mais um exemplar da espécie. Análogo, portanto, aos esforços das demais formas de vida animal.

Esse plano da existência – o dos esforços pela manutenção da vida, característicos da esfera privada – é mantido pelo *labor*, ou seja, pelo conjunto de atividades cujo produto é consumido no próprio ciclo vital.<sup>2</sup> A atividade de cozinhar, por exemplo, é característica do *labor*, já que a finalidade de seu produto – a refeição – é ser consumida no esforço de manutenção da vida, individual e da espécie.

Já a esfera pública surge a partir da constituição de *um mundo comum*, não no sentido de um espaço coletivo vital e natural, mas no de um artifício propriamente humano, que nos reúne na companhia dos outros homens e de suas obras. Não se trata simplesmente de um esforço gregário para prover formas de subsistência coletiva (o que pode acontecer no âmbito privado da família, por exemplo), mas da possibilidade de criação de um universo simbólico e material compartilhado e comum. Por isso não é mera continuidade ampliada da esfera privada. A *bios-politikós* (o modo de vida da *polis*, da Cidade) é uma nova esfera de existência, que congrega os cidadãos-livres em torno daquilo que lhes é comum e cria uma realidade compartilhada (*koinon*, por oposição ao *idion*). Se a esfera da privacidade é a do ocultamento, a dos mistérios da vida e do zelo por sua proteção, a esfera pública é esse *mundo comum* no qual todos podem ser vistos e ouvidos na sua singularidade existencial: “O termo público significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós. Este mundo, contudo, não é idêntico à Ter-

ra ou à Natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e a condição geral da vida orgânica. Antes tem a ver com o artefato humano, com o produto das mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum” (Arendt, 1989, p. 63).

Assim, a esfera pública é constituída pelas obras da fabricação humana, pelo *trabalho* (*poiesis*).<sup>3</sup> Ora, se o labor se caracteriza pela produção de bens que serão consumidos imediatamente no próprio ciclo da subsistência, o trabalho visa produzir bens que permanecem para além de seu uso imediato. Se cozinhar é labor, fabricar uma panela é trabalho, já que seu produto é uma “obra” que permanece no mundo e a este empresta durabilidade.

Daí porque *o mundo comum* “transcende a duração de nossa vida tanto no passado como no futuro: preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência. É isto o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e virão depois de nós. Mas esse mundo comum só pode sobreviver ao advento e à partida das gerações na medida em que tem uma presença pública. É o caráter público da esfera pública que é capaz de absorver e dar brilho a tudo que os homens venham a preservar da ruína natural do tempo” (Arendt, 1989, p. 65).

<sup>2</sup> “O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida” (Arendt, 1989, p. 15).

<sup>3</sup> Vários autores, dentre eles André Duarte, comentam, com razão, a fragilidade da escolha dos termos “labor” e “trabalho” para traduzir *labor* e *work*, sugerindo, respectivamente *trabalho* e *fabricação*. Preferimos manter a tradução que consta no livro *A Condição Humana* simplesmente a fim de facilitar a leitura. O importante é ressaltar que Arendt utiliza o termo *work* como equivalente ao grego *poiesis*, que indica a ação de fabricar, a confecção de um objeto artesanal, de natureza material ou intelectual, como a *poesia*. Da mesma forma, “ação” (*action*) visa traduzir o termo grego *práxis*: agir, cumprir, realizar até um fim, utilizada no campo ético e político. Assim, enquanto na *poiesis* o objeto criado e seu artífice são distintos e separáveis, na *práxis* não: a ação revela *quem o agente é*.

Se o *labor* perpetua o *ciclo da vida*, atendendo necessidades humanas, o trabalho busca a *permanência do mundo*, revelando sua criatividade. Mas a durabilidade desse artifício depende não só da existência de obras, como do reconhecimento público de seu pertencimento a um mundo comum. Uma catedral, um monumento ou uma mesa só pode vir a existir porque a fabricação humana retira a pedra ou a madeira do ciclo da natureza – que as gerou e as consumiria – e lhe empresta um novo uso e um *significado comum e compartilhado*. Uma mesa e uma catedral, se não forem reconhecidas como obras desse mundo comum, voltam a ser madeira e pedra, reintegrando-se ao ciclo de consumo da natureza e da vida. Daí porque serem as obras de arte, para Arendt, os mais mundanos dos objetos: almejam a transcendência que só existirá na medida em que forem publicamente reconhecidas como tais. E só o serão na medida em que não se confundem com objetos do consumo ou de uso diário.

Mas o mundo público é também o local em que os homens, liberados da necessidade da luta pela vida (*labor*), podem se encontrar para em conjunto criar e gerir, por seus atos e palavras, o *bios-politikós*, ou seja, a dimensão pública e política de sua existência: a *ação (práxis)*. É essa dimensão que possibilita a *liberdade como fenômeno político*. Se o espaço público fosse simplesmente a associação ampliada do privado, permaneceríamos no âmbito da *necessidade*, sem a experiência de criar e compartilhar um *mundo*. Daí porque para Aristóteles o *bem comum* é o ideal regulador da ação do Estado, no qual se deve *agir* em busca do *interesse comum*.

Ora, a distinção entre essas dimensões da existência (a particular e privada e a comum e pública, a de suprimento das necessidades e as da criação e gestão do mundo) não era fruto de

um *conceito teórico*, mas um reflexo da experiência da vida na *Polis*, essa organização peculiar da antiguidade que marca etimologicamente nosso conceito de *política*. Nela, por exemplo, ser escravo designava menos uma condição econômica do que um *status* político de *privação*. Ao escravo era interdita a participação na esfera pública, logo, a possibilidade de, por seus atos e palavras, *revelar quem é*, de fundar e gerir, com outros cidadãos livres e iguais, corpos políticos autônomos. Ser escravo era, portanto, estar *privado* da liberdade como experiência de ação política.

Ora, é essa experiência existencial de uma dicotomia que sustenta a necessidade de ambos os pólos – o privado e o público – bem como de sua separação em instâncias diferentes e complementares, que parece gradativamente se obscurecer no mundo moderno.<sup>4</sup> Alguns aspectos dessa indistinção nos são bem familiares e imediatamente identificáveis. Assuntos e experiências que tradicionalmente eram preservadas no âmbito privado – a dor, o amor, a morte que, por encerrarem os mistérios da existência, deveriam ser protegidos da luz pública – cada vez mais a ela são expostos. A mídia eletrônica e escrita faz da vida privada de celebridades assunto comum e público. Por outro lado, aquilo que deveria ser, por excelência, assunto comum e público – como a política e a arte – passa progressivamente a ser tomado como uma opção individual, uma questão de gosto. E “gosto não se discute”.

Há, contudo, uma dimensão menos perceptível dessa diluição de fronteiras, mas cujas conseqüências parecem ser ainda mais profundas. Trata-se do fato de que a atividade por excelência ligada ao âmbito do privado e da necessidade, o *labor* – e o consumo que o caracteriza na luta pelo ciclo vital – ganham progressiva-

<sup>4</sup> O termo “mundo moderno” é aqui utilizado na acepção estrita que lhe dá Arendt, referindo-se ao modo de vida que marca a experiência ocidental no século XX, já que a “era moderna”, relativa aos séculos XVII e XVIII, também é marcada pela tentativa de re-estabelecimento de uma distinção entre as esferas pública e privada.

mente o espaço e a visibilidade do mundo público, engolfando as esferas do *trabalho* e da *ação*. Forma-se, assim, uma nova esfera, nem propriamente pública nem privada. Trata-se do que Arendt denominou a *esfera social*, caracterizada pela organização pública do próprio processo vital: “a sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da subsistência e *de nada mais*, adquire importância pública, e na qual as atividades que dizem respeito à mera sobrevivência são admitidas em praça pública” (Arendt, 1989, p. 57; grifos nossos). E, ao assim fazerem – poderíamos acrescentar – expulsam da esfera pública aquilo que lhe era o mais característico: *ação política*. Ela se torna, na melhor das hipóteses, mera coadjuvante para o êxito da vida privada.

Desse modo, as atividades que dizem respeito ao labor, cuja meta é a busca pela sobrevivência e cujo produto é algo a ser consumido nesta busca, ganham importância crescente no mundo moderno, transformando-o num espaço das atividades de manutenção da vida e de consumo. A própria expressão coloquial “ganhar a vida”, ao ser usada como sinônimo de trabalhar deixa patente que concebemos nossa atividade produtiva como um modo de perpetuar o ciclo da vida, uma luta pela sobrevivência – ou uma forma de gerar a opulência do consumo – e nada mais. Não se trata, pois, de *criar algo* cuja permanência o integrará – e indiretamente nos integrará – à durabilidade do mundo comum. Trata-se, antes, de um modo de garantir a vida própria e bem estar da família, bens supremos da ordem social.

Pense-se, ainda como exemplo, na estrutura de nossas cidades. Cada vez menos são concebidas e utilizadas como um espaço comum de reunião dos cidadãos, ou seja, da *ação*. Ao contrário, suas vias são projetadas para a circulação de bens e mercadorias, para o deslocamento de um transeunte que vai da esfera íntima do lar para a esfera privada da produção ou distribuição de mercadorias, preferencialmente num veículo próprio. E o ponto de encontro não é a praça pública, mas o *shopping-center*; moldado

não para abrigar a igualdade dos cidadãos, mas a diferenciação dos consumidores.

Claro que numa organização social dessa natureza – uma sociedade de consumo – a noção de um *mundo comum* que transcenda a existência individual de cada um, tanto no passado como no futuro, se esvai. O mundo deixa de ser algo a ser compartilhado para, também ele, ser *consumido*: “A negação do mundo como fenômeno político só é possível à base da premissa de que o mundo não durará. Foi o que sucedeu após a queda do Império Romano; e, embora por motivos bem diferentes e de forma muito diversa – e talvez bem mais desalentadora –, parece estar ocorrendo novamente em nosso próprio tempo. A abstenção cristã das coisas terrenas não é, de modo algum, a única conclusão a se tirar da convicção de que o artifício humano, produto de mãos mortais, é tão mortal como seus artífices. Pelo contrário, esse fato pode também intensificar o gozo e o consumo das coisas do mundo e de todas as formas de intercâmbio nas quais o mundo não é concebido como *koinon*, aquilo que é comum a todos. A existência de uma esfera pública e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles depende 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: deve transcender a duração da vida de homens mortais.”

Desse modo, na *esfera social* o que homens têm em comum não é um mundo de significações, práticas e valores compartilhados, mas seus interesses particulares. Daí porque, nessa ordem, o ideal regulador do Estado não é a noção da busca do *bem comum* – como em Aristóteles – mas a administração competente dos interesses particulares ou privados em conflito. O que significa a submissão da *ação política* ao *labor*.

Algumas das conseqüências econômicas e políticas dessa transformação têm sido bastante exploradas e criticadas, como a noção de que a

riqueza de uma nação deriva da busca individual ou particular pelo lucro; de que o bem estar da comunidade só pode ser pensado como a somatória do bem-estar de cada um de seus membros, etc. O que nos interessa aqui apresentar são as profundas repercussões que esse modo de vida teve no que diz respeito à concepção do sentido da arte no processo de formação educacional.

### Arte e esfera pública

Numa passagem de *A Condição Humana*, Arendt procura sintetizar o significado da obra de arte na constituição de um *mundo público* que, por transcender o escopo de existência de cada um dos que nele habitam e das sucessivas gerações que o formam, pode trazer uma dimensão de profundidade histórica à existência humana individual: “(...) nada como a obra de arte demonstra com tamanha clareza e pureza a simples durabilidade deste mundo de coisas; nada revela de forma tão espetacular que este mundo feito de coisas é o lar não-mortal de seres mortais. É como se a estabilidade humana transparecesse na permanência da arte, de sorte que certo pressentimento de imortalidade – não a imortalidade da alma ou da vida, mas de algo imortal feito por mãos mortais – adquire presença tangível para fulgurar e ser visto, soar e ser escutado, escrever e ser lido” (Arendt, 1989, p. 181).

Esse *pressentimento de imortalidade* corresponde antes a uma busca do que a uma posse. Difere do conceito de eternidade, da tradição religiosa cristã, concebido como uma faculdade da alma e, portanto, irrealizável no plano mundano. Tampouco se confunde com a idéia de uma continuidade biológica do ciclo vital, busca que compartilhamos com todas as espécies que têm logrado se perpetuar por meio da reposição de indivíduos na luta pela *imortalização* de uma espécie. O caráter tangível dessa experiência de busca pela imortalidade resulta da possibilidade de permanência das obras num

mundo comum e público, constituído de artefatos humanos que, embora criados por *mãos mortais*, transcendem a mortalidade daqueles que o fabricaram, forjando um *lar não-mortal dos seres mortais*.

É, pois, no pertencimento e na constituição desse mundo público que a obra de arte se realiza como esforço de imortalidade. Daí porque, “no encobrimento da vida privada e da posse privada, objetos de arte não podem atingir sua própria validade inerente; é forçoso, pelo contrário, que sejam protegidos da possessividades de indivíduos – por isso não importa que tal proteção assuma a forma de colocá-los em locais sagrados, em templos e igrejas, ou entregá-los ao cuidado de museus e de zeladores de monumentos, posto que o lugar onde os colocamos seja característico de nossa “cultura”, isto é, nosso modo de comunicação com eles” (Arendt, 1978, p. 272).

Há, pois, entre a durabilidade do mundo público e a permanência da obra de arte um vínculo de mútua fecundação e retro-alimentação, de sorte que qualquer evento que ameace um desses pólos acabará por atingir o outro. Foi o que sucedeu ao emergir um modo de vida no qual o *mercado de consumo* passou a ser o componente central da sociedade, de sorte que quase todas as outras dimensões da existência acabaram por nele se pautar. Isso significa que se criou uma ordem social na qual o *sentido* é substituído pelo *valor*; e as coisas valoradas a partir de sua utilidade para a *vida* e sua eficácia para o *labor* (paradoxalmente é a publicidade de um cartão de crédito que nos lembra que certas coisas “não têm preço”).

Em seu texto sobre *a crise da cultura*, Arendt afirma que no início dessa nova ordem social os *objetos culturais* eram simplesmente desprezados porque inúteis, gerando um tipo de mentalidade de caráter estritamente pragmático-utilitarista. Segundo essa mentalidade tudo deve ser julgado exclusivamente a partir de sua utilidade imediata ou de seu impacto econômico; portanto a partir de seu *valor privado* e não de seu *significado público*. Contudo, essa pro-

gressiva apropriação operada pelo mercado de consumo sobre outras dimensões e atividades humanas atinge também, é claro, os objetos de arte e o sentido da experiência estética.

Assim a arte – e diversos outros “objetos culturais” materiais ou simbólicos – passam a ter também eles um *valor*. Transformam-se num “meio circulante mediante o qual se compra uma posição mais elevada na sociedade ou se adquire uma ‘auto-estima’ mais elevada. Nesse processo os valores culturais passaram a ser tratados como outros valores quaisquer, a ser aquilo que os valores sempre foram, valores de troca, e ao passar de mão em mão, se desgastaram como moedas velhas. Eles perderam a faculdade que originariamente era peculiar a todos os objetos culturais [e aos objetos de arte em especial], a faculdade de prender a nossa atenção e nos comover” (Arendt, 1978, p. 256).

A redução do *sentido* da experiência estética formativa ao seu *valor* transforma aquilo que seria a iniciação numa herança cultural pú-

blica – como a dramaturgia ou a poesia – na transmissão de um *capital cultural privado*, cujo *valor* pode ser aferido, ou pelo menos estimado, a partir de seu impacto noutras dimensões da existência, em geral ligadas à produção ou consumo de novas mercadorias.

Assim concebida, a própria idéia de *formação educacional* acaba tendo sua dimensão ético-política esvaziada em favor de um vago “processo ensino/aprendizagem” que visaria desenvolver “competências”, em geral definidas de formas abstratas como “*criatividade*”, “*auto-expressão*” ou “*comunicação*”. O cerne da questão é que a arte não mais é concebida como um *bem em si*, cuja apropriação é parte da constituição do próprio sujeito e de sua identidade com o mundo público, mas como algo que pode vir a lhe trazer benefícios secundários. Como, de resto, praticamente toda a ação educativa que, à medida que ganha *valor* como *capital humano*, perde *sentido* como *experiência de compartilhar um mundo comum e público*.

---

## Referências bibliográficas

- ARENDR, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- ARENDR, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense, 1989.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica. arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- CARVALHO, José S. *Educação, cidadania e direitos humanos*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura. Política e filosofia no pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Paz & Terra, 2000.
- MORAES, E. & BIGNOTTO, N. (Org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.
- SILVA, Franklin L. “O Mundo vazio: sobre a ausência da política no mundo contemporâneo”. In: ACCYOLI, Doris & Marrach, Sonia Alem. (Org). *Maurício Tragtenberg: uma vida para as ciências humanas*. São Paulo, UNESP, 2001.