

# Mundo e alienação na obra de Hannah Arendt

## World and alienation in Hannah Arendt's

Rodrigo Ribeiro Alves Neto<sup>1</sup>  
ribeiro76@globo.com

**RESUMO:** Este estudo apresenta uma interpretação da reflexão de Hannah Arendt acerca do homem com um “ser do mundo” e sobre as mais gerais condições mundanas da existência humana. Nele é analisado de que modo, através do exame da inédita desmundanização totalitária, Arendt reconsiderou criticamente a “alienação” pré-moderna e moderna expressa de formas distintas tanto no quadro conceitual da filosofia política tradicional quanto na histórica ordenação hierárquica dos mais básicos engajamentos ativos (trabalho, fabricação e ação) e não-ativos (pensamento) do homem com o mundo. A alienação do mundo significa literalmente uma negação do *cosmo* (*mundus*, em latim), uma degradação de tudo que vincula o homem ao mundo humano e comum, ou ainda, um desequilíbrio na plena instituição e preservação do mundo, sobretudo do “lado público do mundo”. Este estudo almeja elucidar, portanto, em que medida os regimes totalitários desataram o fio da história ocidental, indicando o surgimento de novas experiências que, opacas à luz do legado filosófico tradicional, iluminam o passado e os “transes do nosso tempo”, ainda tão vigentes no trânsito das sociedades modernas para o século XXI.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt, totalitarismo, ação, pensamento, ciência, tecnologia, filosofia política.

**ABSTRACT:** This study presents an interpretation of Hannah Arendt's reflection on man as a “being of the world” as well as the most general worldly conditions of human existence. By examining the untold totalitarian deworldlization, it aims at analyzing the extent to which Arendt critically reconsidered the pre-modern and modern “alienation”, distinctly expressed both in the conceptual scenario of the traditional political philosophy and in the history of hierarchical assortment of man's most active and basic engagements (*labor*, *work* and *action*) and non-active engagements (*thinking*) in the world. Alienation literally means a denial of the *cosmos* (*mundus*, in Latin), a degradation of everything which connects the human existence to the human world, or yet, a lack of balance in the full foundation and preservation of the world, and above all, of “the public side of the world”. The totalitarian regimes broke the line of Occidental History,

---

<sup>1</sup> Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Mestre em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

pointing out the coming of a dim era in relation to the traditional philosophic legacy and brightening up the “trances of our times” still so much current in modern societies’ passage to the 21<sup>st</sup> century.

**Keywords:** Hannah Arendt, totalitarianism, action, thinking, science, technology, philosophy politics.

“Como pode o homem sentir-se a si mesmo quando o mundo some?”

*Especulações em torno da palavra homem.*

Carlos Drummond de Andrade (2002, p. 428).

## Introdução

Se a obra de Hannah Arendt permite muitos ângulos de abordagem, a tematização dos conceitos de “mundo” e de “alienação do mundo” pode contribuir efetivamente para a análise da importância e da riqueza da variada trama conceitual contida no legado teórico da autora. Por um lado, trata-se de indagar o quanto o exame da amplitude e das diferentes dimensões do conceito arendtiano de mundo pode nos ensinar sobre o próprio projeto teórico de Hannah Arendt; mas, por outro lado, trata-se de interrogar também o quanto essa reflexão a respeito da instauração, da preservação e da alienação do mundo comum e humano, pode nos ensinar, enfim, sobre nós mesmos, sobre o que somos e não somos, fazemos e não fazemos, pensamos e não pensamos em meio à situação atual da nossa existência histórica.

Este empreendimento de elucidação do conceito de mundo e das diferentes formas de alienação do homem frente ao mundo não se assenta em um pressuposto auto-evidente, como se bastasse nos deixarmos guiar por aquilo que já é explícito nos escritos da autora. Toda a articulação conceitual através da qual o amplo sentido do termo “mundo” é formulado e tematizado na diversificada obra arendtiana não é imediatamente disponível ao leitor. A relevância do presente artigo reside justamente na construção de uma interpretação que se esforça por localizar, nos tão multifacetados escritos de Hannah Arendt, uma rede de entrelaçamento conceitual pela qual a sua reflexão sobre o “mundo” e sobre as distintas expressões de “alienação do mundo” se apresentam em toda a sua magnitude.

O percurso de elaboração do presente artigo possui as seguintes seções: “A alienação totalitária do mundo”, “Das origens do totalitarismo às origens da alienação do mundo”, “A alienação metafísica do mundo” e “A moderna alienação do mundo”. Nestes quatro momentos, desenvolve-se, por um lado, uma reconsideração fenomenológica dos engajamentos humanos com o mundo e, por outro, analisa-se as diferentes configurações de alienação do mundo: tanto no projeto de desmundanização empreendido pelos regimes totalitários quanto nas conceitualizações tradicionais sobre a vida ativa de Platão a Marx e ainda nas ordenações hierárquicas pré-modernas e modernas dos mais básicos cuidados ativos do homem com o mundo (o trabalho, a fabricação e a ação).

## A alienação totalitária do mundo

Hannah Arendt não se deu a tarefa de elaborar um conceito de “mundo” a partir do clássico recuo contemplativo do filósofo em relação ao cotidiano dos

assuntos humanos, mas sim a partir da “concretude dos acontecimentos políticos”, dos “incidentes da experiência viva” (Arendt, 2000, p. 41), ou seja, através da perplexidade diante das inéditas experiências vividas pelas massas modernas no século XX, mais precisamente, a partir do advento dos modernos movimentos ideológicos de massas: os regimes totalitários. Portanto, o conceito arendtiano de “mundo” recebeu suas primeiras formulações através das análises históricas e da reflexão política sobre a aterrizagem e a doutrinação ideológica das massas no totalitarismo. Em sua primeira grande reflexão, “Origens do Totalitarismo”, já se observa alguns aspectos diretamente relacionados com o conceito de mundo e com a sua degradação totalitária, tais como: a situação de superfluidade e desenraizamento do mundo comum vivida pelas massas de refugiados, apátridas e desempregados no período “entre guerras”, gerando a crítica arendtiana aos direitos humanos que, aplicados ao homem no singular e pressupondo uma “natureza humana”, não foram capazes de garantir qualquer proteção legal efetiva; a distinção entre movimento e governo totalitários, que demonstra o modo como o totalitarismo no poder faz da máquina estatal apenas uma “fachada” para abrir caminho ao impulso do movimento totalitário de desmundanização integral do mundo; os campos de concentração como laboratórios de fabricação de homens sem mundo, colocando em contínuo movimento a ficção ideológica totalitária, evitando qualquer estabilização do mundo, administrando o profundo desenraizamento das massas modernas, desprovidas de interesses comuns e de confiança na ação e no discurso; a concepção totalitária da “legitimidade” na obtenção e no exercício do poder, diferenciando o totalitarismo tanto dos regimes ditatoriais ou tirânicos quanto dos governos constitucionais, na medida em que a legalidade se torna “lei do movimento” a ser realizada pela conjugação de terror e ideologia.

O objetivo dessas análises foi evidenciar que, através do terror e da ficção ideológica, o projeto totalitário de desmundanização almejou prescindir da ação, do discurso, do senso comum, da experiência e do pensamento para a instauração de “um mundo demente que funciona” (Arendt, 2004, p. 509). Neste projeto de domínio total, os regimes totalitários buscaram instaurar e organizar as condições necessárias para que os homens se tornassem absolutamente desprovidos de mundo em seu caráter “comum” e “humano” de tal modo que fosse possível dispensar a convicção e a opinião ou qualquer auxílio humano para a instituição e a preservação do mundo, qualquer traço de espontaneidade e imprevisibilidade, enfim, tudo que possa distinguir um homem do outro.

Hannah Arendt concluiu suas reflexões sobre o totalitarismo afirmando que esse regime erigiu o terror como sua essência e a ideologia como substituta do princípio inspirador das ações, tendo como base uma experiência nomeada pela autora com o termo *loneliness* (“Verlassenheit” na tradução alemã e “solidão” na brasileira). Essa experiência se tornou, ao longo do século XX, um fenômeno de massa, afetando a todos os homens, possuindo progressivamente uma grande relevância política. A solidão não consiste no “estar sem a companhia dos outros” (*isolation*) ou no “estar somente na companhia de si mesmo” (*solitude*), mas na experiência de um colapso do mundo. O termo “colapso” significa derrocada, desmoronamento, ruína, ter uma quebra de energia ou uma interrupção de vigor. Dizemos que alguém sofreu um “colapso” quando foi vítima de um desfalecimento, uma profunda prostração (física ou mental) decorrente de uma diminuição súbita no estado físico geral ou no autocontrole. A expressão “colapso do mundo” significa, então, a diminuição profunda do vigor comum e humano do mundo, uma quebra no pleno pertencimento do homem ao mundo ou uma derrocada na força que o mundo tem de, uma vez interposto entre os homens, congregá-los e, ao mesmo tempo, distingui-los.

O totalitarismo descobriu um modo de dominar e aterrorizar *internamente* os indivíduos solitários através de uma ideologia constantemente acionada que os preserva do diálogo do pensamento e do exercício da persuasão, substituindo-os pela força bruta e pelo fanatismo desprovido de convicções. Não basta, assim, para o governo totalitário, destruir a esfera pública de toda interferência na vida política, pois ele reivindica, de modo até mesmo contraproducente e não utilitário, o domínio das relações privadas e a liquidação de toda atividade autônoma. A dominação totalitária busca administrar e perpetuar a solidão das massas de tal modo que os homens jamais experimentem todo o potencial produtivo da vida privada em seu isolamento ou seu “estar a sós”. Tais experiências ainda ameaçariam a absoluta fragmentação social dos indivíduos, visto que não fazem deles inteiramente solitários (sem os outros, sem o mundo como obra humana e sem eles mesmos). O totalitarismo almeja administrar a solidão permanente de todos os indivíduos a partir da eliminação tanto da esfera pública quando da esfera privada da existência humana, destruindo toda e qualquer distância entre os indivíduos, comprimindo-os entre si de tal modo que o “cinturão de ferro” do terror e a “camisa de força” da ideologia os transformem em apenas um. De acordo com Arendt, o raciocínio coercitivo da lógica totalitária destrói a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como o terror total destrói a capacidade humana de agir.

Definir o totalitarismo como uma “solidão organizada” (Arendt, 2004, p. 531) significa dizer que “os Estados totalitários procuram constantemente, embora nunca com pleno sucesso, demonstrar a superfluidade do homem” (Arendt, 2004, p. 508). O que, enfim, Arendt se esforça por tornar claro é o fato de que toda essa terrível novidade da conjugação totalitária entre terror e ideologia buscou implementar soluções para a miséria política, social e econômica do mundo moderno. Como tal, essa nova forma de dominação permanecerá conosco para sempre como “uma atração e uma advertência” (Arendt, 2004, p. 511) sempre que parecer impossível aliviar o desespero das massas economicamente supérfluas e socialmente sem raízes no mundo humano e comum.

O totalitarismo se revelou como a mais apta organização política a tirar proveito de uma atmosfera na qual o mundo já perdera tanto a sua solidez, enquanto abrigo artificial e estável interposto *entre* o homem e a natureza, quanto o seu vigor de reunião e distinção estabelecido *entre* os homens por meio da ação e do discurso. O regime totalitário foi, segundo Arendt, uma “fuga suicida” (Arendt, 2004, p. 530) e a busca de uma “resposta destrutiva” (Arendt, 2004, p. 12) que mobilizou e organizou as massas para a superação de todos os impasses políticos e para a situação de superfluidade e desenraizamento do mundo comum. “A tentativa totalitária de tornar supérfluos os homens reflete a sensação de superfluidade das massas modernas numa terra superpovoadas” (Arendt, 2004, p. 508).

Foram os elementos de um profundo colapso do mundo que se cristalizaram numa forma radicalmente nova de governo que não pode ser compreendida como um fenômeno supra-histórico, exterior à civilização ocidental, mas sim como uma cristalização súbita e não necessária de diversos “elementos totalitários” constitutivos das condições mundanas da existência humana no século XX. O totalitarismo foi uma forma de governo sem precedentes justamente porque exerceu o seu domínio sobre “trabalhadores” abandonados pelo mundo comum enquanto abrigo estável e assunto de homens plurais. Hannah Arendt afirma que uma forma de governo que exerce o seu poder sobre uma sociedade inteiramente constituída de trabalhadores, tal como o domínio sobre os escravos na Antigüidade, não pode ser compreendida como mais uma expressão da tirania. A solidão é a experiência básica da qual emerge o totalitarismo porque esse regime político exerceu o seu domínio sobre homens desenraizados do mundo, absorvidos inteiramente no processo de repetição

incessante da relação produção-consumo, enfim, envolvidos somente com o esforço desempenhado para satisfazer as necessidades vitais tendo em vista a manutenção do processo vital da sociedade. A ascensão do trabalho no mundo moderno não só minou a durabilidade do mundo como artifício humano, mas também anulou progressivamente a identidade e a distinção dos homens dos quais o mundo tanto precisa enquanto espaço público de aparecimento sustentado e garantido pela presença de homens plurais.

## **Das origens do totalitarismo às origens da moderna alienação do mundo**

Hannah Arendt nos ensina que nem o totalitarismo é a causa do colapso do mundo, nem pode ser concebido como um efeito necessário desse colapso. Considerar a história por meio da aplicação de categorias “causais” retira a singularidade, a imprevisibilidade e a contingência próprias de todo evento histórico, produzindo a falácia das “profecias do mal inevitável” (Arendt, 2002, p. 51). Os eventos históricos são imprevisíveis porque o passado só pode ser “origem” de uma ocorrência futura depois de irrompido o próprio evento no presente. O “evento” faz surgir um presente que nos abre para o futuro, promovendo uma renovação da nossa relação com o passado. Recuperar as origens do totalitarismo significa, portanto, contar uma história do mundo moderno, elaborar uma compreensão crítica de nós mesmos, recuperando, a partir da novidade do presente, o futuro do passado. Por esta via, o desdobramento das reflexões arendtianas nos leva, portanto, das análises sobre as *origens do totalitarismo* às análises das *origens do colapso do mundo* na modernidade tardia. A novidade do totalitarismo trouxe à luz do dia as “correntes subterrâneas” da civilização ocidental, exigindo-nos repassar historicamente suas concepções tradicionais sobre as condições mundanas da existência humana, seus impensados e suas pressuposições mais inaparentes sobre os distintos engajamentos do homem com o mundo.

Repassando a história ocidental e a sua tradição de pensamento, de Platão a Marx, veremos o totalitarismo não somente como uma implicação política do colapso do mundo, mas vislumbraremos também as diferentes manifestações de “alienação do mundo” presente nas conceitualizações tradicionais da própria filosofia política. Mas se nossa venerável tradição não nos auxilia na compreensão do totalitarismo, isso não ocorre por ser ela mesma já “totalitária”, e sim porque sua concepção da “vida ativa” sempre realizou uma busca por fundamentos teóricos e meios práticos que expressam um forte desejo de fugir ou até de modificar a condição humana que faz de cada homem um “ser do mundo”; expressando, assim, uma profunda rebelião contra as condições mundanas da existência humana e, enfim, uma aspiração por anular, sobretudo, o lado público do mundo, substituindo a *fragilidade* inerente às iniciativas de agir e falar e neutralizando sua principal condição mundana: a pluralidade humana.

De modo certamente menos cruel do que a desmundanização totalitária, mas não menos radical, as grandes inquietações políticas e espirituais do nosso tempo, decorrentes do colapso do mundo, reivindicam-nos hoje a elaboração de novos instrumentos de análise que se reapropriem criticamente da filosofia política tradicional em sua reflexão sobre os cuidados humanos com o mundo, elucidando diferentes alienações conceituais e históricas da cultura ocidental, repensando, assim, o real significado da confiança dos homens no mundo enquanto um abrigo estável interposto entre o homem e a natureza bem como um âmbito inter-humano adequado ao aparecimento de homens plurais na modalidade da ação e do discurso.

Trata-se de empreender uma reconsideração fenomenológica do homem como um “ser do mundo”, isto é, como autor do artifício humano e um ser envolvido com

os outros homens por meio da ação e da fala. Hannah Arendt analisa as características mais duráveis dessa experiência de “ser do mundo”, aquelas que são menos vulneráveis às transformações modernas, aquelas que, uma vez descritas fenomenologicamente, permitem-nos compreender o que *em geral* faz o homem quando está ativo no mundo. O mundo incide sobre a existência humana exercendo uma força condicionante que reivindica dos homens uma contínua atuação, uma *vida ativa*. Os cuidados humanos com o mundo convertem o entorno da existência humana de mero “meio biofísico” em um mundo que serve de abrigo estável não-natural e assunto comum entre homens plurais. No trabalho, vinculamo-nos à manutenção do metabolismo do corpo com a natureza e, assim, estamos sempre cercados dos objetos de consumo dos quais extraímos os meios de subsistência da vida orgânica. Na fabricação, estamos engajados com a matéria-prima que a natureza oferece para a construção do artifício humano e, assim, encontramos-nos circunvizinhos pela mundanidade do mundo como um produto acabado e tangível, dotado de permanência e durabilidade em contraste com o ciclo biológico de vida e morte dos homens. Na ação e na fala estamos envolvidos uns com os outros na realização de interesses comuns e, sendo vistos e ouvidos uns pelos outros, somos circundados pelo “lado público do mundo”. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar a esfera pública do mundo, cria a condição para a memória, isto é, para as histórias da grandeza e da excelência dos feitos e das palavras humanos.

Deste modo, a existência do homem *enquanto homem* não está assegurada pelos ciclos repetidores da natureza, visto que ele precisa fazer surgir aquilo que não existiria por si mesmo e não tem em si mesmo a causa de seu vir a ser: o mundo humano e comum. Mas a perecibilidade inerente a tudo que vem a ser por meio de atividades e interações de seres que nascem e morrem, expressa-se de modo mais radical na futilidade material e na profunda fragilidade das *obras* ou dos *feitos* que resultam da ação e do discurso. O mundo enquanto algo que se aparece diretamente *entre* os homens através da ação e da fala não deixa nenhum vestígio depois do momento concreto e fugaz de sua ocorrência. O mundo como âmbito inter-humano de relacionamento desaparece não apenas com a dispersão e com o isolamento dos homens, mas também com a interrupção da espontânea iniciativa de agir e falar. Como nem toda forma de inter-relacionamento humano e nem toda espécie de comunidade se caracteriza pela mediação do mundo enquanto palco da ação de homens plurais, esse âmbito público nasce e se mantém entre os homens apenas *potencialmente*, nunca necessariamente. Portanto, as “obras” e os “feitos” humanos decorrentes da ação expressam uma fragilidade radical na busca pela *imortalização* do mundo comum e humano. Essa fragilidade decorre não somente da futilidade da ação que não se materializa em objetos duráveis, mas também da imprevisibilidade dos resultados da ação, da irreversibilidade dos processos desencadeados pela ação, dos seus resultados incertos, da sua irreversibilidade e de sua ilimitação. Enquanto livres e singulares, os homens podem começar algo inteiramente novo, extra-ordinário, ilimitado, que rompe com a rotina diária e, assim, não pode ser previsto, pois o “dom da ação” pode realizar o improvável e o inantecipável. Toda essa fragilidade inerente ao lado público do mundo, toda a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem previamente as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que os homens pagam pela liberdade, pela pluralidade humana e pelo vigor da convivência em um mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos.

De um modo geral, Arendt denomina com o termo “mundo” tudo aquilo que unifica e separa os homens para além dos interesses privados e das necessidades da vida natural, mas trata-se de um conceito tão essencial que possui uma acepção bastante abrangente no conjunto da obra arendtiana. A autora se utiliza da imagem de uma “mesa” para dizer que o mundo é aquilo que os homens criam a fim de



interpor entre eles algo que os afaste ao mesmo tempo em que os aproxime, ou seja, um espaço intermediário de artefatos e negócios humanos que os congregue sem fazê-los colidir. O “colapso do mundo” poderia, assim, ser formulado como a perda dessa “mesa” ou desse espaço-entre (*in-between*) que os homens precisam interpor não só entre si, mas também entre eles e a natureza, a fim de juntá-los, relacioná-los e distingui-los uns dos outros enquanto seres que agem e falam, visto que não são animais envolvidos apenas com os meios de subsistência biológica individual ou da espécie. Arendt esclarece que o mundo humano é comum

não é idêntico à Terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral para a vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o produto de 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, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor, pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens (Arendt, 2001, p. 62).

Nessa medida, uma das principais características do mundo é a de ser ele um abrigo estável das coisas de uso das quais se constitui o artifício humano erguido e preservado pela atividade da fabricação. O mundo é a presença tangível e estável das coisas que configuram a morada não-mortal de seres mortais, cuja própria permanência está em constante contraste com a vida em seus processos naturais de crescimento e declínio, exigindo a repetição incessante do trabalho. Foi justamente esse contraste e essa fronteira entre o mundo como artifício humano e o processo natural da vida biológica que se viram dissolvidos na uniformidade predominante de uma sociedade de operários que faz do trabalho o centro dos cuidados humanos, promovendo a voraz universalização da relação econômica entre produção e consumo.

Mas, em sentido amplo, o mundo não se esgota na tangibilidade das coisas, pois se define também como a mediação intangível que ocorre entre os homens através de feitos e palavras. “O mundo está entre as pessoas”, diz Arendt (2003, p. 14). Esse mundo, que se instaura entre os homens quando estão juntos na modalidade da ação e da fala, é tão real quanto a mundanidade artificial de coisas e instituições que visivelmente se interpõe entre eles e a natureza. Para dizer com Arendt (2001, p. 201): “A fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele; a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela”. O mundo é também o “espaço da ação” (Arendt, 2001, p. 210), ou seja, a esfera pública criada *entre* os homens por meio da ação e da fala. A localização própria desse “espaço” prescinde da mediação dos objetos ou da matéria, visto que se exerce somente a partir da convivência e do intercurso *entre* os homens, envolvidos uns com os outros na realização de interesses comuns. “Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga” (Arendt, 2001, p. 195). O mundo é o espaço onde eu apareço aos outros ao mesmo tempo em que os outros aparecem a mim, ou seja, onde cada homem instaura explicitamente seu aparecimento<sup>2</sup>.

Se, por um lado, nenhum homem pode viver permanentemente sob a luz desse espaço da aparência, por outro lado, privar-se dele é perder a confiança no

<sup>2</sup> O mundo como o espaço público de aparecimento criado entre os homens quando eles se relacionam na modalidade da ação e do discurso está para além de qualquer tempo e lugar, pois antecede e precede toda constituição formal do domínio público bem como as várias formas de governo.

mundo como lugar adequado ao aparecimento humano, como assunto do discurso e espaço de novos processos e iniciativas que cada homem, em sua unicidade, é capaz de realizar por haver nascido e por “comparticipar de atos e palavras”<sup>3</sup>. Arendt sustenta que apenas o intercâmbio constante entre os homens por meio da ação e da fala cria o mundo verdadeiramente *humano*. A desolação, ou seja, o colapso do mundo é uma experiência em que os homens se vêem expulsos do mundo em seu caráter *humano* e *comum*. O homem das massas modernas – desde as transformações promovidas pela revolução industrial e pela seqüência de catástrofes irrompidas com a Primeira Guerra Mundial – passou a viver “num mundo que se tornara inumano” (Arendt, 2003, p. 30). A desolação comprime os homens uns contra os outros em massas supérfluas que experimentam uma desmundanização do mundo, e não apenas em sua mundanidade, mas também como espaço onde realizariam a iniciativa de agir e falar. Diz Arendt:

O mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros (Arendt, 2003, p. 31).

Para denominar metaforicamente essa instauração do mundo perfeita por atos e palavras, Arendt recorre à imagem de uma “teia” de relações humanas. A autora pretende com isso apontar para a invisibilidade de algo que, no entanto, reúne, prende, agrega, vincula e articula os homens entre si, permitindo-lhes revelar quem eles são. Neste sentido, o mundo é também o domínio público autônomo no qual os *homens enquanto homens* podem aparecer. A ascensão do trabalho no mundo moderno não só minou a durabilidade do mundo como artifício humano, mas também anulou progressivamente a identidade e a distinção dos homens dos quais o mundo tanto precisa enquanto espaço público de aparecimento sustentado pela pluralidade humana. O mundo como artifício humano:

perderia sua suprema *raison d'être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos negócios e relações humanos e das histórias por eles engendradas. Se não fosse ao mesmo tempo *abrigo e assunto dos homens*, o mundo não seria um artifício humano e sim um amontoado de coisas desconexas ao qual cada indivíduo teria a liberdade de acrescentar mais um objeto (Arendt, 2001, p. 216, grifo meu).

Percebe-se, desse modo, que o mundo circundante é perfeito também da confiança que cada um de nós possui no dom da ação e do discurso como forma de convivência para a configuração da singularidade de cada homem e do próprio “sentimento de realidade” (senso comum) conferido pela presença dos outros no mundo. Por isso, o senso comum se define como “o sentido político por excelência” (Arendt, 2002, p. 48). A realidade do “mundo” depende inteiramente de que ele *apareça em público*, ou seja, depende da pluralidade humana instauradora da esfera pública, na qual a presença dos homens plurais garante e confirma a manifestação de um mundo comum. Arendt sempre se compraz em rememorar a sinonímia estabelecida pelos romanos entre as palavras “viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*), assim como entre o termo “morrer” e “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*). “Até mesmo a experiência

<sup>3</sup> Arendt se compraz com a repetição dessa sentença de Aristóteles presente na “Ética a Nicômaco” (1126 b 12) (in Arendt 2001, p. 209).



do mundo, que nos é dado material e sensorialmente, depende do nosso contato com os outros homens, do nosso senso comum que regula e controla todos os outros sentidos” (Arendt, 2004, p. 528). A realidade do mundo comum percebido pelos homens plurais depende totalmente da existência de uma esfera pública na qual as coisas emergem e aparecem ainda que por meio de perspectivas sempre distintas. Para dizer com Arendt:

A distinção política principal entre o senso comum e a lógica é que o senso comum pressupõe um mundo comum no qual todos cabemos e onde podemos viver juntos, por possuímos um sentido que controla e ajusta todos os dados sensoriais estritamente particulares àqueles de todos os outros; ao passo que a lógica, e toda a auto-evidência de que procede o raciocínio lógico, pode reivindicar uma confiabilidade totalmente independente do mundo e da existência de outras pessoas (Arendt, 2002, p. 48).

Toda confiança na realidade do mundo comum é destruída quando cremos que não os homens plurais, mas “o Homem” habita a Terra; e se, por sua vez, ele vê tudo sob uma única perspectiva, permite-nos dispensar, de um só golpe, a ação, a fala, a experiência e o senso comum. Nossos sentidos privados se tornam indignos de confiança quando somos abandonados pelos outros homens e, então, passamos a desconfiar da nossa própria experiência como acesso a um mundo comum. E é justamente isso que ocorre no totalitarismo enquanto “solidão organizada”. Os regimes totalitários dominaram as massas solitárias, transformando os homens em uma massa homogênea pela pressão do terror que os comprime em um só homem de proporções gigantescas, dissolvendo as condições de percepção e compreensão do mundo comum, substituindo a experiência pelo motor da lógica ideológica e, enfim, desafiando o senso comum. “Em tal estado de ausência de mundanidade e realidade, é fácil concluir que o elemento comum a todos os homens não é o mundo, mas a ‘natureza humana’ de tal e tal tipo”, afirma Arendt (2003, p. 24).

Assim sendo, tanto a fabricação quanto a ação são atividades importantes para a criação e para a preservação do mundo como a “mesa” que os homens precisam interpor entre eles para relacioná-los e separá-los sem os fundir. A instauração e a manutenção do mundo dependem, por um lado, do processo de reificação que lhes confere a durabilidade e a tangibilidade necessárias para o mundo ser um lugar adequado a feitos e palavras, enfim, um espaço público de aparecimento dos homens plurais mantido pelas atividades do discurso e da ação. Por um lado, sem o espaço de aparecimento dos homens que agem e falam entre si na realização de interesses comuns, o artifício humano não viria a ser o “palco” da teia de relações humanas e das histórias que elas geram; e, por outro lado, “sem o abrigo do artifício humano, os negócios humanos seriam tão instáveis, fúteis e vãos como os movimentos das tribos nômades” (Arendt, 2001, p. 216).

## A alienação metafísica do mundo

Entretanto, a obra “A Condição Humana” se interroga não apenas pelo que faz *em geral* o homem quando está ativo, mas pelas transformações históricas da vida ativa no período pré-moderno e moderno e, sobretudo, pelo que faz o homem hoje quando está *ativo* no mundo moderno. Arendt está interessada justamente na dinâmica histórica da vida ativa, na qual as atividades humanas são hierarquizadas numa constelação que ordena os seus relacionamentos mútuos e, assim, estabelece a própria fisionomia de uma determinada época, assim como certa configuração histórica da relação entre o homem e o mundo. O que se modifica historicamente é a constelação hierárquica que ordena o relacionamento recíproco dessas ativi-

dades. As distinções entre trabalho, fabricação e ação foram sempre deturpadas e, em grande parte, ignoradas pela tradição pré-moderna e moderna. Trata-se de empreender as diferenciações fundamentais e explicitar as diferentes alienações que decorrem das indistinções e das distorções entre essas atividades mais básicas da condição humana.

Hannah Arendt examina de que modo a fundação da pólis grega se tornou, na cultura ocidental, uma condição importante para a organização política da convivência humana, para a estabilização e para a preservação da teia de relações humanas. A experiência da pólis revelou que, sem um âmbito público politicamente organizado, falta à liberdade e à grandeza dos mortais um espaço concreto de aparecimento. O esforço da pólis seria tornar duradoura essa esfera da ação e da fala, tendo em vista impedir que ela desaparecesse com o isolamento ou com a dispersão dos homens no regresso para a vida privada. A pólis pretende, portanto, reivindicar aos homens a coragem de cuidar da liberdade do mundo, de saírem para a “impiedosa vulnerabilidade” (Arendt, 2001, p. 45) do “lado público do mundo” (Arendt, 2001, p. 210) e, assim, encontrarem-se uns com os outros na realização de processos novos a partir de compromissos reciprocamente assumidos. A liberdade do mundo não é somente o fim último da ação política, como nos tempos de crise e revolução, mas o próprio motivo pelo qual os homens convivem politicamente organizados.

Todavia, o impacto da condenação de Sócrates e as frustrações políticas de Platão estabeleceram na mentalidade pré-moderna uma distinção não apenas entre duas atividades ou capacidades humanas, mas entre dois modos de vida: a *vita contemplativa* e a *vita activa*. Platão fez da relação do eu com ele mesmo um modo de vida em completa independência e soberania em relação ao mundo. Virar as costas para o mundo e caminhar em direção à suposta auto-suficiência do ego pensante acaba fazendo do pensamento um substituto da experiência do mundo comum. O fim último de toda atividade seria a quietude do repouso contemplativo e a vida ativa seria, assim, apenas um meio de assegurar as condições necessárias para a inação contemplativa. Antes mesmo de começar a agir e falar, os homens já possuíam uma dimensão prévia de normas e parâmetros de comportamento a obedecer, de tal modo que isso tornaria a ação e a fala sem nenhum valor intrínseco e asseguraria a imutabilidade exigida pela contemplação. A única aspiração filosófica em relação aos negócios públicos era a de que a política fosse organizada de tal modo que se encontrasse um princípio substituto para a ação e para a persuasão; ora, tal princípio não poderia ser assegurado senão pela autoridade coercitiva da verdade e pelo modo de vida daqueles que a contemplam. Desde então, a “filosofia política” se definirá como a busca de proteção contra as “calamidades da ação”, através da emancipação de alguma atividade supostamente superior à política propriamente dita; o que acaba degradando a dignidade própria da ação ou transformando-a em meio para fins: seja, na antiguidade, a segurança do modo de vida contemplativo, seja, na era medieval, a salvação da alma, seja, na modernidade, o progresso das forças produtivas da sociedade. A partir do desencantamento platônico com o “lado público do mundo”, a esfera dos assuntos humanos será compreendida como um fardo e uma dominação do homem pelo homem expressa na relação mando e obediência.

Assim, Platão pretendeu encontrar uma dimensão extra-política que nos permita prescindir da pluralidade humana e de uma capacidade superior que nos possibilite substituir a iniciativa de agir e falar. Tal dimensão é o “mundo das idéias”, acessível aos “poucos” que “vivem para a filosofia”, e tal capacidade não é outra senão o pensamento concebido como *contemplação*. Desde então, a atividade de pensar, que era apenas uma dentre as muitas capacidades humanas e a mais contrária às condições mundanas da existência, tornou-se monopolizadora e elevou-se

ao nível de ato mais superior que o homem pode desempenhar quando está ativo. Platão afirmará que somente a contemplação das idéias superaria a accidentalidade e a imprevisibilidade da política. Desde então, a única aspiração filosófica em relação aos negócios públicos era a de que a pólis deixasse os filósofos em paz e a política fosse organizada de tal modo que se encontrasse um princípio substituto para a ação e para a persuasão; ora, tal princípio não poderia ser assegurado senão pela autoridade coercitiva da verdade e pelo modo de vida daqueles que a contemplam.

Neste sentido, é somente a partir de Platão que a vida ativa ou os afazeres humanos se põem em conflito com uma outra preocupação, qual seja: o *bios theoretikos* (a vida contemplativa), a *reta filosofia*, ou seja, a experiência da eternidade. O eterno só é acessível pelo repouso contemplativo ou teórico da alma na medida em que ela se retira do mundo compartilhado pela pluralidade dos homens e suspende todo engajamento ativo nos assuntos humanos. Assim, a *apolitia* filosófica ou a superioridade da contemplação sobre a vida ativa é de origem platônica e afirma o *otium* e a *skhole* como modo de vida do filósofo. Desde então, a vida ativa foi concebida a partir da quietude da contemplação e inaugurou-se a fuga da fragilidade dos negócios humanos para a tranquilidade do “mundo claro e sólido das essências eternas”. “É como se quisessem dizer que só haveria uma solução para a fragilidade dos negócios humanos se os homens renunciassem à sua capacidade de agir, uma vez que toda ação é fútil, ilimitada e de resultados incertos”, diz Arendt (2001, p. 208).

## A moderna alienação do mundo

Segundo Arendt, a posição da tradição iniciada por Platão se deixa formular a partir dos termos da seguinte indagação: Para que serve a política? A vida política foi concebida como tendo um fim mais elevado do que ela própria. Platão e Aristóteles pensavam que a política deveria ser organizada de tal modo que a filosofia – o cuidado com a verdade e com as coisas eternas – fosse possível. Mais tarde, o cristianismo considerou que a política deveria ser organizada de tal modo que o homem e sua alma pudessem estar certos da salvação eterna. E mais tarde ainda, até mesmo os chamados contratualistas modernos, que fizeram da política algo fabricado *artificialmente*, perguntaram-se para que serviria a política e colocaram os assuntos humanos a serviço de algum princípio extra-político; como Hobbes, por exemplo, para quem a política deveria ser instituída para assegurar uma existência pacífica e prevenir a morte violenta<sup>4</sup>. Como diz Arendt:

Essa tradição, longe de abranger e conceitualizar todas as experiências políticas da humanidade ocidental, é produto de uma constelação histórica específica: o julgamento de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a *polis*. Depois de haver eliminado muitas das experiências de um passado anterior que eram irrelevantes para suas finalidades políticas, prosseguiu até o fim, na obra de Karl Marx, de modo altamente seletivo (Arendt, 2001, p. 20).

A era moderna promoveu uma crescente generalização da fabricação, cuja consequência primordial será a eliminação da contemplação do horizonte das atividades humanas. Trata-se de uma inversão da ordem hierárquica entre a *vita*

<sup>4</sup> Para Hobbes, nada do estado de natureza institui o estado de sociedade; esse se institui artificialmente. Trata-se de conceber uma *autonomia do político* que, porém, faz da ordem política algo que não pode ser senão o produto de uma decisão coletiva em nome de algo mais elevado do que ela mesma.

*contemplativa* e a *vita activa* que estava baseada numa certa concepção da verdade enquanto algo *dado* ao homem na intuição ou na revelação. Mas, desde o advento da ciência moderna, surgiu a busca da verdade atrás das aparências, acessível somente sob as condições artificiais fabricadas de um ponto de vista astrofísico, localizado fora da Terra. Essa “moderna concepção astrofísica do mundo” (Arendt, 2001, p. 273) criou uma dicotomia entre o mundo dos sentidos dado pelo senso comum e as leis naturais que os cientistas podem fabricar e manipular sem precisar jamais compreendê-las. A separação científica entre ser e aparência desferiu um duro golpe na antiga confiança do homem na realidade do mundo comum ao seu redor, assim como nas capacidades humanas de apreendê-la. A verdade ou o conhecimento não perderam valor, porém o homem moderno, para conhecer, precisou “fazer”. Dessa forma, a era moderna aboliu a contemplação na medida em que criou um vínculo entre *pensar* e *fazer*, promovendo uma extrema valorização da capacidade da inteligibilidade humana para conhecer transformando a realidade. A matematização da física faz do fenômeno físico algo fabricado matematicamente. O advento da “linguagem científica” criou um crescente divórcio entre discurso e conhecimento, com graves consequências políticas. O homem moderno passou a viver num mundo onde as palavras perderam progressivamente o seu poder de revelar e discutir, e tudo que fazemos, sabemos e experimentamos como seres humanos só tem significado se pudermos discuti-los uns com os outros. Eis que surge agora uma verdade físico-matemática, experimental e especializada, que prescinde de ser compreendida para ser realizada. Nada do que ocorresse na natureza era tido como mero evento terreno e mundano, pois a verdade da natureza é indiferente ao homem e ao mundo humano e comum.

A primeira resposta filosófica a essa descoberta da ciência na era moderna foi a crença da filosofia moderna de que “se alguma salvação existia, devia estar no próprio homem” (Arendt, 2001, p. 291), ou seja, trata-se de levar o “ponto arquimediano” para dentro do próprio homem. Desde Descartes, a filosofia procurou reduzir todas as relações do homem com o mundo e com os outros a experiências entre o homem e ele mesmo, pois o homem pode se encontrar apenas com as estruturas de sua própria mente e com as configurações que ele mesmo criou. Embora não possa conhecer a verdade como algo dado e revelado, o homem pode, pelo menos, conhecer o que ele próprio faz. Esta convicção mobilizou várias gerações, durante mais de trezentos anos, num ritmo cada vez mais acelerado de descoberta e desenvolvimento.

Essa “solução cartesiana” dissolveu a realidade do mundo em estados ou processos mentais subjetivos. Toda objetividade é subsidiária do aparato conceitual que forma a substancialidade e a autonomia da consciência do sujeito conhecedor. O acosmismo radical manifesto nessa perspectiva é o de que a mente só pode conhecer aquilo que ela mesma produz e retém, de algum modo, dentro de si mesma, independentemente do mundo comum. O próprio senso comum que, outrora ajustava os sentidos à realidade comum, transformou-se, na era moderna, em “uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo” (Arendt, 2001, p. 296). O que os homens têm de comum não é mais o mundo, mas a estrutura da mente que é supostamente a mesma para todos os seres humanos. É esse “jogo da mente com ela mesma”, no qual o sujeito pensante se fecha para toda a realidade do mundo comum aos homens plurais e se sente somente a si próprio, que a era moderna denominará de “senso comum”.

Dessa forma, a matematização da ciência teve como imediata consequência transformar o mundo da experimentação científica em uma realidade criada pelo homem e, embora isso possa parecer como um envolvimento maior dos homens com o mundo, é, na verdade, a expressão de um radical acosmismo. Ainda que tenha estabelecido um imenso poder fabricante e intervencionista sobre a natureza,

a “concepção astrofísica do mundo” encarcerou o homem na prisão de sua própria mente, pois o homem não pode mais estar com aquilo que ele mesmo não é.

A antiga alienação dos filósofos pré-modernos em relação ao mundo e aos homens plurais que, com eles, compartilham o mundo, difere completamente dessa alienação dos filósofos modernos. A filosofia moderna já não se retira de um mundo enganoso e perecível para ter acesso ao “mundo verdadeiro” das essências eternas, mas opera uma retirada de ambos e um radical recolhimento dentro do fluxo mental da subjetividade em movimento constante. A era moderna aboliu a contemplação como modo de vida do filósofo porque a quietude contemplativa não podia produzir a verdade e, sem uma verdade produzida, a filosofia seria simplesmente excluída da ordem do conhecimento. Essa exclusão, segundo Arendt, acabou ocorrendo ao longo da era moderna, pois a “filosofia não era necessária aos cientistas que – ao menos até nosso tempo – acreditavam não precisar de uma serva” (Arendt, 2001, p. 307). Desde que a era moderna trouxe o ponto arquimedianos para dentro da mente e empreendeu vincular o *pensar* com o *fazer* para eliminar a contemplação, a filosofia se tornou uma serva das descobertas da ciência. Por não produzirem a verdade, quando pensam a natureza e a história, os filósofos buscam compreender algo que se realiza sem o seu auxílio.

No entanto, o rompimento com a contemplação foi consumado na era moderna não pela promoção do homem fabricante à posição antes ocupada pelo homem contemplativo, mas com a introdução do conceito de processo na atividade da fabricação. Muitas gerações ao longo dos séculos se passaram até que viessem à luz as implicações do extremo poder da racionalidade técnico-científica. Como adverte Hannah Arendt: “o aumento da força do homem sobre as coisas deste mundo resulta da distância que ele colocar entre si mesmo e o mundo, ou seja, da alienação do mundo” (Arendt, 2001, p. 264). A moderna *generalização* da fabricação instaurou um gigantesco aumento de “produtividade” que violou a própria estrutura tradicional da vida ativa, pois, no conceito da fabricação, a ênfase mudou inteiramente do produto e do modelo orientador para o *processo*, isto é, da questão sobre o *que* uma coisa é e sobre *que* tipo de coisa deve ser produzida, para a questão de *como* e *através de que* meios e processos ela veio a existir e pode ser reproduzida.

A natureza, outrora repetida e refeita na experimentação, tornou-se um processo desencadeado pela ação humana, que abarca todas as coisas no movimento pelo qual elas vieram a ser. Passamos a dirigir forças e energias naturais para dentro do âmbito terrestre pela ciência e para dentro do artifício humano pela tecnologia moderna. A separação entre o mundo comum e humano e a visão astrofísica do mundo primeiro alienou o homem do seu ambiente terreno imediato; depois a canalização de energias naturais para dentro do artifício humano alterou a própria mundanidade do mundo, pois essas energias naturais não estão mais a serviço de fins mundanos. A moderna tecnologia traz o problema das transformações que a máquina introduz na vida orgânica, no processo de produção e na mundanidade do mundo como artifício humano. A produção de objetos, introduzida pelo maquinismo industrial da linha de montagem, fez da fabricação um processo contínuo e automático, no qual as máquinas foram construídas, não para a obtenção de objetos finais e sim para a alimentação incessante do próprio processo produtivo. A automação começa a possuir uma afinidade cada vez maior com o movimento contínuo, repetitivo e auto-destrutivo do processo biológico.

Ao invés de defender cuidadosamente o artifício humano contra as forças elementares da natureza, mantendo-as o mais possível à parte do mundo feito pelo homem, canalizamos essas forças, juntamente com o seu poder elementar, para dentro do próprio mundo. A moderna “revolução no conceito de fabricação” (Arendt, 2001, p. 162) promoveu, assim, uma inversão radical de valores, pois se outrora

o *homo faber* projetava instrumentos e ferramentas para produzir objetos, agora terminou projetando objetos voltados para a capacidade operacional das máquinas em manter o processo produtivo. Canalizando para o mundo do artifício humano os processos infundáveis da natureza, a racionalidade técnico-científica derrubou as fronteiras entre o mundo dos homens e a natureza, tornando as categorias de meios e fins completamente desprovidas de sentido. “O mundo se torna inumano, inóspito para as necessidades humanas – que são necessidades de mortais – quando violentamente lançado num movimento onde não existe mais nenhuma espécie de permanência” (Arendt, 2003, p. 19). A mudança do “por que” e do “o que” para o “como” implica que os verdadeiros objetos do conhecimento já não são coisas ou movimentos eternos, mas processos, e, portanto, o objeto da ciência já não é a natureza ou o universo, mas a história – o movimento pelo qual vieram a existir a natureza, a vida ou o universo.

Nada, para Arendt, demonstra de modo mais claro essa introdução do conceito de processo na atividade da fabricação do que a moderna ascensão do trabalho (*labor*). A ênfase no processo de produção, às custas do interesse nas coisas produzidas, terminou provocando uma emancipação do trabalho. A fabricação passou a ser executada à maneira do trabalho ao passo que os objetos, aos quais o mundo deve a sua durabilidade, passaram a ser consumidos como se fossem meios de subsistência do processo vital. A emancipação do trabalho sacrifica o mundo como espaço de aparecimento para a ação e para o discurso dos homens plurais e como artifício humano estável, em nome da voraz abundância de bens materiais. Absorvidos na repetição ininterrupta da produção e do consumo, “trabalhadores” e “consumidores” vivem num mundo instável, em movimento incessante, fútil, alheio a eles, onde ninguém merece confiança e não se pode contar com a permanência de coisa alguma. Passa a imperar aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre homens que se relacionam ainda uns aos outros, mas sem relação com o mundo comum enquanto artifício humano não-natural e palco da ação e do discurso de homens plurais.

Com o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social desencadeado pela Reforma, associado à Revolução Industrial, ocorreu na modernidade uma crescente ascensão do trabalho. A moderna ascensão do trabalho insere o homem no ciclo repetitivo das funções vitais, amarrado, por sua vez, ao ciclo da própria reprodução social. A convicção da era moderna, de que o homem só pode conhecer aquilo que faz, terminou com o engajamento dos homens numa atividade ligada a processos contínuos, tais como os processos automáticos e auto-destrutivos da natureza, em perpétuo movimento sem começo nem fim.

Hannah Arendt considera que ninguém melhor que Karl Marx anteviu e analisou as implicações da introdução do conceito de processo na atividade fabricadora, mas ele não teria sido capaz de perceber o caráter desastroso dessas consequências para o lado público do mundo. A vida política e a experiência da liberdade não se dão, para Arendt, primordialmente através do trabalho, pois a moderna emancipação do trabalho produziu uma decadência do âmbito público, em que as horas vagas do trabalhador são dedicadas ao consumo, à mesquinha futilidade da vida pessoal cotidiana, essencialmente desprovida de grandeza e excelência. Compelido pelas necessidades do corpo, o trabalho é tão exclusivamente concentrado na manutenção da vida, que se torna indiferente ao mundo humano e comum como abrigo e assunto dos mortais. Com a moderna ascensão da “sociedade de trabalhadores”, a esfera pública se tornou função da economia doméstica de subsistência, e esta se tornou a única preocupação comum que sobreviveu entre os homens. No mundo moderno, a mais privada de todas as atividades humanas, o trabalho, tornou-se pública e estabeleceu sua própria esfera comum, embora apolítica. A esfera pública foi considerada como uma função da sociedade, destinada a proteger o lado produtivo



e social do homem mediante a administração do governo. As exigências niveladoras dessa forma de sociedade tendem a anular a imprevisibilidade e a espontaneidade da ação através de convenções normalizadoras e regras de conduta. Automatismo e conformismo são as características marcantes da moderna sociedade de massas engajadas em uma atividade entorpecida e indiferente ao lado público do mundo, afogando a unicidade, a pluralidade e a imortalidade no processo vital da espécie. A era moderna, que aparentemente empreendeu uma valorização da vida ativa, terminou instaurando a mais estéril passividade que a história jamais conheceu.

## Conclusão

Este artigo apresentou uma abordagem interpretativa das reflexões arendtianas sobre o conceito de mundo, sobre o homem como um ser-do-mundo, sobre o projeto totalitário de desmundanização do mundo e desumanização dos homens, cuja novidade radical permitiu à Arendt reconsiderar criticamente a alienação pré-moderna e moderna expressas no quadro conceitual da filosofia política tradicional e no ordenamento hierárquico das diferentes atividades voltadas para a construção e para a preservação do mundo *humano* e *comum*. O projeto teórico arendtiano diante da desmundanização totalitária foi refletir sobre o significado da instauração e da preservação do mundo enquanto abrigo e assunto dos homens. Trata-se de uma reflexão que analisa o homem enquanto autor do artifício humano e um ser envolvido com os outros homens por meio da ação e da fala. Em outras palavras, Arendt efetua uma diferenciação entre a *natureza* e o *mundo*, ou seja, entre a eterna repetição imposta ao homem pelo inumano círculo da vida biológica e a mundanidade estabilizadora do artifício humano como “palco” onde se realizam as histórias resultantes da ação e do discurso. Portanto, a grande tarefa que Hannah Arendt deu a si mesma na obra “A Condição Humana” foi elaborar uma analítica do “ser do mundo” da qual nasceram os instrumentos de análise e os conceitos fundamentais que nos permitem recuperar a experiência genuína do mundo humano e comum como abrigo e assunto dos homens e, assim, elucidar de que modo a existência humana só realiza a plenitude do seu vigor a partir de um cultivado amor pelo mundo (*amor mundi*).

## Referências

- ARENDT, H. 2000. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Perspectiva, 348 p.  
ARENDT, H. 2001. *A condição humana*. Rio de Janeiro, Forense Univesitária, 352 p.  
ARENDT, H. 2002. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 195 p.  
ARENDT, H. 2003. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo, Companhia das Letras, 249 p.  
ARENDT, H. 2004. *Origens do totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 562 p.  
DE ANDRADE, C.D. 2002. *Poesia completa*. Rio de Janeiro, Editora Aguilar, 1599 p.

Submetido: 24/10/2007  
Aceito: 29/09/2008