

1 Introdução

“Quando a Razão se transforma em faculdade destrutiva do mundo,
quando a política parece ter perdido de vista sua finalidade
de cuidar do mundo, como resistir às forças do niilismo?”

Sylvie Courtine-Denamy

Esta tese consiste em uma interpretação da reflexão de Hannah Arendt sobre a instauração, a preservação e a alienação do mundo enquanto abrigo e assunto de homens plurais. Se a obra arendtiana permite muitos ângulos de abordagem, esta tese procura demonstrar o quanto a tematização do conceito de mundo pode contribuir para analisar a importância, a riqueza e a profundidade da variada trama conceitual contida no legado teórico da autora. Por um lado, trata-se de indagar o quanto a análise da amplitude e das diferentes dimensões do conceito arendtiano de mundo pode nos ensinar sobre o próprio projeto teórico arendtiano; mas, por outro lado, trata-se de interrogar também o quanto a reflexão de Hannah Arendt a respeito do mundo, do homem como um “ser do mundo” e das várias formas de alienação do mundo, pode nos ensinar, enfim, sobre nós mesmos, sobre o que somos e não somos, fazemos e não fazemos, pensamos e não pensamos em meio a situação atual da nossa existência histórica.

Pretendemos explorar a riqueza do conceito arendtiano de “mundo”, demonstrando toda a sua profundidade de sentido nos mais diversificados escritos da autora; tomando aqui o termo “sentido” em sua dupla acepção: tanto aquela que diz respeito à *significação* desse conceito, em toda a sua amplitude, incluindo o seu potencial crítico, quanto à *finalidade* do mesmo. Esse empreendimento interpretativo almeja avaliar as diferentes manifestações daquilo que Arendt denominou como “acosmismo” nos períodos pré-moderno e moderno da história ocidental. Percorrendo os principais textos arendtianos, veremos que diferentes configurações de “acosmismo” se manifestam, por um lado, nas conceitualizações tradicionais sobre os cuidados humanos com o mundo (a vida ativa) de Platão a Marx e, por outro, nas hierarquias pré-modernas e modernas dos mais básicos

engajamentos do homem com o mundo, sejam eles ativos (trabalho, fabricação e ação) ou não-ativos (o pensamento).

Embora muito ocasionalmente utilizado pela autora, o termo “acosmismo” manifesta o esforço por denominar com uma só palavra a alienação do homem frente ao mundo. Trata-se de uma alienação que degrada, de modos historicamente distintos, o pertencimento do homem ao mundo comum e humano. A palavra *cosmos* do grego corresponde ao termo *mundus* em latim e uma das suas mais gerais acepções é a de “ordem”, “conformação”, “arranjo”, “harmonia” ou “boa disposição das coisas”. Trata-se da unidade harmônica de coisas, instituições, realizações ou relacionamentos que integra as diferenças específicas das partes isoladas num arranjo total, num conjunto articulado ou numa totalidade ordenada. Por isso chamamos o desordenado ou o sujo de *imundo* (sem mundo) e denominamos os produtos de embelezamento que realçam formas e delineiam traços com o termo “cosméticos”. Em seu fragmento 124, Heráclito nos diz: “Das coisas lançadas ao acaso, o arranjo mais belo: o mundo (*cosmos*)” (1999, p. 91). Em nosso contexto, o mundo é o espaço artificial interposto entre o homem e a natureza bem como o âmbito intermediário de relacionamento e distinção instaurado *entre* os homens através de suas interações e interesses comuns. O mundo é tudo aquilo que, aparecendo a todos e sendo comum aos homens, deve a sua existência ao arranjo total dos cuidados humanos ou das diferentes atividades empreendidas pelo homem. O mundo serve de assunto *entre* os homens e de abrigo estável não-natural instaurador das fronteiras que protegem e distinguem a presença humana no movimento circular e homogêneo da natureza, responsável pelo ciclo de vida e morte das gerações.

O insigne primeiro coro da Antígona de Sófocles nos diz: “Muitas são as coisas temíveis (*deinon*), nada, porém, há de mais temível (*deinon*) que o homem” (SÓFOCLES *apud* ARENDT, 2000, p. 71). Nesse verso a existência humana é caracterizada como o que há de mais temível porque a presença do homem no seio da Terra só se instaura através de atividades que “violentam” os processos naturais, conturbando o que, na ausência dos homens, seria a mera “quietude do ser-para-sempre que descansa ou oscila dentro de si mesma” (ARENDT, 2000, p. 71). O coro descreve o modo como as atividades humanas são “violentas” não nos sentidos correntes de arbitrariedade, agressividade e crueldade, como simples violação e perturbação de algo, mas porque a instauração e preservação do mundo

humano precisa romper o repouso cíclico de crescimento, nutrição, declínio e geração da “mais sublime das divindades”, a “Infatigável”, a natureza.

Em sua interpretação desse mesmo coro, Martin Heidegger, uma das grandes referências do pensamento arendtiano, adverte-nos que ele expressa não a evolução do homem, desde o caçador selvagem e habitante de árvores até o construtor de cidades e culturas. Esse coro manifesta aquilo que no homem consiste no “projeto poético do seu ser, edificado segundo suas possibilidades e seus limites supremos” (HEIDEGGER, 1987, p. 177). Está em jogo nesse coro, segundo Heidegger, a “definição *grega* do homem” e a formulação do “princípio do acontecer histórico”. Para dizer com o filósofo:

“Esse vigor de instauração do dizer poético, do projeto do pensador, das estruturas de construção, da criação política não é uma atividade ou atuação de faculdades que o homem possui, mas um sujeitar e dispor das forças do vigor em virtude das quais o ente se abre e se manifesta como tal, ao inserir-se e instaurar-se nele o homem. Essa abertura e manifestação do ente constitui o vigor que o homem tem de disciplinar para, instaurando o vigor, ser então ele mesmo no meio do ente, isto é, para ser Histórico” (HEIDEGGER, 1987, p. 179).

Ano após ano, o homem rasga a terra com seus arados, domina e caça os animais das águas, os touros e cavalos das montanhas, abandona a terra firme e se lança ao mar. No vigor infatigável do mar e da terra os seres vivos se movem e se renovam em formas sempre novas, mas permanecendo numa trilha única e repetidora do ciclo vital das espécies. É nesse vigor velado do mar e da terra que os homens lançam seus laços e suas redes, arrancando-o de sua ordem circular fechada em si mesma, partindo o movimento homogêneo em forças temporais heterogêneas e submetendo-o aos objetivos e finalidades humanas. Os homens não são absorvidos no processo vital da espécie porque existem também como indivíduos inseridos num transcurso que se move em linha reta do nascimento à morte, rompendo com o mero círculo contínuo e repetitivo da natureza. Em contraste com a finitude humana, a imortalidade da natureza é o meio em que se movem os mortais, o pano de fundo das coisas que existem para sempre. A finitude dos mortais se contrapõe ao ciclo infindável da natureza porque eles instauram uma trajetória retilínea no círculo sem começo nem fim do processo vital, cortando transversalmente os movimentos contínuos da natureza imortal.

Ao contrário da vida animal, a existência propriamente humana não está garantida pela mera procriação e pelo movimento circular da natureza, pois os

homens não existem somente como integrantes de uma espécie. A vida individual dos homens não está inscrita e condicionada pela espécie ou gênero humano. Ainda que estejam vinculados, de alguma forma, à natureza, o homem não tem a sua existência esgotada na infinição dos processos cíclicos, pois precisa instaurar a partir de si mesmo, a partir de suas próprias atividades intencionais, um mundo comum e humano enquanto abrigo e assunto de homens plurais. Embora esteja vinculada a todos os organismos vivos pela vida em si mesma, a existência humana não depende somente da vida biológica, pois os homens vivem não exclusivamente do que a natureza faz deles, mas, sobretudo, daquilo que eles fazem da natureza, transformando-a de acordo com suas necessidades, intencionalidades e finalidades próprias. 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. Este mundo é instaurado e preservado através do conjunto de intervenções e interações humanas, denominado por Arendt com a tradicional expressão “*vita activa*”, constituída basicamente de três atividades fundamentais: o trabalho (*labor*), a fabricação (*work*) e a ação (*action*)¹.

Os cuidados humanos com o mundo (vida ativa) estão sempre convertendo o entorno da existência humana de mero “meio biofísico” em um mundo humano e comum que serve de abrigo estável e assunto de homens plurais. É neste sentido que o homem é o único ser que carece de “mundo” para viver, ou seja, o único cujo modo de ser se define a partir da experiência de “ser do mundo”. No trabalho nos vinculamos à manutenção do metabolismo do nosso 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, tangível e estável. Na ação e na fala estamos envolvidos uns com os outros na realização de interesses comuns e, sendo vistos e ouvidos uns

¹ Nossa opção por *Trabalho, Fabricação e Ação* acompanha as traduções de André Duarte (2000), Adriano Corrêa (tradutor de ARENDT, H. *Trabalho, Obra, Ação*, 2005, p. 175-201) e Theresa Calvet de Magalhães (2006, pp. 35-74). A justificativa detalhada das traduções de *labor*, *work* e *action* por *trabalho*, *fabricação* e *ação*, são apresentadas no terceiro capítulo deste estudo, item 3.1 “Trabalho, fabricação e ação: a analítica do ser-do-mundo”.

pelos outros, somos circundados pelo “lado público do mundo”. Vida, mundanidade e pluralidade, eis as condições mundanas mais elementares de que se constitui a existência humana.

Em contraposição ao mundo humano e comum, os deuses e a natureza são imortais porque não nascem, envelhecem e desaparecem tal como os homens. Por serem os homens os únicos mortais na natureza imortal, a temporalidade sucessivo-linear ou a mortalidade tornou-se o emblema da existência humana para os gregos. Denominar os seres humanos como “os mortais²”, com eles faziam, significa o mesmo que nomeá-los como “os temporais” ou aqueles que instauram e experimentam algo demasiadamente humano: o tempo. Só quem está imerso no tempo de modo retilíneo a partir de um processo que se inicia com o nascimento e termina com a morte experimenta a irreversibilidade do passado, a fugacidade do presente e a imprevisibilidade do futuro: a ação corrosiva do tempo. É a instauração do mundo humano e comum enquanto abrigo e assunto de homens plurais que parte esse movimento cíclico e homogêneo da natureza em forças temporais retilíneas e sucessivas: o passado, o presente e o futuro. O tempo sucessivo-linear ou o devir retilíneo das forças temporais se manifesta no mundo somente ao se inserir e se instaurar nele a presença do homem. Sem a irrupção do homem no seio da natureza haveria somente os ciclos repetidores da vida, ou seja, um movimento homogêneo e automático, desprovido de sentido e finalidade, encerrado em si mesmo na eterna quietude indiferente de uma presença assegurada desde sempre e para sempre. Por isso dizia Heidegger:

“Rigorosamente não podemos dizer que houve um tempo em que o homem não *era*. Em todo tempo o homem *era*, *é* e *será*, porque o tempo só se temporaliza (*zeitigt*) enquanto o homem *é*. Não houve tempo algum em que o homem não fosse, não porque o homem seja desde toda a eternidade, mas porque tempo não é eternidade, porque tempo só se temporaliza num tempo, entendido como existência histórica do homem” (HEIDEGGER, 1987, p. 111)

Por esta via, a presença dos mortais no mundo rompe o ciclo repetitivo da natureza instaurando a experiência do tempo sucessivo-linear, ou seja, um passado que foi e não é mais, um presente que *é* e não será mais e um futuro que será e não é ainda. A mortalidade consiste justamente em mover-se ao longo de uma linha

² Um verso do coro de Antígona diz que há uma “única agressão da qual o homem não pode se defender por nenhuma fuga, embora consiga esquivar-se habilmente às penas da enfermidade”, qual seja: a morte.

reta em um universo onde tudo se move em movimento cíclico. Assim, a grande aspiração dos mortais consiste em dotar suas obras, feitos e palavras de alguma permanência que impeça a sua perecibilidade pela ação corrosiva do tempo linear. Se os mortais conquistassem alguma “imortalidade”, isto é, alguma relativa continuidade, perduração, estabilidade e constância para o mundo humano e comum, então a “grandeza” daquilo que deve sua existência exclusivamente ao homem poderia entrar em conexão com a imortalidade da natureza. Somente assim, conquistando essa “imortalidade” ou essa relativa “imperecibilidade”, os homens mortais encontram um lugar adequado no seio da natureza para um aparecimento estável diante da constante chegada e partida das gerações submetidas ao nascimento e à morte (as mais gerais condições mundanas da existência humana). É justamente a imortalidade o que cada homem em sua unicidade precisa tentar alcançar se deseja afirmar a sua individualidade no mundo para além da homogeneização da natureza ou, em outros termos, se almeja perdurar no mundo que o circunda e em cuja companhia foi admitido por curto tempo. Indo sempre em direção à morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e para a destruição, se não fosse a capacidade humana de interromper o processo contínuo, homogêneo e circular da natureza através de feitos, palavras e obras que instaurem, preservem e estabilizem o mundo humano enquanto assunto e abrigo de seres mortais.

São nas obras ou feitos derivados diretamente da ação e do discurso que a fragilidade do mundo comum e humano se expressa de modo mais contundente. A fabricação empresta aos objetos de uso feitos da matéria fornecida pela natureza alguma durabilidade emprestada do “ser-para-sempre” natural. Mas o que se passa diretamente *entre* os mortais através da ação e da fala não deixa nenhum vestígio depois do momento fugaz de sua ocorrência. Existe, assim, um grande contraste entre a permanência do mundo erigido pela fabricação humana e a fragilidade do “lado público do mundo” (ARENDR, 2001, p. 210) no qual se realizam os assuntos humanos. O mundo como âmbito inter-humano de relacionamento desaparece não apenas com a dispersão e o isolamento dos homens, mas também com a interrupção da espontânea iniciativa de agir e falar. Essa fragilidade radical na busca pela *imortalização* do mundo comum e humano 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. 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 num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos.

Neste sentido, a expressão “acosmismo” significa literalmente “negação do cosmo (*mundus*)”, degradação de tudo que vincula a existência humana ao mundo ou desequilíbrio na plena correspondência do homem às condições mundanas da sua existência. Sendo o mundo, como veremos, a grande “condição humana”, as diferentes manifestações de “acosmismo” expressam um “desejo de fugir da condição humana” (ARENDR, 2001, p. 10), uma rebelião contra as condições mundanas da existência humana, ou ainda, uma fuga de tudo que faz do homem uma criatura cuja existência depende de condições mundanas; e, sobretudo, um “desejo de libertar-se do ônus da vida política” (ARENDR, 2001, p. 47), isto é, do que Arendt denomina como “o lado público do mundo”.

No entanto, o empreendimento de elucidação do conceito de mundo e das diferentes manifestações de acosmismo não pode se assentar sobre um pressuposto auto-evidente, como se pudéssemos nos deixar guiar por aquilo que já é explícito nos escritos arendtianos. Toda a articulação conceitual através da qual a ampla significação do termo “mundo” e o seu vigor crítico são formulados e tematizados na obra arendtiana não é imediatamente disponível ao leitor. A relevância do presente estudo reside justamente na apropriação interpretativa que se esforça por localizar nos mais variados escritos de Hannah Arendt uma rede de entrelaçamento conceitual pela qual a sua reflexão sobre o “mundo” e sobre as expressões do “acosmismo” pré-moderno e moderno se apresentem em toda a sua magnitude.

Como diz Lafer: “uma leitura de Hannah Arendt implica num certo esforço de decodificação, pois as linhas de ordenação de seu pensamento não são óbvias e não se encontram apenas nos seus enunciados, mas também nas inquietações que estruturam os seus trabalhos” (2000, p.10). O desígnio primordial deste estudo consiste justamente em desenvolver uma estratégia de decodificação e um esforço de organização interpretativa das linhas gerais de ordenação da obra arendtiana tendo como fio condutor a sua inquietação motriz:

elaborar uma reflexão sobre as condições de instituição, preservação e degradação do mundo humano e comum enquanto abrigo e assunto de homens plurais. Examinaremos, assim, o modo como o conjunto das reflexões empreendidas por Hannah Arendt nos legou uma das mais fecundas compreensões críticas da tradição filosófica ocidental e do mundo contemporâneo, uma reflexão densa e de longo alcance sobre o homem como um “ser do mundo” e sobre as mais fundamentais condições mundanas da existência humana.

Com efeito, Hannah Arendt não se deu a tarefa de elaborar um conceito de “mundo” a partir do recuo contemplativo do filósofo em relação ao cotidiano dos assuntos humanos, ou seja, através do diálogo silencioso e interior do espírito voltado para si mesmo que, abrigado do mundo, insere-se num processo reflexivo do qual emergiram as clássicas questões da tradição filosófica ocidental. A reflexão arendtiana sobre o conceito de “mundo” não nasceu daquele espanto filosófico (*thaumadzein*) diante do “ente enquanto ente”, do qual nos falavam Platão e Aristóteles, nem, muito menos, da dúvida cartesiana que separou a *consciência de si* de tudo que a ela se anuncia a fim de provar a existência do mundo a partir do exame da subjetividade. A tarefa de refletir sobre o “mundo” se apresentou para Arendt a partir dos “incidentes da experiência viva” e da “concretude dos acontecimentos políticos” (ARENDR, 2000, p. 41) que marcaram o século XX. O conceito arendtiano de mundo surgiu da extrema perplexidade oriunda do horizonte de realizações, feitos, sofrimentos e novas possibilidades humanas de que se constitui o processo histórico do mundo moderno, ou seja, emergiu como uma resposta aos desafios e impasses decorrentes do contexto histórico e político que configuram a atualidade³.

³ Durante toda a sua juventude, Hannah Arendt (1906-1975) fora indiferente às questões políticas, interessava-se pela tradição da “filosofia alemã”, tendo sido aluna de Heidegger e Jaspers. Despertou mais tarde dolorosamente para a questão do judaísmo e da exclusão dos judeus da Alemanha. Com o incêndio no Parlamento Alemão (*Reichstag*) e a ascensão do nazismo ao poder, Arendt viu-se sugada pela política. Viveu de 1931 a 1939 como exilada em Paris, ligando-se às organizações sionistas e lutando pelo nascimento e independência de Israel, embora sempre tenha se preocupado com a preservação da independência e o respeito pelas dificuldades relativas à questão árabe. No início da Segunda Guerra Mundial, foi internada no campo de Gurs, na região de Aquitania, na França, com os “estrangeiros de origem alemã”, mas conseguiu fugir depois de cinco semanas, dirigindo-se para a casa de amigos na cidade francesa de Montauban, onde voltou a encontrar Heinrich Blücher, com quem se casou, tendo ambos conseguido visto e emigrado para os Estados Unidos, onde iniciou o seu longo exílio em 1941. Apenas em 1951, depois de 18 anos como apátrida, Hannah Arendt foi declarada cidadã americana. Neste ano, publicou a obra *Origens do Totalitarismo* que a tornou mundialmente famosa. Trata-se da obra a partir da qual Arendt iniciou sua compreensão do evento totalitário como um fenômeno de ruptura na história do Ocidente, iluminando a novidade do presente e o colapso da sabedoria comum.

A inquietação que desencadeia o empenho do pensamento arendtiano não é senão o desconforto radical experimentado pelo homem moderno em viver as condições espirituais e políticas do seu próprio tempo. Tendo vivenciado e sofrido diretamente as agruras e os horrores do século XX, Arendt não fez do seu pensamento, no entanto, um mero relato de experiências, pois tomou em relação ao seu tempo uma distância crítica e reflexiva para convertê-lo em tema de uma autêntica compreensão filosófica. A obra de Hannah Arendt é um *reflexo* de sua época e, ao mesmo tempo, um pensamento cuja profundidade teórica *flexiona* o próprio presente sobre ele mesmo, recuperando o futuro do passado. Arendt conecta de modo estreito e interior a significação de sua obra a uma reflexão sobre a atualidade, ou seja, uma análise do momento singular no qual ela é escrita e para o qual escreve. Por isso seus escritos podem ser lidos como um profundo testemunho crítico daquilo que hoje somos e não somos, fazemos e não-fazemos, pensamos e não-pensamos. Trata-se de um testemunho de pensamento que decorre da originalidade com que Arendt interroga e aborda os eventos históricos e as transformações políticas do seu tempo, buscando julgar as suas conseqüências, pondo em evidência as suas significações, questionando a que conjuntura espiritual respondem e fazendo surgir desse confronto com a atualidade novos conceitos e instrumentos de análise para a compreensão do homem engajado no mundo comum e humano de convivência e transformação.

Por esta via, veremos no segundo capítulo deste estudo que a inquietação reflexiva de Hannah Arendt nasceu a partir do advento dos modernos movimentos ideológicos de massas que fugiram às plausibilidades do senso comum e do interesse próprio: os regimes totalitários. Foram abordados neste capítulo 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, vivida pelas massas de refugiados, apátridas e desempregados no período entre guerras, os campos de concentração como laboratórios de fabricação de homens sem mundo e a concepção totalitária da “legitimidade” na obtenção e no exercício do poder. O objetivo dessas análises foi evidenciar que, através do terror e da ideologia, o projeto totalitário de desmundanização almejou prescindir da ação, do discurso, do senso comum, da experiência e do pensamento para a organização das massas e para a execução das leis da Natureza ou da História. 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”.

As organizações totalitárias das massas manifestam uma crise que é de origem e natureza política, pois só foram possíveis a partir do “pano de fundo” de um colapso do mundo cada vez mais radical dentro do qual se desenvolveu o século XX. Esse colapso não foi resultado direto da nova forma totalitária de governo, mas o totalitarismo, tanto na forma de movimento como de regime, só foi possível a partir de certa atmosfera política e social iniciada pela destruição da estrutura dos estados nacionais e pela atomização das massas. Os inéditos instrumentos totalitários de poder (o terror e a ideologia) administraram e desnudaram com clareza ímpar esse colapso do mundo. A “terrível originalidade” do totalitarismo foi ter erigido sobre ele toda uma estrutura política e um aparato organizacional de dominação. O vigor e a originalidade do pensamento arendtiano reside na convicção de que não devemos ignorar a força destrutiva totalitária, pois sem ela “poderíamos ter sido levados à ruína sem jamais saber o que estava nos acontecendo” (ARENDR, 2004, p.13). Trata-se de demonstrar que o terror e a ideologia no totalitarismo, promovendo uma desmundanização do mundo, revelaram que o próprio “mundo” que serve de abrigo e assunto aos homens não é algo que nos é *dado* de uma vez por todas e de modo espontâneo, pois precisa ser construído, cuidado e garantido por meio de artifícios, atividades e interações humanas. Os métodos totalitários foram inventados para tornar os homens supérfluos empreendendo justamente uma destruição do caráter artificial do mundo comum enquanto um lugar apropriado para o aparecimento humano na medida em que é criado, preservado e reconhecido pelos homens plurais.

Ainda nesse segundo capítulo analisaremos o que Arendt denomina, em “Origens do Totalitarismo”, como *loneliness* (solidão, na tradução brasileira). Trata-se da experiência em que nos sentimos completamente supérfluos para a instauração, manutenção e continuidade do mundo humano e comum. Segundo Hannah Arendt, essa experiência se tornou ao longo do século XX um fenômeno de massa, isto é, uma experiência que afeta a todos os homens, possuindo progressivamente uma grande relevância política.

A formação da sociedade de massa e a elaboração dos modernos movimentos ideológicos de massas nasceram dessa experiência da solidão que, por sua vez, é a maior expressão do colapso do mundo. O totalitarismo, em seu

profundo desprezo pela vida humana, encontra na moderna solidão das massas a fonte e a inspiração do seu projeto de tornar absolutamente supérfluo tudo que resulte da espontaneidade, iniciativa e auxílio humano. Essa solidão foi de tal modo concebida como a experiência básica das massas modernas que o totalitarismo foi definido por Arendt como “solidão organizada” (ARENDR, 2004, p.531). 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. Contudo, 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. 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, a passagem do segundo para o terceiro capítulo da tese procurou expor de que modo 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 pressuposições mais inaparentes sobre os distintos engajamentos do homem com o mundo.

Analisaremos no terceiro capítulo que o projeto teórico arendtiano diante da desmundanização totalitária foi refletir sobre o significado da instauração e 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 estórias 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*)⁴.

Buscamos elucidar, nesse terceiro capítulo, o modo como, para Arendt, os homens são condicionados existencialmente pelo mundo, pois são limitados pelo tempo entre o nascimento e a morte, sujeitados ao trabalho pela necessidade de subsistência, engajados na fabricação da mundanidade do mundo e, por fim, inspirados a agir e falar para revelarem a unicidade de cada qual e instaurarem o lado público do mundo. Neste sentido, Arendt revela que o mundo incide sobre a existência humana exercendo uma força condicionante que reivindica dos homens uma contínua atuação, uma *vida ativa*. Veremos que, a fim de superar a perecibilidade e a fragilidade da mais *humana* dentre as atividades da vida ativa: a ação, a Antiguidade grega pré-filosófica instaurou a experiência democrática da *polis*. Trata-se de um meio de salvaguardar a dimensão genuinamente política do mundo e do homem, preservando o lado público do mundo mantido e instaurado pelos processos decorrentes da iniciativa de agir e falar.

Examinaremos em que medida o “acosmismo” no mundo moderno, iluminado e “organizado” pelos instrumentos totalitários de dominação, será o ponto de partida para o aprofundamento das reflexões de Hannah Arendt na obra “A Condição Humana”. Trata-se de analisar os conceitos tradicionais da “filosofia política” de Platão à Marx e as modificações históricas na constelação hierárquica que ordena o relacionamento recíproco das mais básicas atividades desempenhadas pelo homem para a instalação e preservação do mundo. Essa

⁴ Publicada em 1958, a obra “A Condição Humana” foi o título proposto pelo editor para a publicação em inglês do estudo que tinha como origem a série de conferências que Arendt proferiu, em 1956, na Universidade de Chicago sob o título *Vita Activa*. As edições européias mantiveram o título original das conferências. Contudo, em 13 de agosto de 1955 Arendt escreveu à Jaspers mencionando a expressão *Amor Mundi* como um “belo título” (“Ein schöner Titel”) para seu livro. Como diz Elizabeth Young-Bruehl: “Rejeitando a tradição filosófica do *contempus mundi*, Arendt desejava chamar o seu livro *Amor mundi*, amor ao mundo” (YOUNG-BRUEHL, Elizabeth, *Por amor ao mundo*, 1997, p. 291).

investigação tem como finalidade elucidar em que medida o processo promovido pela racionalidade técnico-científica moderna e pela moderna transformação da vida ativa se desenvolveu historicamente e em que estágio se encontrava no momento em que foi avassaladoramente superado pelo surgimento de uma “era nova e desconhecida” (ARENDR, 2001, p. 14) denominada por Arendt como “mundo moderno⁵”.

Por esta via, a ruptura totalitária é o evento central do nosso mundo porque trouxe à luz do dia as “correntes subterrâneas” da civilização ocidental, exigindo-nos repassar historicamente suas concepções tradicionais sobre o significado dos engajamentos ativos e não-ativos do homem com o mundo, bem como seus impensados e pressuposições mais inaparentes sobre as próprias condições mundanas da existência humana. Arendt considera que repassando a história ocidental e a sua tradição de pensamento a partir da ruptura totalitária, veremos o totalitarismo não somente como uma implicação política da “crise do nosso século”, mas vislumbraremos também os “elementos totalitários” presentes numa tradição que sempre expressou um profundo “acosmismo”, um desejo de fugir ou modificar a condição humana, enfim, uma rebelião sobretudo contra a fragilidade dos negócios humanos decorrentes da iniciativa de agir e falar. Seja pela desconfiança platônica em relação à *Polis*, que promoveu uma fuga do mundo e da esfera dos assuntos humanos, seja pela crença da racionalidade tecno-científica moderna de que o homem só conhece o que ele produz ou, enfim, seja pela glorificação maxiana do trabalho e sua socialização no mundo moderno (trabalhar e consumir, segundo Arendt, desenha no mundo atual os contornos de um novo e radical “acosmismo”), a civilização ocidental expressou um renovado esforço por formular fundamentos teóricos e atingir meios práticos que nos liberte sobretudo da dimensão pública do mundo, ou seja, da política, substituindo por algum princípio exterior a fragilidade inerente às atividades de agir e falar bem como anulando sua principal condição: a pluralidade humana.

O quarto capítulo pretende demonstrar que o termo “mundo” aponta ainda para as dimensões espirituais da existência humana, pois o homem não instala a sua presença no mundo somente absorvido em atividades que o condicionam a ele (trabalho, fabricação e ação), mas também como um ser pensante que suspende

⁵ Para o esclarecimento da distinção entre a “era moderna” e o “mundo moderno”, conferir o capítulo 3 deste estudo, intitulado “Mundo e *Vita activa*”.

temporariamente seus cuidados ativos com o mundo voltando seu espírito para si mesmo. A solidão (*loneliness*) das massas desarraigadas do mundo humano e comum e o totalitarismo como a organização desse colapso do mundo estão vinculados com o declínio da capacidade de pensar, isto é, da capacidade de assumir e suportar o “estar a sós consigo mesmo”, da capacidade de se inserir na dualidade reflexiva pela qual o homem busca a reconciliação com o que lhe acontece, recuando do mundo para submetê-lo a uma discussão sobre o seu significado, prestando contas a si mesmo sobre o que ele faz e sofre no mundo. A “terrível originalidade” (ARENDT, 2002a, p. 41) do totalitarismo foi ter exercido o seu domínio sobre homens que perderam não só uns aos outros e o artifício humano, mas também a si mesmos, substituindo o pensamento pelo processo tautológico e compulsório da coerência ideológica.

Assim sendo, o totalitarismo nos conduz para o presente como um problema, como a emergência irrevogável de algo novo, do qual não podemos e não devemos escapar recorrendo às velhas categorias usuais desprovidas de relevância concreta ou utopicamente fugindo para a esperança de um futuro melhor. O totalitarismo nos faz perguntar pelo está nos acontecendo e pelo que estamos fazendo num mundo que se tornou inteiramente opaco à luz das significações herdadas da tradição ocidental. Como diz Arendt: “não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos” (2004, p.210). O fenômeno totalitário não é, portanto, um desafio para o pensamento exclusivamente por sua novidade, pois essa é a característica de todo evento histórico, mas sim por seus métodos e instrumentos de dominação serem “humanamente incompreensíveis”, ou seja, por sua novidade radical ter tornado inutilizáveis as categorias tradicionais do pensamento e os padrões usuais de julgamento moral.

O homem nunca será plenamente de seu próprio tempo se não for capaz de contar a história da sua atualidade através do fio condutor de significações tecido na cadeia discursiva do pensamento. E foi a dissolução dessa continuidade consciente no tempo na qual cada geração se fia em sua compreensão do mundo que transformou o presente em um problema para o pensamento. Desde então, a reflexão não consegue mais um distanciamento suficiente dos eventos e experiências para poder enfim tornar significativo aquilo que ocorre com o

homem, aquilo que ele faz e sofre, para além da futilidade inerente ao tempo homogêneo do ciclo biológico das gerações ou do tempo vazio da sucessão-linear. A obra arendtiana assume e suporta o presente como a emergência de uma diferença na história a fim de salvaguardar o passado e o futuro da ruína do tempo sucessivo-linear em seu fluxo unidirecional que arruína de indiferença o vigor e a profundidade da existência humana. Está em jogo em cada escrito arendtiano, o esforço por converter a novidade do presente na questão do pensamento, a fim de tornar significativo, para o espírito, os fenômenos, os eventos e as experiências brutas, para além da falência da tradição.

Veremos nesse quarto capítulo que, por um lado, as análises empreendidas em “A Condição Humana” sobre a *vita activa* diagnosticaram as diferentes formas de acosmismo e iluminaram a dignidade da ação, mas, por outro lado, as análises do volume 1 de “A Vida do Espírito”, sobre “o pensar”, pretenderão diagnosticar as condições contemporâneas do pensamento, das quais derivam a “ausência de pensamento”, o fim da tradição e irreflexão tão vigentes no mundo moderno. Diante dos desafios que as experiências políticas e os eventos do mundo moderno impuseram à mentalidade do homem moderno, Hannah Arendt se colocou as seguintes indagações: De que modo os eventos e as experiências do mundo moderno produziram uma profunda crise de racionalidade que destruiu a mentalidade filosófica tradicional com todos os seus padrões de julgamento e categorias usuais de compreensão? Diante dos fragmentos e escombros do passado, estará perdida a tarefa de compreender? Ou será preciso elaborar uma nova abordagem da vida do espírito e um novo conceito de razão, que inclua uma transformação no próprio relacionamento do pensamento com o mundo comum e histórico de homens plurais? O que o homem faz, afinal, quando está ativo apenas espiritualmente? O que nos exige pensar? Qual a relação do pensamento com o mundo? Ou, enfim, qual a relevância da atividade de pensar para o cuidado com o mundo?