



UNIVERSIDADE
ESTADUAL de LONDRINA

RIVÂNIA AKEMI CAPUCHO

AS CONCEPÇÕES DE MUNDO EM HANNAH ARENDT

Londrina
2026

RIVÂNIA AKEMI CAPUCHO

AS CONCEPÇÕES DE MUNDO EM HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina – UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina Müller

Londrina
2026

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Capucho, Rivânia Akemi.

As concepções de mundo em Hannah Arendt / Rivânia Akemi Capucho. Londrina, 2026.
183 f.

Orientador: Maria Cristina Müller.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2026.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Tese. 2. Hannah Arendt - Tese. 3. Mundo - Tese. I. Müller, Maria Cristina. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU1

RIVÂNIA AKEMI CAPUCHO

AS CONCEPÇÕES DE MUNDO EM HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina – UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Profª. Dra. Maria Cristina Müller

BANCA EXAMINADORA

Profª. Orientador: Prof. Dr. Maria Cristina Müller
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. José Luiz de Oliveira
Universidade Federal de São João Del-Rei – UFSJ

Profª. Andrea Cachel
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 28 de janeiro de 2026.

AGRADECIMENTOS

À professora Dra. Maria Cristina Müller, pela contribuição de seus conhecimentos, pela orientação desta dissertação, especialmente pela compreensão, aprendizados e amizade.

À Aline Monteiro de Souza, pela amizade e pelo apoio.

À professora Ana Carolina Turquino Turatto, pela colaboração e disponibilidade que auxiliaram na concretização desse estudo.

À minha tia, Benedita Alves Capucho, pelo apoio ao longo desses anos de pesquisa.

Ao meu esposo, René Hitoshi Matsuzaki Ogino, pelo companheirismo e incentivo nos meus estudos.

A todos que direta ou indiretamente contribuíram para a conclusão desta pesquisa.

RESUMO

CAPUCHO, Rivânia Akemi. **As concepções de mundo em Hannah Arendt**. 2026. 182 folhas. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2026.

O tema da presente dissertação são as concepções de mundo em Hannah Arendt. Considerando que o conceito de mundo na filosofia de Hannah Arendt não possui apenas um sentido, mas uma plurivocidade de sentidos, analisa-se a obra da filósofa para identificar as definições de mundo. Dessarte, o problema ao qual essa pesquisa responde é: quais são os múltiplos sentidos de mundo e como eles se fundamentam na filosofia de Hannah Arendt? Objetiva-se identificar, por meio da investigação das atividades da vida ativa – trabalho, obra (fabricação) e ação, que são condições fundamentais do modo de vida do ser humano na Terra –, bem como por meio da análise dos eventos modernos, a origem dos sentidos de mundo na obra de Hannah Arendt. Para tanto, procede-se a uma pesquisa que consiste na análise teórico-conceitual dos escritos da filósofa, sobretudo das obras *Origens do totalitarismo* (1951), *A Condição Humana* (1958) e *Entre o passado e o futuro* (1961). Como hipótese de trabalho, estabelece-se que a plurivocidade de sentidos de mundo está centrada em dois aspectos essenciais de mundo: o mundo criado artificialmente pelo ser humano por meio de suas obras e o mundo comum, efetivado pelas relações humanas. Desse modo, resulta que existem ao menos dois sentidos de mundo fundamentais na filosofia de Hannah Arendt, o que permite concluir que o mundo, em seu sentido plural, para existir, necessita tanto da parte material quanto da pluralidade de seres humanos únicos para se tornar verdadeiramente humano.

Palavras-chave: Mundo; Hannah Arendt; modernidade.

ABSTRACT

CAPUCHO, Rivânia Akemi. The Conceptions of the World in Hannah Arendt. 2026. 189 pages. Dissertation submitted to the Graduate Program in Philosophy, State University of Londrina, Londrina, 2026.

The theme of this dissertation are Hannah Arendt's conceptions of the world. Considering that the concept of world in Hannah Arendt's philosophy does not have just one meaning, but a plurality of meanings, the philosopher's work is analyzed to identify the definitions of world. Thus, the problem addressed by this research is: what are the multiple meanings of world and how are they grounded in Hannah Arendt's philosophy? The objective is to identify, through the investigation of the activities of active life – labor, work (fabrication), and action, which are fundamental conditions of the human way of life on Earth – as well as through the analysis of modern events, the origin of the meanings of world in Hannah Arendt's work. To this end, we conduct research consisting of a theoretical and conceptual analysis of the philosopher's writings, especially the works *The Origins of Totalitarianism* (1951), *The Human Condition* (1958), and *Between Past and Future* (1961). As a working hypothesis, it is established that the plurivocity of meanings of world is centered on two essential aspects of world: the world artificially created by humans through their works and the common world, brought about by human relations. Thus, it follows that there are at least two fundamental meanings of the world in Hannah Arendt's philosophy, which allows us to conclude that the world, in its plural sense, needs both the material part and the plurality of unique human beings to become truly human.

Keywords: World; Hannah Arendt; modernity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. OS SIGNIFICADOS DE MUNDO EM HANNAH ARENDT.....	17
1.1 AS CONDIÇÕES FUNDAMENTAIS PARA A VIDA HUMANA NA TERRA.....	21
1.1.1 Terra, natureza e mundo.....	23
1.1.2 A natalidade e a mortalidade.....	28
1.2 A ATIVIDADE DA OBRA E A PERMANÊNCIA DO MUNDO.....	32
1.2.1 Os produtos da fabricação e os bens de consumo provenientes do trabalho	33
1.2.2 A intangibilidade dos produtos da ação e a sua materialização por meio da atividade do homo faber	38
1.3 O MUNDO DAS RELAÇÕES HUMANAS	40
1.3.1 O âmbito privado do mundo	44
1.3.2 O âmbito público do mundo.....	48
1.3.3 O mundo das aparências.....	55
1.4 OS MODOS DE VIDA ATIVO E CONTEMPLATIVO E A TRADIÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO- FILOSÓFICO	63
2. A TRANSFIGURAÇÃO DA IMAGEM DE MUNDO NA ERA MODERNA.....	74
2.1 A INVERSÃO ENTRE VIDA CONTEMPLATIVA E VIDA ATIVA	76
2.2 A NOVA CIÊNCIA ATIVA E OPERANTE	84
2.2.1 O ponto arquimediano.....	89
2.2.2 A história e a modernidade	99
2.2.3 A transfiguração da imagem de mundo na perspectiva da filosofia moderna	104
2.2.4 O impacto das ciências no mundo.....	111
2.3 A ALIENAÇÃO INTRAMUNDANA: O APEQUENAMENTO DO GLOBO E A EXPROPRIAÇÃO..	120
3. O ADVENTO DO SOCIAL E O MODERNO DESINTERESSE PELO MUNDO.....	128
3.1 A SOCIEDADE MODERNA	131
3.1.1 Interesses privados levados a público e o esfacelamento da relação entre política e mundo.....	134
3.1.2 A vitória da economia capitalista e da expansão do modo de vida do trabalhador- consumidor.....	142
3.1.3 A perda da estabilidade do mundo em favor do consumo	152
3.2 TOTALITARISMO E MASSAS.....	156
3.3 O MUNDO MODERNO.....	164
3.3.1 O mundo moderno, a tecnologia e o capitalismo	167
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	174
BIBLIOGRAFIA	178

INTRODUÇÃO

O tema da presente dissertação são as concepções de mundo em Hannah Arendt. Esse tema é relevante para compreender a obra de Arendt, pois o conceito de mundo percorre toda a sua reflexão teórica e apresenta uma plurivocidade de sentidos. O entendimento da concepção de mundo não é óbvio na filosofia da autora; na realidade, a leitura da obra de Hannah Arendt exige um esforço de decodificação. O problema que orientou a pesquisa é: quais são os múltiplos sentidos de mundo e como eles se fundamentam na filosofia de Hannah Arendt? Com essa questão, pretende-se determinar os principais sentidos de mundo no interior da filosofia arendtiana. A hipótese é que existem duas acepções de mundo basilares na obra da autora que podem ser analisadas do ponto de vista das atividades humanas. Esses sentidos de mundo são o mundo artificial que é criado e mantido por meio das obras de mãos humanas e o mundo que é estruturado e sustentado por intermédio das relações humanas. Além disso, a concepção de mundo também pode ser analisada do ponto de vista da investigação dos eventos históricos realizada pela filósofa.

O objetivo da dissertação foi investigar, a partir do pensamento de Hannah Arendt, o conceito de mundo e as transfigurações da imagem de mundo que ocorrem nas comunidades humanas a partir da modernidade. Essa investigação é fundamentada, especialmente, nas atividades mais essenciais da vida ativa, que são o trabalho, a obra ou fabricação e a ação. Para tanto, é primeiramente analisado o conceito de mundo e as atividades da vida ativa no interior da obra de Arendt. Em um segundo momento, são apresentados os eventos pré-modernos e modernos que desencadearam uma radical transformação do mundo. Deste modo, entende-se que o conceito de mundo também é fundamentado em Arendt, tendo em vista a transfiguração da imagem de mundo, sobretudo as mudanças radicais que ocorreram no mundo a partir de eventos pré-modernos e modernos. Essas mudanças radicais, que configuram o entendimento de transfiguração para a autora, foram desencadeadas por intermédio das atividades humanas. Sendo assim, para a filósofa, a forma como as pessoas vivem e o que realizam no mundo também tende a alterar o sentido de mundo. E, por fim, é analisado como o modo de vida, legado pela modernidade, influenciou o ser humano e a comunidade humana na contemporaneidade.

A dissertação foi dividida em três capítulos. O primeiro capítulo teve como principal objetivo apresentar a definição dos vários sentidos de mundo presentes no pensamento de Hannah Arendt. *A condição humana* (1958) foi a principal obra da autora utilizada para estruturar o primeiro capítulo. Também foram utilizados no primeiro capítulo os livros *Origens*

do totalitarismo (1951), *O que é política* (1993), *A vida do espírito* (1971), *Entre o passado e o futuro* (1961), *Pensar sem corrimão* (2018), *Responsabilidade e julgamento* (2003) e *A dignidade da política* (1993). Os dois principais sentidos de mundo identificados nessa primeira parte da dissertação são o mundo de coisas artificiais e o mundo comum. Ambos os sentidos são entendidos como não naturais. A primeira acepção de mundo diz respeito às obras de mãos humanas. É por meio delas que o mundo é construído. As obras humanas são consideradas os artefatos criados artificialmente pelo ser humano; são exemplos de coisas desenvolvidas pelos seres humanos as leis, monumentos, obras de arte, documentos históricos, móveis, aparelhos tecnológicos, entre outros. Essas coisas que mulheres e homens criam como obra de suas mãos e de seu engenho tendem a durar mais que a vida de seus criadores e de quem possa utilizá-las, tanto que uma mesa, por exemplo, pode ser passada por gerações sem ser destruída. Portanto, a principal função do mundo estruturado materialmente por coisas que devem aos seres humanos sua existência é a durabilidade e a permanência do mundo. Elas estabilizam as relações humanas, que são sempre contingentes.

Já o mundo comum é o mundo que se forma como fruto das relações humanas em sua conotação política. Para Arendt, no centro das preocupações políticas está sempre o mundo. Pelo fato de a edificação desse mundo ser assentada nos interesses comuns entre humanos, ele é tido como um mundo comum. A base para a formação do mundo das relações humanas é a pluralidade de seres únicos. A pluralidade no mundo comum permite que cada ser humano possa se apresentar e expor sua opinião para os demais por meio de atos e palavras. Desse modo, estabelece-se que o mundo comum é constituído pela pluralidade de seres únicos. Concebe-se, dessa forma, que no mundo comum as distinções são primordiais. Dentro desse contexto, é importante salientar que nem toda forma de relação humana é política. As relações humanas que se baseiam nos interesses estritamente privados ou em torno das necessidades individuais são relações que têm como fim não o mundo, mas o indivíduo. Dessa forma, esse tipo de envolvimento humano não forma um mundo comum a todos.

Os dois aspectos do mundo aqui apresentados não se separam um do outro no mundo em que os seres humanos vivem e exercem suas atividades. O mundo, em seu sentido geral, é compreendido tanto como o mundo das coisas artificiais quanto como o mundo comum. Desta forma, quando se utilizar o termo “mundo” nessa dissertação, será para designar o duplo sentido de mundo aqui apresentado. Enfim, o mundo, após ser estruturado em seu duplo sentido, passa a abrigar tanto as coisas que os seres humanos criam e colocam no mundo quanto os seres humanos plurais. Nesse mundo, cada ser humano pode viver ativamente ao exercer as atividades que condicionam a vida humana. Essas são as atividades da vida ativa. A tríade das

atividades da vida ativa e suas respectivas condições da existência humana na Terra são: a atividade do trabalho, que sustenta a condição humana da vida biológica; a atividade da obra, a atividade responsável por construir o artifício humano, cuja condição humana é a mundanidade; e a atividade da ação, sendo a atividade política por excelência, da qual a condição humana é a pluralidade. Além disso, são condições da vida humana o planeta Terra, o ambiente terrestre, a natalidade e a mortalidade. Para evitar mal-entendidos, a Terra e o ambiente terrestre não são o mesmo que o mundo. O mundo é um constructo humano artificial, que tanto diz respeito às coisas como às relações humanas. O mundo é sempre o espaço sinalizado pela preposição “entre” em Hannah Arendt. É o espaço entre um ser humano e o outro ser humano, bem como é o espaço entre a artificialidade e o ambiente estritamente natural.

As atividades exercidas pelo ser humano no mundo podem ser atribuídas a espaços mais adequados para a sua realização. Esses são os âmbitos público e privado do mundo. O lado privado do mundo abriga aquilo que os seres humanos querem ou devem ocultar da parte pública. Sendo assim, o lado privado significa estar privado do espaço da aparência. O espaço da aparência é uma qualidade que constitui o espaço público do mundo. Em relação às atividades humanas, concebe-se, por exemplo, que a atividade do trabalho, direcionada para as necessidades da vida, é mais pertinente ao âmbito privado do mundo. Já a atividade da ação necessita da esfera pública do mundo para poder ser vista. No que diz respeito à atividade da obra, ela necessita tanto do domínio público quanto do domínio privado. Isso se deve ao fato de que, para produzir um novo artefato, normalmente o fabricante de coisas precisa do isolamento. Mas, quando precisa expor o produto por ele produzido, o âmbito público se faz necessário. No entanto, o âmbito público onde as obras de mãos humanas aparecem não é um espaço público-político, mas um espaço reservado para o mercado.

Esses são aspectos gerais do mundo apresentados no primeiro capítulo. Essas duas concepções de mundo – mundo de coisas artificiais e o mundo comum – se relacionam com outras terminologias de mundo para Arendt, como, por exemplo, o mundo das aparências e o mundo entendido a partir da metáfora de teia de relações humanas. A teia de relações humanas designa os fios tecidos a partir das relações humanas. De modo que muitos desses fios se rompem, mas novos fios são tramados na teia, ou seja, novas relações humanas surgem e tecem novos fios que se interconectam em um mundo comum.

Investigar o significado de mundo no pensamento de Hannah Arendt também perpassa por analisar a moderna transfiguração da compreensão de mundo. Esse é o objetivo do segundo capítulo. Nesse capítulo, buscou-se determinar os eventos modernos e suas implicações que originaram o distanciamento de certos elementos que vinculavam o ser humano ao mundo na

compreensão de Arendt. Distanciamento este, entendido pela filósofa como um dos elementos propulsores do totalitarismo do século XX. Desta forma, esse capítulo apresenta como os sentidos de mundo presentes na filosofia de Hannah Arendt foram originados a partir de eventos históricos que transformaram o mundo. Essa análise será realizada por meio das atividades da condição humana e dos modos de vida ativo e contemplativo. As principais obras que fundamentaram esse capítulo são *A condição humana* (1958) e *Entre o passado e o futuro* (1961). As obras da autora que auxiliaram na argumentação, de modo secundário, são: *A vida do espírito* (1971), *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1982), *Pensar sem corrimão* (2018), *Responsabilidade e julgamento* (2003), *A dignidade da política* (1993) e *Homens em tempos sombrios* (1955).

Já os filósofos que foram incluídos no segundo capítulo são Bertrand Russell, Platão, René Descartes, Immanuel Kant, Galileu Galilei, Walter Benjamin e Max Weber. A exposição de Russell quanto à história da filosofia contribui para a explicação da passagem de concepções anteriores à modernidade que foram destituídas de seu caráter de verdade incontestável devido ao nascimento da ciência moderna. A importância de trazer a visão de Platão nesta segunda parte da dissertação se deve ao fato de que o fundador da Academia foi um dos grandes filósofos da Antiguidade Clássica e seu pensamento estabeleceu muitas das bases para a filosofia católica, sobretudo seus escritos da obra *A República*. A abordagem da filosofia platônica foi essencial para apresentar a transfiguração do mundo a partir da modernidade que, em certa medida, rompeu com certas ideias consolidadas no período medieval de inspiração platônica. A explanação dos feitos e ideias de Galileu Galilei é central para o segundo capítulo, pois, para Arendt, o matemático italiano inaugurou a moderna ciência. Esse feito se deve ao estabelecimento da concepção matematizada dos fenômenos e do uso de instrumentos materiais que auxiliaram a desvendar os segredos do cosmos, consolidados por Galileu. Já René Descartes e a sua busca para produzir bases para o conhecimento seguro são amplamente tratados por Hannah Arendt. A filósofa entende que a concepção de Descartes é uma das representações do pensamento filosófico moderno que ilustra o distanciamento do ser humano de seu ambiente imediato, o mundo, visto que a certeza cartesiana jaz no próprio processo de duvidar e não na realidade externa ao sujeito. Immanuel Kant foi trazido para essa parte da dissertação, dado que o filósofo prussiano exerce uma grande influência no pensamento de Hannah Arendt. A análise de Arendt quanto à filosofia de Kant é basilar para entender a questão do conhecimento e de senso comum na filosofia arendtiana. Walter Benjamin foi amigo de Arendt e confiou à filósofa seu manuscrito do conceito de história durante a perseguição totalitária nazista a eles, que tinham origem judaica. As ideias de Benjamin quanto ao conceito

de história inspiraram Arendt a pensar na história como uma construção de ações humanas inesperadas. Essa ideia de história benjaminiana é significativa para compreender o elo entre a história e o mundo em Hannah Arendt. Max Weber, por sua vez, foi utilizado na dissertação para abordar a mentalidade burguesa que surgiu na modernidade.

Posto isso, foi exposto amplamente no segundo capítulo o que a pensadora entende por Era Moderna. Esse período, de acordo com a filósofa, iniciou-se cientificamente no século XVII e foi impulsionado por três eventos ainda considerados pré-modernos, mas que determinaram o caráter da modernidade. A tríade dos eventos que ocorreram no limiar da Era Moderna é constituída pela descoberta das Américas pelos navegadores europeus, pela Reforma Protestante iniciada por Martinho Lutero e pelo uso do telescópio por Galileu Galilei, que demonstrou certas qualidades dos corpos celestes. Embora este último evento mencionado não tenha causado um impacto imediato no mundo, com o decorrer dos acontecimentos modernos, Arendt enfatiza que foi o evento que mais teve o poder de transformar o mundo. Inicialmente, o empreendimento de Galileu afetou os indivíduos que estavam envolvidos com os saberes, como filósofos, matemáticos, cientistas, astrônomos, entre outros. Da perspectiva das atividades humanas, o modo de vida ativo ocupou o lugar de prestígio que antes era ocupado pela contemplação. Haja vista que foi um instrumento criado por mãos humanas e não a revelação divina que pode comprovar que a Terra não ocupava o centro do sistema solar, mas sim o Sol. Esse evento elevou a atividade da fabricação ao topo das atividades humanas. A partir de então, o conhecimento seguro não era aquele revelado, nem estava mais nas aparências primeiras e nem mesmo nos sentidos, mas no poder do ser humano para produzir o conhecimento. Os instrumentos materiais, como o telescópio, e mentais, como a matemática, se tornaram o símbolo da confiança humana no engenho de sua mente e na obra de suas mãos logo no início da modernidade.

Um dos efeitos dessa nova forma de conceber o mundo inaugurada pela ciência ativa moderna foi o distanciamento do mundo das aparências. Houve a separação entre aquilo que aparece e aquilo que é. Os processos por detrás dos fenômenos passaram a dominar o modo de entender a realidade. A questão aqui não é a validade e nem mesmo a utilidade do conhecimento científico e técnico, mas o distanciamento do mundo como ele aparece. Esse distanciamento foi percebido nas ciências naturais, nas ciências históricas, na filosofia e até mesmo no mundo das relações humanas. Essa transformação moderna do mundo não elevou o mundo ao centro das preocupações humanas, como era de se esperar, haja vista que houve a valorização da atividade da obra, tida como uma das atividades construtoras de mundo, por Hannah Arendt. O que ocorreu, na realidade, foi o aumento na confiança do poder humano de conhecer e fazer. Isso

se ilustra de modo evidente, na atual conjuntura, com a criação de armas nucleares capazes de destruir a vida no interior do planeta como é conhecida atualmente.

Outra questão sobre o impacto do conhecimento aliado ao progresso tecnológico no mundo decorreu, de modo mais manifesto para a população em geral, com as Revoluções Industriais. As Revoluções Industriais elevaram a confiança na atividade da fabricação muito além do campo da ciência e dos saberes. Uma vez que a técnica transformou o conhecimento das ciências naturais em fenômenos que impactaram as mais diversas camadas da população em todo o globo. Inicialmente, seus efeitos foram sentidos na população europeia, de onde se originou. No entanto, embora a técnica aliada ao conhecimento tenha se tornado de grande utilidade para os seres humanos, a alta produtividade de coisas nas fábricas acabou por corroer uma das principais qualidades da atividade da obra que se vinculava à manutenção do mundo, a durabilidade. Portanto, o mundo sofreu drasticamente com o distanciamento dos seres humanos de certos laços com o mundo a partir do progresso científico e técnico. Nessa assertiva, Arendt chama a atenção para o fato de que o ambiente dado pela natureza, uma das condições da vida no planeta, também passou a ser visto apenas sob a ótica de serventia, de ser unicamente matéria-prima para a indústria e que deveria ser explorado.

Os dois outros eventos pré-modernos que determinaram o caráter da Era Moderna, as navegações e a Reforma Protestante, proporcionaram o que a filósofa compreende como alienação intramundana do mundo. A partir desses dois eventos, os seres humanos se distanciaram do ambiente imediato do qual fazem parte. O evento das navegações culminou tanto com o apequenamento do globo terrestre, a partir da medição do globo, quanto com a exploração de todo o planeta. A Reforma Protestante se vincula à alienação intramundana do mundo, porque resultou na expropriação de uma vasta camada da população de um lugar no mundo. A expropriação de pessoas de um lugar fixo e a mudança de ênfase da propriedade privada, que passou a ser entendida como riqueza privada, esvaneceram a ligação do ser humano com uma parte do mundo. Além disso, a Reforma Protestante proporcionou o desenvolvimento da mentalidade capitalista, com o ideal de trabalhar duro e guardar o que se ganha para enriquecer.

Na modernidade, o mundo perdeu suas qualidades de permanência e de estabilidade diante da abundância de coisas produzidas. Muitos seres humanos perderam o elo com um lugar no mundo. Até mesmo a condição humana de pertencer ao ambiente terrestre tem sido colocada em questão. Todo esse quadro flagrante de desenraizamento de elementos que correlacionavam o ser humano ao mundo pode ser analisado a partir da perspectiva social. Assim, o terceiro capítulo é destinado à exposição da alienação do mundo a partir do aspecto social, bem como à

apresentação do mundo moderno. Este último sentido de mundo teve início, politicamente, com as explosões das bombas atômicas no final da Segunda Guerra Mundial e se estende até o contexto hodierno. Ele não coincide com a Era Moderna, que terminou em meados do século XX. As obras de Arendt utilizadas para fundamentar este terceiro capítulo são *A condição humana* (1958) e *Origens do totalitarismo* (1951). As obras secundárias que foram utilizadas são *Sobre a revolução* (1963), *O que é política* (1993), *Responsabilidade e julgamento* (2003), *Entre o passado e o futuro* (1961) e *Homens em tempos sombrios* (1955).

O advento do social é moderno. Ele é entendido por Hannah Arendt como o espraçamento do domínio privado sobre o domínio público, o que acabou por produzir a indistinção de ambos os domínios. Em grande medida, o social diz respeito à coisa econômica. Na modernidade, a política passou a ser um meio de garantir a proteção da riqueza privada. O capitalismo passa a se expandir pelos países europeus e o Estado passa a ser entendido como um administrador de interesses privados dos sujeitos. O vínculo com o comum se torna cada vez mais tênue. O desenvolvimento do âmbito social ao longo da modernidade irá criar o que a filósofa entende como uma massa de indivíduos atomizados, sem vínculos com o mundo e sem laços comunitários.

A transformação do sentido dos domínios público e privado na modernidade se refletiu também nas atividades exercidas nesses domínios. A atividade do trabalho passa a ocupar a parte pública do mundo e se torna a atividade mais exercida pelos seres humanos em todo o planeta, tanto em número de pessoas quanto em horas trabalhadas. Nesta explanação sobre a questão do trabalho, optou-se por utilizar, além de Hannah Arendt, a filosofia do trabalho de Simone Weil, reconhecida por Arendt como uma das filósofas que adentrou a questão do trabalho fabril de modo realista, haja vista que a filósofa francesa experienciou os trabalhos em fábricas de modo vivencial.

Se a atividade do trabalho se sobressaiu com o nascimento moderno do domínio social, com esse evento, a atividade da ação e a singularidade humanas passam a ser concebidas como mais adequadas às questões privadas, porque o convívio social é regido por regras que tendem a uniformizar seus integrantes em público. O mundo comum, entendido como o local da política, é esvaziado. Todas essas transformações modernas provocadas pelo florescimento das relações humanas sociais irão gerar a sociedade de massas. As massas não se interessam pelo mundo comum. Seus integrantes são desenraizados do mundo.

A análise da massa formada a partir das transformações modernas é de extrema importância na teoria de Arendt. Ela permite compreender a importância da pluralidade humana e do mundo comum na obra da filósofa a partir da ausência do mundo. A reflexão da qualidade

das massas de ser sem mundo é de suma relevância em Hannah Arendt, pois as massas possibilitaram que o totalitarismo do século XX subisse ao poder. Sem dúvidas, esse foi um dos principais eventos que conduziu a filósofa a compreender a importância do mundo.

Ao longo de sua obra, Arendt sinaliza que, mesmo que o totalitarismo tenha sido derrotado no século XX, os elementos totalitários ainda fazem parte do mundo na atual conjuntura. Como, por exemplo, as massas de pessoas sem mundo, a preocupação quase que exclusiva com o econômico, o esvaziamento do espaço público-político, a falta de durabilidade e permanência no mundo, a perda do sentido do mundo comum.

Entende-se que a análise do mundo moderno, que herdou da Era Moderna as várias formas de desenraizamento do mundo, pode auxiliar a entender o mundo como ele se apresenta no contexto hodierno e quais são as preocupações de Arendt com o mundo contemporâneo. Esses são aspectos da filosofia arendtiana que a tornam necessária na atualidade. Além de tudo, o convite de Arendt para pensar o que estamos fazendo promove a busca por compreender, bem como questionar o mundo no contexto hodierno. Sendo assim, pode-se notar que, no mundo moderno, como ele se apresenta na atual conjuntura, provavelmente um dos maiores propulsores para a mudança do mundo a partir do século XXI são os aparelhos conectados à rede mundial de computadores e a ampla acessibilidade a essas tecnologias por parte dos seres humanos. Pode-se afirmar que as tecnologias digitais oriundas do século XXI são advindas do desenvolvimento técnico-científico e do capitalismo. Somado a isso, os indivíduos que as utilizam, em grande medida, podem ser considerados desenraizados das relações comuns. Além do mais, deve-se levar em conta a falta de estabilidade proporcionada, em partes, por essas novas tecnologias atualmente. Essas são algumas das características da sociedade contemporânea que fazem parte do mundo e que geram preocupações com o rumo em que as coisas podem se encaminhar. Nesse sentido, o pensamento de Hannah Arendt pode promover importantes reflexões sobre o mundo como ele aparece.

Adotou-se, para a realização da dissertação, uma pesquisa fundamentada na análise bibliográfica, especialmente das obras de Hannah Arendt. Foram utilizados livros publicados pela filósofa em vida, livros póstumos como textos, aulas proferidas pela filósofa, conferências, cartas, entrevistas realizadas por Arendt, entre outros documentos, anotações e registros do pensamento de Hannah Arendt. As principais obras de Hannah Arendt que embasaram a pesquisa são: *A condição humana* (1958), *Entre o passado e o futuro* (1961) e *Origens do totalitarismo* (1951). Ademais, foram utilizadas como obras secundárias: o livro póstumo constituído de fragmentos de textos de Arendt, *O que é política?* (1993), organizado por Ursula Ludz; a obra *A vida do espírito* (1971); o livro *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*

(2018), constituído pela coletânea de textos de Arendt, que inclui conferências e entrevistas realizadas pela filósofa; o livro *Responsabilidade e julgamento* (2003), organizado por Jerome Kohn; *A dignidade da política*, livro que também é constituído por diversas produções de Hannah Arendt, e o também livro póstumo *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1982), organizado por Ronald Beiner e *Homens em tempos sombrios* (1955). Além disso, para apoiar a fundamentação argumentativa da dissertação, foram utilizados os textos e pesquisas de Fina Birulés, Adriano Correia, Maria Cristina Müller, Rodrigo Ribeiro Alves Neto, Ana Carolina Turquino Turatto, Fábio Passos, Antonio Glaucon Varela Rocha, Silvia Cortyne-Danamy, André Duarte, Maria de Fátima Simões Francisco, Lara Rocha, Rodrigo Ponce, João Batista Faria Junior, Daiane Eccel, Bethania Assy, Eugênia Sales Wagner, Daniel Arruda Nascimento, Edson Bini, Giovanni Reale, Jacqueline Russ, Luiz Henrique de Araujo Dutra, Tobias Hürter, Eric J. Hobsbawm, José D'Assunção Barros, Márcio Seligmann-Silva, Gilles-Gaston Granger e Shoshana Zuboff. Já os filósofos que foram incluídos nesta dissertação, além de Hannah Arendt, são: Bertrand Russell, Platão, René Descartes, Immanuel Kant, Galileu Galilei, Max Weber, Simone Weil e Lélia Gonzales.

1. OS SIGNIFICADOS DE MUNDO EM HANNAH ARENDT

O objetivo desta dissertação é investigar as concepções de mundo e a moderna transfiguração da imagem de mundo em Hannah Arendt. Para um leitor atento da obra de Arendt, fica evidente que a ideia de mundo está imbricada em praticamente toda reflexão teórica da filósofa. Mesmo a sua tese de doutorado, *O conceito de amor em Santo Agostinho* (1928), traz de forma não muito pronunciada uma abordagem sobre o mundo. Segundo Fábio Passos (2020, p. 226): “[...] já na tese de doutorado de Hannah Arendt, o tema acerca do mundo aparece imbricado ao tema principal dessa obra”. Todavia, a discussão acerca da ideia de mundo somente passa a ser uma questão central nos escritos de Hannah Arendt a partir dos desdobramentos provenientes da Segunda Grande Guerra Mundial, do século XX. A análise que é apresentada neste primeiro capítulo focará a discussão sobre a acepção de mundo em Hannah Arendt e a pergunta que guia a pesquisa diz respeito aos múltiplos sentidos de mundo em Hannah Arendt. O texto de Arendt que fundamentará a primeira parte da pesquisa é *A condição humana* (1958). As obras de Hannah Arendt que fornecerão um apoio secundário ao primeiro capítulo são *Origens do totalitarismo* (1951), *O que é política* (1993), *A vida do espírito* (1971), *Entre o passado e o futuro* (1961), *Pensar sem corrimão* (2018), *Responsabilidade e julgamento* (2003) e *A dignidade da política* (1993). Como comentadores, serão utilizados os textos de Fina Birulés, Adriano Correia, Maria Cristina Müller, Rodrigo Ribeiro Alves Neto, Ana Carolina Turquino Turatto, Fábio Passos, Antonio Glaucon Varela Rocha, Silvia Cortyne-Danamy, André Duarte, Maria de Fátima Simões Francisco, João Batista Faria Junior, Daiane Eccel, Kathlen Luana de Oliveira, Eugênia Sales Wagner, Margaret Canovan e Bethania Assy.

O termo “mundo” não possui apenas um sentido no modo como Arendt o evoca, o que pode levar a incompreensões e equívocos. Arendt é autora complexa; suas ideias e conceitos não podem ser tomados de modo leviano, mas, em geral, devem ser lidos como facetas de uma reflexão que busca aprofundar e discutir filosoficamente com a tradição e apesar dela. Não seria diferente com a ideia de mundo. Assim, em uma acepção, mundo pode ser considerado as obras de mãos humanas; trata-se do mundo edificado por meio dos artefatos criados artificialmente por mulheres e homens; tais coisas artificiais devem ao ser humano sua existência, uma vez que não existiriam se não tivessem sido criadas pelos seres humanos. Uma característica importante sobre as coisas (obras) criadas pelos seres humanos é que elas têm o potencial de permanecer no mundo mais que a própria vida humana de seus criadores. Desta maneira, as coisas possuem certa independência de quem as produziu ou veio a utilizá-las. Para dizer com Arendt (2020, p.

117): “A realidade e a confiabilidade do mundo humano repousam basicamente no fato de que estamos rodeados de coisas mais permanentes que a atividade por meio da qual foram produzidas, e potencialmente ainda mais permanentes que as vidas de seus autores”. Este sentido específico de mundo será tratado como o mundo de coisas artificiais.

Mundo também recebe sentido das relações estabelecidas entre os seres humanos. O mundo que nasce das relações humanas também é entendido como uma construção não natural do mundo; porém, ele não diz respeito às coisas, às obras de mãos humanas, mas aos seres humanos. Por se tratar de um mundo cuja estrutura é baseada na pluralidade de seres humanos, é pressuposto por Arendt a existência de seres humanos distintos entre si. Isto posto, a entrada no mundo das relações humanas, em sua conotação política, se efetiva por meio de atos e palavras que confirmam a singularidade única de cada um, permitindo, deste modo, aos seres humanos diferenciar as perspectivas plurais sobre as coisas e os acontecimentos do mundo de distintos ângulos. O interesse comum pelo mundo, manifesto nas relações estabelecidas entre os seres humanos, é compreendido como político, pois, na política, o mundo torna-se o centro das preocupações humanas. De acordo com Birulés (2025, p. 49): “Arendt nos convida a considerar o mundo comum um espaço de relação, onde os seres humanos falam, discutem e se veem”. Assim, esse sentido de mundo encontra-se imbricado à ideia de mundo comum. Esse sentido de mundo político das relações humanas será chamado de mundo comum. O estabelecimento do mundo comum a todos, efetivado por meio das relações humanas, é sempre político. Mas, uma vez que esse mundo é estruturado, dentro do mundo, os seres humanos podem estabelecer distintas formas de relação. De modo que nem todas as relações estabelecidas entre eles estão vinculadas diretamente às preocupações com o mundo. Por exemplo, a união de seres humanos em torno da sobrevivência em seu sentido estritamente biológico é compreendida como essencial, mas refere-se muito mais a interesses privados do que ao que se pode designar por aquilo que é comum. Essas variações de relações humanas serão tratadas ao longo do texto.

A presente pesquisa se dedicará a estas duas acepções de mundo: mundo das coisas artificiais e mundo comum, pois entende-se que são as acepções mais relevantes e de maior significado em Arendt. A distinção entre esses dois sentidos de mundo é fundamental. O mundo de coisas artificiais traz uma medida de permanência para as relações humanas, que, de um modo geral, são instáveis. O mundo comum, em que os seres humanos falam uns com os outros, cria, além da possibilidade da singularização de cada indivíduo, um espaço em que o mundo se torna assunto de interesse entre os seres humanos. Esse falar sobre o mundo não produz diretamente nada material, mas produz significado. Assim, o mundo em que vivem mulheres e

homens, para se tornar mais do que um mundo artificial de coisas, precisa ser objeto de discurso entre mulheres e homens. Fina Birulés (2025, p. 80) lembra que é a relação entre seres humanos atuantes que dá sentido à vida humana e ao mundo comum. Assim, em concordância com Rodrigo Ribeiro Alves Neto (2009, p. 168): “O mundo se tornará um lugar seguro ou uma morada [...] somente na medida em que transcende a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso”.

Pode-se apontar, de modo geral, que, em Arendt, o mundo pode ser entendido tanto como fruto das obras de mãos humanas como também pelo estabelecimento das relações entre seres humanos. Portanto, os artefatos criados artificialmente, as construções, as instituições e os seres humanos não só estabelecem a estrutura do mundo como o constituem após sua criação. Esse duplo aspecto de mundo pode ser observado no texto de Fina Birulés, em que ela afirma que o mundo no pensamento de Hannah Arendt “encontra-se vinculado ao artifício humano, a tudo o que é produto das nossas mãos, e também aos assuntos que têm lugar entre os que habitamos juntos nesse mundo” (Birulés, 2025, p. 48). Nesse sentido, é imprescindível que se compreenda que a existência e a permanência do mundo em Hannah Arendt dependem do cuidado com o mundo, tanto no que diz respeito às produções materiais e institucionais humanas quanto ao que se refere àquelas relações efetivadas entre humanos.

Segundo Arendt, [...] necessitamos que esse, o mundo – um ambiente artificialmente criado por mãos humanas e legado às gerações futuras, sirva de locação para que possamos desempenhar nosso papel enquanto durar o ato: o intervalo de tempo entre nosso nascimento e nossa morte. O cenário (mundo artificial) e a plateia (pluralidade humana) precedem a nossa aparição em cena e continuarão a existir após o desfecho de nossa encenação (Passos, 2020, p. 172).

É importante notar que, apesar de ser possível fazer esta diferenciação entre esses dois sentidos de mundo – o mundo das coisas artificiais e o mundo comum, efetivado pelas relações humanas –, eles se complementam e são inseparáveis. Deste modo, ao tratar o mundo, em um sentido amplo, ou seja, quando a referência for tanto o mundo das coisas artificiais quanto o mundo comum, se usará o termo “mundo”. A passagem expressa por André Duarte, na apresentação do livro de Fábio Passos, vai ao encontro desta abordagem.

Neste sentido, o mundo deve ser entendido tanto como aquele palco diáfano das aparências que vem a ser ali onde homens e mulheres se reúnem para o exercício coletivo da política em atos e palavras, mas também como aquele conjunto de artefatos e instituições humanos estáveis e duráveis que, simultaneamente, unem e separam os seres humanos (Duarte, 2020, p. XIV).

O significado de mundo no pensamento de Hannah Arendt também é cunhado tendo em vista a transfiguração da compreensão de mundo, que surgiu, sobretudo, a partir da

modernidade. Escolheu-se usar o termo transfiguração porque denota uma transformação radical da imagem do mundo. Uma transfiguração que é fruto das próprias atividades humanas, principalmente quando se volta a atenção para a modernidade. O modo como os seres humanos agiram e os novos artefatos e tecnologias que passaram a constituir o mundo, nos períodos pré-moderno e moderno, desencadearam uma nova forma de entender o mundo e de agir sobre ele. Sendo assim, o que mulheres e homens fazem no mundo, o que elas criam e colocam no mundo como obra de seu engenho e de suas mãos e a forma como os indivíduos estabelecem suas relações afetam, de algum modo, a significação do sentido de mundo – ou mesmo, geram a ausência de significado do mundo. De acordo com Adriano Correia:

De uma parte porque ela nomeia mundo em geral tudo aquilo que é testemunho duradouro da presença humana sobre a Terra, seja a construção de utensílios, ferramentas, obras de arte, seja a edificação de um espaço comum de copresença e inter-relação, seja a comunidade dos homens sobre a Terra, seja o conjunto dos que amam o mundo e por isso o constituem. De outra parte, a plurivocidade do sentido de mundo deve-se em grande medida à preocupação genealógica arendtiana com a transfiguração da própria compreensão do mundo ao longo do tempo como sintoma de transformações efetivas da imagem de mundo e na relação dos homens com ele e com a sua própria mundanidade (Correia, 2020a, p. XVII).

O interesse de Hannah Arendt pelo mundo – desde o entendimento do que é o mundo e da análise dos eventos modernos – decorre, sobretudo, dos horrores e da própria ausência do significado de mundo provenientes dos acontecimentos advindos da Segunda Guerra Mundial. Neste período recente da história, sobrevieram ao mundo os eventos totalitários, os campos de concentração e extermínio e o uso das bombas atômicas que dizimaram milhares de vidas. A compreensão foi o modo que a filósofa encontrou de se reconciliar com um mundo em que o impensável se tornou possível. No prólogo de *Origens do totalitarismo*, escrito pela filósofa ainda em 1950, um ano antes da publicação da primeira edição do referido livro, Arendt reitera:

Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela – qualquer que seja (Arendt, 2012, p. 12).

A busca de Hannah Arendt por compreender vai ao encontro do mundo, pois a filósofa se empenhou em pensar os acontecimentos que apareceram no mundo em seu tempo. Para Fina Birulés (2025, p. IX): “[...] em suas mãos, a compreensão se torna uma tarefa infundável que nos acompanha ao longo da vida e nos ajuda a conseguir que o mundo não se nos torne alheio”.

Deste modo, a reflexão sobre o mundo empreendida por Hannah Arendt resultou na plurivocidade dos sentidos de mundo no interior de sua obra. Para compreender o que é o mundo em suas múltiplas acepções em Arendt, serão apresentadas, especialmente, as características do mundo de coisas artificiais e do mundo comum.

Os dois sentidos de mundo – mundo de coisas artificiais e mundo comum –, estabelecidos aqui como centrais, estão intrinsecamente relacionados ao que Arendt entende por condição humana. São condições da vida especificamente humana, como é apresentado na obra *A condição humana* (1958) pela pensadora (2020, p. 14): a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra. A ênfase nas condições humanas pretende delinear tanto os elementos que estão vinculados ao mundo, mas que não são propriamente o mundo – como o planeta Terra e a natureza; bem como aquilo que é o mundo, abordando, desta forma, os vários significados de mundo que se relacionam, mormente, com o mundo comum e o mundo de coisas artificiais.

1.1 AS CONDIÇÕES FUNDAMENTAIS PARA A VIDA HUMANA NA TERRA

Com a expressão “condição humana”, Arendt (2020, p. 11) refere-se ao fato de que a existência humana no planeta Terra é condicionada tanto por aquilo que é dado, como, por exemplo, o ambiente terrestre, quanto por aquilo que deve aos próprios seres humanos sua existência, como o mundo. São consideradas pela filósofa (2020, p. 14) as condições fundamentais para a vida humana: a vida, a mundanidade, a pluralidade, a natalidade, a mortalidade e a Terra. Dentro desse aspecto da condição humana, Alves Neto (2022, p. 100) ressalta que o significado do termo “condição” em Arendt tem sentido de relação, vinculação e até mesmo dependência. Ele esclarece que esses sentidos advindos da palavra “condição” se relacionam ao fato de o ser humano estar sempre vinculado a algo que ele mesmo não é.

Uma das formas que Arendt atribui a um dos modos de vida no mundo, que está diretamente relacionado à condição humana, é referida como vida ativa; esta explicação da filósofa consta no texto *Trabalho, fabricação e ação*, do ano de 1964, publicado na Coletânea *Pensar sem Corrimão* (2018): “A vida ativa, em outras palavras, não se refere apenas àquilo a que se dedicam os homens, mas também àquilo de que o homem não pode, de nenhuma forma, escapar” (Arendt, 2021a, p. 339). São atividades fundamentais do engajamento ativo dos seres humanos no mundo: o trabalho, a obra ou fabricação e a ação. Arendt explica que as respectivas condições humanas na Terra são: a vida, a mundanidade e a pluralidade.

A *vita activa*, a vida humana na medida em que está ativamente empenhada em fazer algo, está sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ela jamais abandona ou chega a transcender completamente. As coisas e os homens constituem o ambiente de cada uma das atividades humanas, que não teriam sentido sem tal localização; e, no entanto, esse ambiente, o mundo no qual nascemos, não existiria sem a atividade humana que o produziu, como no caso de coisas fabricadas; que dele cuida, como no caso das terras de cultivo; ou que o estabeleceu por meio da organização, como no caso do corpo político (Arendt, 2020, p. 27).

O mundo é o local criado artificialmente pelo ser humano para ser o seu lar na Terra. Ele é erigido, sobretudo, pelas atividades da obra, sendo a atividade mais preponderante na criação do mundo das coisas artificiais; e pela ação – cuja principal função, em relação ao mundo, é a edificação do mundo comum efetivado pelas relações humanas. Desta forma, o mundo passa a ser um espaço que abriga as questões humanas e onde as atividades da vida ativa são exercidas pelos seres humanos que nele vivem. De acordo com Alves Neto (2022, p. 100): “É condição da vida humana ser do mundo, tomar parte do jogo do mundo, por um efetivo engajamento responsável, uma implicação corajosa, um envolvimento ativo e um pertencimento participativo”. Dentro dessa análise, a vida ativa, por mais que se refira às condições humanas das quais os seres humanos, de modo geral, não podem escapar, também se refere a uma relação de vínculo com o mundo. O mundo, para existir e se manter, precisa ser constantemente cuidado por meio do engajamento ativo dos seres humanos no mundo.

A reflexão de Arendt sobre a condição humana é uma forma de voltar a pensar no mundo de um modo fundamental, basilar. Um dos motivos que levou a filósofa a adentrar a questão da condição humana foi a percepção de que as mulheres e homens estavam se afastando do mundo e daquilo que possibilita a vida especificamente humana na Terra. Esse foi o modo que a autora encontrou de entender a transfiguração do sentido do mundo proveniente da modernidade. No prólogo de *A condição humana* (1958), Arendt apresenta sua preocupação com uma espécie de renúncia da condição humana. A filósofa abre o prólogo apresentando o evento do lançamento do satélite *Sputnik* à órbita terrestre, em 1957, que teve como efeito imediato nos seres humanos da época do ocorrido, não tanto o orgulho por esse feito humano, mas o alívio por pensarem que, algum dia, não estariam mais presos à Terra. Arendt, ainda no prólogo, não deixa de mencionar a invenção de armas nucleares, com o potencial de dizimar toda a vida orgânica do planeta; as novas intervenções da medicina genética na concepção da vida e na mortalidade humana.

Desde já algum tempo um grande número de investigações científicas tem buscado tornar “artificial” a vida e cortar o último laço a manter até o homem entre os filhos da natureza. O mesmo desejo de escapar do aprisionamento à Terra manifesta-se na tentativa de criar a vida em uma proveta [...] suspeito

que o desejo de escapar à condição humana também subjaz à esperança de prolongar a duração da vida humana para além do limite dos 100 anos (Arendt, 2020, p. 2-3).

Para além desses apontamentos, a filósofa também ressalta no prólogo de *A condição humana* como os eventos da modernidade, de modo geral, afetaram a própria compreensão de mundo. Este movimento de reflexão da filósofa pode ser entendido como um voltar-se para o mundo e é expresso por Hannah Arendt com a ideia de *amor mundi*. Segundo Maria Cristina Müller (2021, p. 132): “Arendt buscou compreender o mundo e, talvez, por compreendê-lo, tenha aprendido a amá-lo”. Vale pontuar aqui que o título da obra *A condição humana* foi pensado pela filósofa primeiramente como *Amor mundi*. Para entender a relação entre a condição humana e o mundo, é preciso ressaltar aquilo que faz parte da condição humana, mas que não é o mundo, apesar de existir uma relação entre eles. Assim, será apresentada a distinção entre mundo, Terra e natureza.

1.1.1 Terra, natureza e mundo

O mundo, a Terra e a natureza não possuem o mesmo sentido em Arendt. Desse modo, faz-se importante entender a distinção entre esses termos, para delimitar aquilo que o mundo não é. A Terra dispõe de uma condição ímpar para que a vida se aflore em seu interior. O planeta Terra é visto por Arendt como um milagre, uma vez que, contrariando todas as probabilidades do que se sabe até então sobre o Universo, entre tantos planetas inóspitos à vida, a Terra é o único planeta que fornece condições para abrigar e manter os seres vivos. Deste modo, “a existência da Terra, da vida orgânica sobre ela, a existência do gênero humano – baseia-se numa espécie de milagre” (Arendt, 2022, p. 42), como é apresentado no livro póstumo *O que é política* (1993). A própria construção do mundo é possibilitada por este ambiente terrestre. Tanto que, para Arendt (2020, p. 12): “A mudança mais radical da condição humana que podemos imaginar seria uma emigração dos homens da Terra para algum outro planeta”. Logo no início do prólogo da obra *A condição humana* (1958), a autora apresenta a Terra como condicionante à existência humana: “A Terra é a própria quintessência da condição humana, e a natureza terrestre, ao que sabemos, pode ser a única no universo capaz de proporcionar aos seres humanos um *habitat* no qual eles podem mover-se sem esforço nem artifício” (Arendt, 2020, p. 2).

O mundo como artifício humano existe no interior do planeta Terra. De modo que a atmosfera terrestre e o ambiente natural que constitui esse planeta são condicionantes tanto para a vida de todos os seres vivos, incluindo o ser humano, quanto para a criação do mundo

enquanto obra humana. Isto posto, pode-se afirmar que existe uma relação condicionante da Terra e da natureza vinculada aos seres humanos e ao mundo construído e habitado por eles. Uma das características centrais que distingue o mundo do ambiente natural é que ele é artificial, criado pelo esforço de homens e mulheres. Assim sendo, pode-se entender que a Terra, bem como a natureza, existe como algo dado, por assim dizer. Em suma, a Terra e a natureza condicionam a vida humana; no entanto, elas não são o mesmo que o mundo. Tanto que a existência da Terra e da natureza sem os seres humanos é totalmente possível. Enquanto o mundo necessita da pluralidade de mulheres e homens e das obras de mão humanas para existir, os seres humanos precisam do mundo como um lugar para ser o seu lar na Terra. De acordo com Arendt: “O espaço entre os homens que é o mundo, com certeza não pode existir sem eles e um mundo sem homens, ao contrário de um universo sem homens ou uma natureza sem homens, seria uma contradição em si” (Arendt, 2022, p. 36).

Para Arendt, o mundo, enquanto criação artificial humana, funciona como um espaço que separa a existência dos indivíduos do ciclo interminável inerente ao ambiente natural. Isso se deve ao fato de que é próprio da natureza¹ submeter todos os seres vivos aos seus sempre recorrentes processos biológicos. A artificialidade do mundo promove o que a filósofa entende como um espaço entre, que separa os seres humanos do ambiente estritamente natural. Pelo fato de existir um mundo mais permanente que a efêmera vida humana, a vida no interior do mundo se desenvolve em um movimento retilíneo, com um começo e um fim, distinto do movimento da natureza, que é sempre cíclico e interminável. Portanto, o mundo é entendido como um *espaço entre*, artificial e promovido pela edificação do mundo material – que é distinto do natural – e pelo espaço mundano comum que possibilita a singularização dos seus agentes que nele aparecem. O espaço entre que surge constitui duas faces do mundo. Na passagem expressa por Maria Cristina Müller, é possível identificar esses dois lados do espaço entre que é o mundo:

Como o mundo se encontra *entre* os seres humanos, entende-se que, simultaneamente, une e separa. Une os seres humanos em volta do que é comum. Separa-os sob duas perspectivas: os seres humanos entre si e o ser humano e os processos naturais. Na separação dos seres humanos entre si preserva a singularidade e a distinção própria de cada ser humano, que sempre é único, exclusivo. O mundo também separa o ser humano dos inevitáveis processos naturais de metabolismo e morte, uma vez que ele não se reduz à natureza (Müller, 2021, p. 122).

Neste sentido, a obra ou fabricação é o que proporciona a fronteira entre o ambiente materialmente artificial e o natural, ou seja, “proporciona um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural” (Arendt, 2020, p. 9). No sentido de separar

¹ Francisco (2008, p. 62-63) aponta que: “Arendt entende por natureza sobretudo esse ritmo cíclico vital”.

os seres humanos entre si, a preposição “entre” indica que o mundo é um espaço interposto entre os próprios indivíduos; este espaço entre, quando a referência são as relações humanas, preserva a singularidade do indivíduo e promove a relação estabelecida entre os agentes singularmente únicos. Dito de outro modo, o mundo separa os indivíduos, preservando sua singularidade e posição única que ocupam no mundo, mas, ao mesmo tempo, reúne os seres humanos em torno de interesses comuns. Porquanto, pode-se afirmar que, no pensamento arendtiano, o mundo está entre os indivíduos, os *inter-essa*.

O mundo é o espaço artificial *entre* o homem e a natureza, bem como o âmbito intermediário de relacionamento e distinção instaurado *entre* os homens por meio 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 (Alves Neto, 2009, p. 19).

Pode-se concluir até aqui que os seres humanos são condicionados ao ambiente terrestre, à natureza e ao mundo artificial que criaram. É característico da condição humana se estender a tudo aquilo com que os homens e mulheres entram em contato. De acordo com Hannah Arendt (2020, p. 12): “[...] o que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela assume imediatamente o caráter de condição da existência humana”. E por mais que se possa afirmar em Arendt que os seres humanos sejam condicionados, nenhuma das formas de condição humana condiciona o ser humano de um modo absoluto. Maria de Fátima Simões Francisco aponta que: “o homem nunca é inteiramente condicionável, isto é, porque tem sempre a possibilidade de transcender qualquer condição sob a qual esteja compelido a viver” (Francisco, 2008, p. 59). Isso porque, para Arendt (2021b, p. 375), no texto *Sobre a condição humana*, os seres humanos podem se adaptar às novas circunstâncias. À vista disso, é de grande relevância pontuar que existe na obra arendtiana uma clara distinção entre natureza humana e condição humana. Para dizer com a filósofa (2020, p. 12): “Para evitar mal-entendidos: a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que corresponde à condição humana não constitui algo equivalente à natureza humana”.

A natureza humana, no sentido de essência humana, é algo incognoscível para os indivíduos. Conforme Arendt (2020, p. 13): “se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus poderia conhecê-la e defini-la”. Dentro desta interpretação apresentada pela filósofa, a questão da natureza humana, assim como a da natureza divina, tem um caráter teológico; “ambas só podem ser resolvidas dentro da estrutura de uma resposta divinamente revelada” (Arendt, 2020, p. 13). Desta forma, segundo Rodrigo Ribeiro Alves Neto (2022, p.

99-100): “As tentativas de definir a essência do homem nos conduzem invariavelmente à elaboração de uma ‘deidade’, pois somente de um exterior ao mundo poderíamos saber o *que* somos”. Já quando se fala das condições fundamentais da vida humana – a vida, a mundanidade, a pluralidade, a natalidade, a mortalidade e a Terra –, essas condições, além de possuírem certa aparência por se passarem em um mundo constituído por múltiplos seres humanos, são fundamentadas em experiências pelas quais todos os seres humanos podem atestar, por vivenciá-las, em princípio. São experiências baseadas na vida ativa. De acordo com Arendt (2022, p. 36): “Pois o mundo e as coisas do mundo, em cujo centro se realizam os assuntos humanos, não são a expressão [...] da natureza humana, mas sim o resultado do que os homens podem produzir [...]”.

Os seres humanos, portanto, são seres ativos que, além de se servir daquilo que lhes é dado, também criam as condições mundanas de sua existência. Arendt usa o termo “vida ativa” para tratar das atividades mais básicas realizadas ativamente por mulheres e homens: são as atividades do trabalho, obra e ação. Para dizer com Arendt (2020, p. 9): “Com a expressão *vita activa*, pretendo designar três atividades humanas fundamentais: trabalho, obra e ação. São fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra”. Assim, pode-se afirmar que a vida ativa diz respeito ao que os seres humanos fazem enquanto realizam atividades como o trabalho, que é mantenedor da vida, da construção e manutenção do mundo através de suas obras e das relações estabelecidas entre os indivíduos singulares, principalmente na atividade da ação.

É significativo enfatizar que, apesar de as atividades da vida ativa se articularem no mundo, as atividades do trabalho, da obra e da ação são inteiramente distintas umas das outras, o que torna necessária a diferenciação entre elas. Essas atividades têm características próprias, significadas por experiências humanas fundamentais. Dentre as condições da existência humana na Terra está a própria vida, garantida pela atividade do trabalho. Deste modo, a condição humana do trabalho é a própria vida do ser humano, bem como da espécie de modo geral, cujo representante é o *animal laborans*. A atividade da obra tem como condição humana a mundanidade. A mundanidade proveniente da obra refere-se à criação de um mundo não natural de coisas duráveis criadas pelo ser humano. “Na perspectiva arendtiana, os mortais necessitam da ajuda do *homo faber* para edificar um lar imortal durante suas vidas na Terra, o qual se configura com a designação de mundo” (Passos, 2020, p. 183). Dentro do mundo já estruturado, o fabricante, o *homo faber*, continua a acrescentar novos objetos à soma total de artefatos no mundo já produzido. A ação é uma atividade que invariavelmente depende da presença de outros. Assim, ela se baseia na condição humana da pluralidade. A pluralidade

humana, em Arendt, refere-se à paradoxal pluralidade de seres únicos. Segundo a filósofa (2020, p. 217): “A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem duplo aspecto de igualdade e distinção”. Por serem iguais, os seres humanos podem compreender uns aos outros; e, por cada indivíduo ser distinto um do outro, pode apresentar sua unicidade em relação aos demais. O modo de aparecimento político no mundo das relações humanas ocorre por meio de atos e palavras, em que o indivíduo pode se apresentar como um ser singular.

A construção e estruturação do mundo por meio das atividades da vida ativa conferem ao mundo seus aspectos humanos. As duas principais atividades que se relacionam com o estabelecimento do mundo e de seu espaço público são a atividade da obra e a atividade da ação. No interior do mundo criado materialmente e estruturado pelas relações estabelecidas entre mulheres e homens é que estão os assuntos humanos. É este mundo construído no planeta Terra que se torna um lar para os seres humanos. Nesse sentido, conforme apresenta Fina Birulés (2025, p. 47):

Ao destacar essa possibilidade humana de transformar o que é dado, Hannah Arendt não fez apenas alusão à história do *homo faber*, como desejou destacar também o caráter artificial da política, já que, no seu entender, nem todas as formas humanas de convivência são políticas.

A partir do que foi apresentado, é imprescindível que se entenda que, para Arendt (2020, p. 7), essas atividades que provêm a condição da vida especificamente humana na Terra não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto não mudar a própria condição humana. Desta forma, mesmo que o mundo se transforme com o tempo, ainda assim, a vida dos indivíduos continuará ligada a aspectos biológicos que precisam ser saciados por meio do trabalho. Além disso, o mundo de coisas artificiais, invariavelmente, continuará a existir enquanto o ser humano se empenhar em produzir coisas que não existiriam por meio da atividade da obra. Também, enquanto existirem seres humanos singularmente únicos, carregando consigo o potencial de criar e estabelecer relações com outros seres humanos distintos de si mesmos, haverá o fomento à pluralidade humana.

Em relação ao nascimento de novos seres humanos no mundo, Arendt entende que é um acontecimento que perpassa as atividades da vida ativa e suas respectivas condições humanas – a vida, a mundanidade e a pluralidade. Para a filósofa (2020, p. 11), o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade são condições gerais da existência humana. Portanto, é relevante adentrar a questão da condição da mortalidade e natalidade em relação às atividades da vida ativa e como essa relação, de um modo geral, é de suma importância para o mundo. No que diz respeito ao mundo e à condição humana da natalidade, pode-se destacar, desde já, que, em Hannah Arendt, o nascimento possui um caráter existencial para o mundo. Conforme a obra *A*

vida do espírito (1971): “Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser e Aparecer coincidem*” (Arendt, 2017, p. 35). Neste sentido, há um vínculo muito próximo entre o nascimento e o mundo, pois o nascimento encontra-se intrinsecamente relacionado, segundo Daiane Eccel (2022, p. 260), à aparência.

1.1.2 A natalidade e a mortalidade

O nascimento e a morte, em alguma medida, são condições essenciais, em tese, de toda forma de vida. No caso do ser humano, essas condições vinculam-se tanto aos aspectos da vida em um sentido natural como aos aspectos da vida em seu caráter artificial. Este último aspecto é promovido no interior do mundo, sobretudo, através das atividades da obra e da ação. Deste modo, o mundo cumpre um papel importante em relação ao caráter da vida não natural, tendo em vista que, para Arendt (2020, p. 118-119): “O nascimento e a morte de seres humanos não são simples ocorrências naturais, mas referem-se a um mundo no qual aparecem e do qual partem indivíduos singulares, entes únicos, impermutáveis e irrepetíveis”.

Ao considerar o modo de vida ativo dos seres humanos dentro do mundo, pode-se estabelecer relações entre a natalidade e a mortalidade com as atividades da vida ativa. Para dizer com Arendt (2020, p. 11): “Todas as três atividades e suas condições correspondentes estão intimamente relacionadas com a condição mais geral da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade”. Como visto, a atividade do trabalho está relacionada à manutenção da vida individual, mas também à vida da espécie. A vida biológica que vem ao mundo por meio do nascimento é a faceta da vida que mais se aproxima do ciclo natural, em que os seres vivos nascem, se desenvolvem e morrem. Para Arendt (2020, p. 2): “[...] por meio da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos”. No entanto, ao ocorrer dentro do mundo, o nascimento de seres humanos também traz ao mundo alguém singularmente único, de modo que a relação não natural do nascimento é a singularização da vida. Em vista disso, Kathlen Luana de Oliveira (2011, p. 145) afirma que: “Nascer, num primeiro sentido, é o aparecimento físico singular e original [...]. Um nascer que revela que o ser humano é um estranho ao mundo, revela suas necessidades, a busca pela manutenção da vida individual”.

Esses novos seres humanos que surgem no mundo pelo nascimento biológico não escolheram vir ao mundo. Eles vêm como estranhos a um mundo que já existia antes deles, um mundo já estruturado, com uma história constituída, com convenções sociais e com as mais diversas leis provenientes dos diversos povos que habitam o mundo. O mundo é sempre mais

antigo em relação às novas vidas que nascem nele. Nas palavras de Arendt (2013a, p. 226): “[...] é um mundo velho, isto é, um mundo preexistente construído pelos vivos e pelos mortos”. Isso revela que esse novo ser no mundo necessita ser cuidado no sentido biológico, pois é um indivíduo em desenvolvimento, mas também deve ser responsabilidade dos adultos apresentar o mundo aos recém-chegados. Dessa maneira, Arendt, em *Entre o passado e o futuro* (1954), no texto A crise da educação, aponta o duplo aspecto da vida e do mundo que envolve a criança:

Assim, a criança, objeto da educação, possui para o educador um duplo aspecto: é nova em um mundo que lhe é estranho e se encontra em processo de formação; é um novo ser humano e é um ser humano em formação. [...] corresponde a um duplo relacionamento com o mundo, de um lado, e com a vida, de outro (Arendt, 2013a, p. 234-235).

A atividade da obra desempenha um papel fundamental em relação aos recém-chegados. Isso se deve ao fato de que o mundo de coisas artificiais fornece algum grau de durabilidade ao aparecer e desaparecer dos seres humanos, ou seja, à condição humana da natalidade e à condição humana da mortalidade, próprias da vida humana. As coisas do mundo, nas palavras de Arendt (2020, p. 11), “conferem uma medida de permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano”. Assim, por meio da obra de mãos humanas, mulheres e homens criam um mundo que possui alguma medida de solidez para a breve vida mortal humana. Dentro do mundo, “o nascimento e a morte são condições da vida humana singular que pressupõe um mundo humano, cuja relativa permanência antecede a chegada dos indivíduos e sobrevive à sua partida final” (Alves Neto, 2022, p. 103).

Como visto, pelo fato de existir um mundo mais permanente que a transitoriedade da vida dos seres humanos na Terra, a vida no interior do mundo se desenvolve em um movimento retilíneo, com um começo e um fim, distinto do movimento da natureza, que é sempre cíclico. Segundo aponta Alves Neto (2022, p. 103): “A natalidade e a mortalidade são condições da vida especificamente humana que se contrapõem ao ciclo infundável e repetitivo da natureza, pois elas instauram uma trajetória retilínea no círculo sem começo e nem fim do processo vital”. Portanto, dentro do mundo criado por seres humanos e entre seres humanos, as condições humanas da natalidade e da mortalidade se referem a uma temporalidade especificamente humana, distinta da que existe na natureza. Conforme a filósofa aponta, no texto Trabalho, obra e fabricação, presente no livro póstumo *Pensar sem corrimão*, publicado originalmente em 2018 com o título *Thinking Without a Banister*, a vida em seu sentido não biológico se refere ao “breve espaço de tempo dado a cada homem entre seu nascimento e sua morte” (Arendt, 2021a, p. 352).

Aqui é preciso considerar a condição humana da mortalidade no interior de um mundo, mundo este que permanecerá a existir mesmo após a morte dos indivíduos. A mortalidade está intrinsecamente atrelada à ideia de finitude, presentificada na vida humana, que segue um movimento em direção ao fim. Para Arendt, é isto a mortalidade: “mover-se ao longo de uma linha reta em um universo em que tudo o que se move o faz em um sentido cíclico” (Arendt, 2020, p. 23-24). E, embora a condição humana da mortalidade seja parte essencial da vida humana, de acordo com Hannah Arendt, “é como um lembrete sempre-presente de que os homens, embora tenham de morrer, não nasceram para morrer, mas para começar” (Arendt, 2020, p. 305). Dentro dessa abordagem, segundo Fábio Passos (2020, p. 63): “É fato que, para Arendt, a mortalidade é uma das categorias fundamentais da condição humana. Contudo, a categoria central da condição humana da ação é a natalidade”. Além disso, essa temporalidade artificial envolve as atividades da vida ativa. Para João Batista Faria Junior, na *A condição humana*:

Na obra em questão, as três atividades analisadas por Arendt estão diretamente implicadas com eventos / condições que caracterizam permanentemente a vida humana: nascimento e morte, natalidade e mortalidade. São, pois, atividades percebidas, sobretudo, do ponto de vista temporal. Enquanto trabalho e fabricação permitem a manutenção da vida e de um mundo comum que possa garantir estabilidade para a chegada e continuidade dos seres humanos, a ação [...] permite que os eventos e as vidas perdurem temporalmente por meio da história (Faria Junior, 2022, p. 416).

Arendt concebe, dentre as três atividades da vida ativa, que a ação possui o maior vínculo com a natalidade, pois “o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir.” (Arendt, 2020, p. 11). As iniciativas empreendidas por esses novos seres humanos no mundo podem gerar algo que não foi previsto. É possível entender a partir disso que a natalidade traz o vislumbre de que o mundo pode ser sempre renovado pelos recém-chegados que o adentram, pois cada novo ser humano que chega ao mundo é único. Ele pode iniciar algo novo no mundo já existente. De modo que, para Arendt (2012, p. 639), cada “novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós”.

Esta entrada no mundo é considerada por Hannah Arendt um segundo tipo de nascimento. Kathlen de Oliveira (2011, p. 145) entende que, para a filósofa, esse segundo tipo de nascimento incide na passagem do biológico para o biográfico. Ele revela uma faceta da vida humana enquanto uma espécie de evento mundano. Ou seja, os feitos humanos podem ser transmitidos como histórias contadas sobre a vida dos indivíduos que apareceram no mundo. E

por aparecer, os feitos realizados por homens e mulheres podem ser vistos e então imortalizados pela lembrança e pela narrativa do que se sucedeu.

A palavra “vida”, porém, tem significado inteiramente diferente quando é relacionada ao mundo e empregada para designar o intervalo de tempo entre o nascimento e a morte. Limitada por um começo e um fim, isto é, pelos dois supremos eventos do aparecimento e do desaparecimento no mundo, a vida segue uma trajetória estritamente linear [...]. A principal característica dessa vida especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos, é que ela é plena de eventos que no fim podem ser narrados como uma estória [story] e estabelece uma biografia (Arendt, 2020, p. 119).

Nessa assertiva, existe uma relação muito próxima entre a vida em seu sentido político, como parte do mundo comum, e a recordação. De acordo com Daiane Eccel (2022, p. 257), é como se o passado representasse um devir possível através da rememoração. Para Arendt (2021c, p. 437), conforme o texto intitulado *Imaginação* (1970), presente no livro *Pensar sem Corrimão*, a memória é uma faculdade de tornar presente o passado. Dentro dessa consideração, conforme afirma Maria Cristina Müller (2018a, p. 49): “A narração é a memória das ações realizadas, ações enquanto execução não se revelam, pois a revelação depende do espectador atento que pode contar o que sucedeu – após ter sucedido – perpetuando, deste modo, os atos e palavras”. E, assim, tornando os feitos humanos parte da história de um mundo comum a todos.

É relevante ressaltar que tanto o nascimento físico-biológico quanto o modo de nascer no mundo, compreendido como a entrada no mundo dos assuntos humanos em seu caráter histórico-político, são igualmente dotados de importância. Segundo Kathlen Luana de Oliveira (2011, p. 145-146): “Esses dois tipos de nascimento não são contraditórios e nem superiores um ao outro”. No entanto, quando o nascimento físico-biológico e as necessidades corpóreas se sobrepõem a tudo o que os sujeitos realizam ou possam realizar, o próprio vínculo com o mundo é toldado. Segundo Arendt (2012, p. 634): “Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de manter-se vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem”. Nesse caso, em que as necessidades corpóreas tornam-se prioridade, a própria dignidade humana, constituída na capacidade humana de construção de mundo, é perdida e se torna sem significado.

Em vista disso, a vida ativa e as condições mais gerais da vida, quais sejam, o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade, são partes importantes para entender o vínculo entre a vida humana e o mundo. A temporalidade instaurada dentro do mundo onde nascem e morrem indivíduos únicos “reduz o fluxo devorador do tempo, que ameaça a existência e abre um espaço para um tempo biográfico” (Birulés, 2025, p. 50). O mundo, para continuar a existir, depende que continuem nascendo seres humanos únicos e que esses novos

chegados se interessem pelo que é comum, para além dos interesses próprios. Logo, faz-se necessário apresentar de modo mais profundo a construção do mundo de coisas e a estabilidade proveniente de sua estrutura material, bem como apresentar a formação do mundo mediante as relações humanas, acima de tudo, a relação entre seres humanos referentes ao que é comum, aos assuntos de caráter político.

1.2 A ATIVIDADE DA OBRA E A PERMANÊNCIA DO MUNDO

A atividade da obra, como foi exposto, faz parte das atividades da vida ativa. A condição humana proveniente da atividade do *homo faber* é a mundanidade. A atividade da obra ou fabricação é responsável pela criação do mundo de coisas artificiais. O processo da fabricação é guiado pela instrumentalidade, por conseguinte, na concepção de Arendt (2021a, p. 347): “O processo de fabricação é totalmente determinado pelas categorias de meios e fim”. Além disso, o novo produto acabado também passa a ser um meio para algum outro fim após ser inserido no mundo – como, por exemplo, as ferramentas –, pois a utilidade é uma das características que abrangem praticamente todos os produtos da obra. Segundo Arendt (2020, p. 166): “O mundo, o lar construído pelo homem na Terra e fabricado com o material que a natureza terrena coloca à disposição de mãos humanas, consiste não de coisas que são consumidas, mas de coisas que são usadas”. Portanto, os produtos da atividade da fabricação, de modo geral, destinam-se a ser usados. O desgaste provocado pelo uso das coisas não destrói os objetos, apenas os desgasta. Os produtos da obra promovem algum grau de permanência no mundo, na medida em que podem durar para além do momento em que são usados, ao contrário do que é destinado ao consumo, como os produtos da atividade do trabalho.

Vistos como parte do mundo, os produtos da obra – e não os produtos do trabalho – garantem a permanência e a durabilidade sem as quais um mundo absolutamente não seria possível. É dentro desse mundo de coisas duráveis que encontramos os bens de consumo com os quais a vida assegura os meios de sobrevivência. Exigidas por nossos corpos e produzidas pelo trabalho deles, mas sem estabilidade própria, essas coisas destinadas ao consumo incessante aparecem e desaparecem em um ambiente de coisas que não são consumidas, mas usadas, e às quais, à medida que usamos, nos habituamos e nos acostumamos. Como tais, elas geram a familiaridade do mundo, seus costumes e hábitos de intercâmbio entre os homens e as coisas, bem como entre homens e homens (Arendt, 2020, p. 115-116).

Pode-se extrair da citação acima que a durabilidade dos produtos da atividade da obra no mundo, quando comparada aos produtos das atividades do trabalho, é muito mais permanente e, por isso, confere estabilidade ao mundo. No trato das atividades da vida ativa, os

produtos próprios da ação duram somente quando ela ocorre, ou seja, não permanecem no mundo para além do momento em que os atos são realizados. Neste sentido, de acordo com Correia (2020b, XXIX): “O mundo, enquanto artifício humano mais que como a comunidade dos homens, é a obra do *homo faber*”. No entanto, as atividades da vida ativa, que são exercidas por seres humanos, não ocorrem de modo separado no mundo, elas se inter-relacionam. À vista disso, os indivíduos não são reduzidos a uma única atividade enquanto estão ativos no mundo, dado que as três atividades da vida ativa estão atreladas às condições da existência humana. Essas atividades têm características próprias e são significadas por experiências humanas fundamentais, o que as torna distintas umas das outras, necessitando, inclusive, de termos próprios para descrevê-las. Para Arendt (2020, p. 115): “É a linguagem e são as experiências fundamentais subjacentes a ela, e não a teoria, que nos ensinam que as coisas do mundo, entre as quais transcorre a *vita activa*, são de natureza muito diferente e produzidas por tipos muito diferentes de atividades”.

Dentro da análise sobre o mundo, apresentar as atividades da vida ativa sob a perspectiva da durabilidade dos seus produtos auxilia no entendimento da importância da atividade da fabricação para a constituição do mundo. Um mundo que deve ser destinado a abrigar a pluralidade de mulheres e homens distintos e as mais diversas relações estabelecidas entre eles.

1.2.1 Os produtos da fabricação e os bens de consumo provenientes do trabalho

A atividade do trabalho se distingue da atividade da obra em muitos aspectos. Enquanto os produtos da obra destinam-se a construir o mundo mediante a durabilidade de seus produtos, os produtos do trabalho são consumidos tão rapidamente quanto são produzidos, seja por meio da deterioração ou por sua absorção no processo vital humano. A condição humana do trabalho está intrinsecamente vinculada à manutenção da vida, “cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital do trabalho” (Arendt, 2020, p. 9). Em relação às outras duas atividades da vida ativa – obra e ação –, o trabalho tem um vínculo mais próximo à natureza, porque corresponde aos processos biológicos do corpo humano. E, por esse motivo, é também considerada a atividade mais urgente.

Realmente, é típico do trabalho nada deixar atrás de si, que o resultado do seu esforço seja consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido. E, no entanto, esse esforço, a despeito de sua futilidade, decorre de uma enorme premência e é motivado por um impulso mais poderoso que qualquer outro, pois a própria vida depende dele (Arendt, 2020, p. 107).

Do ponto de vista do mundo, a efêmera durabilidade dos produtos do trabalho não acrescenta ao mundo algo além da constante manutenção da vida, dessa forma, é tida como fútil comparada à mundanidade, condição humana da obra ou fabricação. Conforme Hannah Arendt afirma: “o grau de mundanidade das coisas produzidas, cuja soma total constitui o artifício humano, depende de sua maior ou menor permanência no mundo” (Arendt, 2020, p. 117). Embora se possa estabelecer essa diferença no que tange à durabilidade dos produtos dessas duas atividades, é possível traçar a relação entre a obra e o trabalho e suas respectivas condições humanas, no interior do mundo de coisas estruturado artificialmente pela obra. Por um lado, o mundo construído pelo *homo faber* oferece um espaço durável para que os produtos do trabalho, os bens de consumo, apareçam e desapareçam constantemente do mundo conforme a necessidade dos sujeitos. Assim, a identidade objetiva dos bens de consumo se deve ao fato de eles estarem localizados no interior de um mundo que possui certa durabilidade. Para dizer com Arendt (2020, p. 116): “O que os bens de consumo são para a vida humana, os objetos de uso são para o mundo humano. É destes que os bens de consumo derivam o seu caráter-de-coisa [*thing-character*]”.

A estabilidade no interior do mundo constituído pela fabricação, por outro lado, garante que a vida humana, sustentada pelos processos biológicos, encontre algum tipo de permanência. Dito de outro modo, é dentro do mundo criado artificialmente por homens e mulheres que a vida biológica encontra alguma forma de estabilidade. O processo sempre recorrente do trabalho é entendido de forma cíclica, posto que os sujeitos trabalham, consomem e descansam para trabalhar novamente. O trabalho é assim, determinado pelas categorias inerentes à necessidade. Como o mundo é feito por homens e mulheres, que possuem um nascimento biológico e são condicionados pelo processo natural da vida que se encaminha para um fim, esse aspecto da atividade do trabalho se apresenta de suma importância para o mundo que depende da existência de seres humanos.

Ainda em referência à vida humana, mas no que concerne ao tempo entre o nascimento e a morte, o mundo de coisas artificiais fornece algum grau de durabilidade ao aparecer e desaparecer dos seres humanos, ou seja, para as condições da natalidade e da mortalidade, conforme tratado acima. As coisas do mundo, nas palavras de Arendt (2020, p. 11), “conferem uma medida de permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano”. Assim, por meio da obra de mãos humanas, mulheres e homens criam um mundo, que possui alguma medida de solidez para a vida mortal humana. Dentro do mundo, “o nascimento e a morte são condições da vida humana singular que pressupõe um mundo humano, cuja relativa permanência antecede a chegada dos indivíduos e sobrevive à sua partida final”

(Alves Neto, 2022, p. 103). Portanto, este caráter de estabilidade e durabilidade do mundo é essencial para a vida especificamente humana, uma vez que a permanência no mundo transcende o processo de ir e vir dos seres humanos que aparecem no mundo e se vão com o tempo.

Outra relação entre essas atividades do trabalho e da obra é que o mundo construído pelas mãos do *homo faber*, em que as ferramentas e máquinas são vistas como produtos da obra, cumpre a função de atenuar as penas do corpo biológico sentidas na realização da atividade do trabalho. Desse jeito, torna-se menos dolorosa a manutenção oriunda do trabalho. No caso do indivíduo, enquanto ativo na obra, as ferramentas são destinadas a edificar um mundo de coisas. Assim, por mais que as ferramentas vinculem, de algum modo, as atividades do trabalho e da obra, as funções das ferramentas encontram uma finalidade distinta nas mãos do *homo faber* e do indivíduo enquanto trabalhador, o *animal laborans*. Essa ideia apresentada aqui é expressa pela filósofa no seguinte trecho:

Os mesmos utensílios, que apenas mecanizam e aliviam o fardo do trabalho do *animal laborans*, são projetados e inventados pelo *homo faber* para a edificação de um mundo de coisas, e sua conveniência e precisão são ditadas pelos propósitos “objetivos” que ele deseja inventar, mais que necessidades ou carências subjetivas (Arendt, 2020, p. 179).

Sobre a relação do trabalho com o mundo, Arendt entende que o trabalho também tem como tarefa “sua luta constante e interminável contra os processos de crescimento e declínio mediante os quais a natureza permanentemente invade o artifício humano, ameaçando a durabilidade do mundo e seu préstimo para o uso humano” (Arendt, 2020, p. 123). Isso posto, entende-se que o trabalho também se relaciona, de algum modo, à conservação do mundo, uma vez que a ele pertence a cansativa e repetitiva manutenção do mundo para frear a deterioração proveniente da natureza. Dessa maneira, esse processo repetitivo de cuidados e manutenção do mundo confere ao trabalho sua relação com o mundo, mas também seu caráter de labuta.

Mas a luta que o corpo humano trava diariamente para manter limpo o mundo e evitar-lhe o declínio tem pouca semelhança com feitos heroicos; a persistência que ela requer, para que se repare novamente a cada dia o esgotamento de ontem, não é coragem, o que torna o esforço tão doloroso não é o perigo, mas a implacável repetição (Arendt, 2020, p. 124).

Entre as coisas tangíveis, os produtos do trabalho são os menos duráveis, sobretudo quando comparados ao restante das coisas produzidas pela obra. E, entre as coisas que devem a sua existência às criações presentificadas por intermédio das mãos do *homo faber*, os artefatos que possuem o maior grau de durabilidade no mundo são as obras de arte. Sendo assim, pode-se afirmar que as obras de arte são demasiadamente mundanas, tanto que a existência desses

artigos no mundo transcende o passar do tempo por eras. E, para que a arte possa permanecer no mundo, para Arendt (2020, p. 208), ela deve escapar a uma das características que normalmente é atribuída aos produtos da obra, a utilidade. Sobre a estabilidade proporcionada pela obra de arte, segundo a filósofa (2020, p. 208-209): “Em nenhuma outra parte a mera durabilidade do mundo feito pelo homem aparece com tal pureza e claridade; em nenhuma outra parte, portanto, esse mundo-coisa [*thing-world*] se revela tão espetacularmente como a morada não mortal para seres mortais”. A obra de arte também possui dois aspectos importantes para o mundo em um sentido político. O primeiro é que a política se preocupa com o mundo e sua continuidade, desse modo, a durabilidade e permanência da arte se tornam, de certo modo, um estabilizador para o mundo e suas constantes transformações. O outro elemento político da obra de arte é que, para ela ganhar realidade, deve ser vista, ou seja, precisa aparecer em público.

A partir da análise dos aspectos mundanos da arte, é possível traçar uma forma de inter-relação entre a fabricação e o que Arendt entende por vida interior. Dentro desse contexto, para a pensadora (2020, p. 210): “As obras de arte são coisas do pensamento, mas nem por isso deixam de ser coisas. O processo do pensamento não é capaz de produzir e fabricar por si próprio coisas tangíveis, como livros, pinturas, esculturas ou composições”. Essas coisas são tão obra de mãos humanas quanto qualquer outro objeto fabricado pelo *homo faber*. No entanto, existe certa distinção entre a arte e os objetos em geral destinados ao uso. O pensamento é a fonte da obra de arte. Essa atividade em si não visa alcançar um objetivo final, mas, ao contrário, não tem outro fim ou propósito além de si, como afirma a filósofa (2020, p. 212). Destarte, a similaridade entre o pensamento e a obra de arte se apresenta em sua inutilidade para a vida prática, tida em um sentido utilitário.

A atividade de pensar é tão incessante e repetitiva quanto a própria vida [...]; os processos do pensamento permeiam tão intimamente toda a existência humana que o seu começo e o seu fim coincidem com o começo e o fim da própria vida humana. Assim, embora o pensamento inspire a mais alta produtividade mundana do *homo faber* somente quando este se ultrapassa, por assim dizer, e põe a produzir coisas inúteis [obras de arte], objetos que não têm qualquer relação com carências materiais ou intelectuais, como as necessidades físicas do homem ou por sua sede de conhecimento (Arendt, 2020, p. 212-213).

Semelhante a toda obra de arte, a obra intelectual também se interconecta com a vida interior, no pensamento reflexivo, e a fabricação, para Hannah Arendt (2020, p. 111): “o pensamento e a obra são atividades diferentes que nunca coincidem completamente: o pensador que desejar dar a conhecer ao mundo o ‘conteúdo’ de seus pensamentos deve, antes de tudo, parar de pensar e lembrar-se de seus pensamentos”. Até mesmo o filósofo deve exercer a atividade da obra para tornar seu pensamento parte do mundo e, então, perceptível a todos.

Diante dessa reflexão, cabe analisar aqui a relação entre os novos objetos que vêm a existir no mundo a partir de sua idealização até a sua produção regida por um fim definido. A etapa de idealização precede o desenvolvimento do próprio modelo, que deve guiar o processo da fabricação das coisas. De modo que já se inicia a produção de objetos com um fim definido. Por isso, a fabricação de coisas geralmente é derivada do que se entende na teoria arendtiana por processo cognitivo, este que ocorre mentalmente. De acordo com Arendt (2020, p. 212): “A cognição sempre persegue um fim definido, que pode ser determinado tanto por considerações práticas como pela ‘mera curiosidade’; mas, uma vez atingido esse fim, o processo cognitivo termina”.

O que se pode concluir é que a atividade da obra é criadora de mundo. E, apesar das diferenças das fontes de inspiração internas para a criação das coisas fabricadas, sejam essas ideias provenientes das atividades do pensamento, da imaginação e da cognição, se não forem materializadas pela atividade da obra, ou seja, se não forem transformadas em objetos que podem ser vistos, usados, lidos e ouvidos, jamais teriam aparência no mundo. Haja vista que é por existir um mundo com uma relativa estabilidade que essas coisas produzidas por mulheres e homens podem ter um lugar no mundo, aparecer e receber seus critérios mundanos de utilidade e durabilidade.

Tudo o que existe aparece necessariamente, e nada pode aparecer sem ter forma própria; portanto, não existe de fato coisa alguma que de algum modo não transcenda o seu uso funcional, e essa transcendência, sua beleza ou feiura, corresponde ao seu aparecimento público e ao fato de ser vista. Pelo mesmo motivo, isto é, em sua mera existência mundana, todas as coisas também transcendem a esfera da pura instrumentalidade assim que são completadas [...]. Em outras palavras, nem mesmo os objetos de uso são julgados somente segundo as necessidades subjacentes do homem, mas segundo critérios objetivos do mundo onde encontrarão o seu lugar, para durar, para serem vistos e para serem usados (Arendt, 2020, p. 215-216).

Em relação à mundanidade própria de objetos tangíveis, as obras de arte realizadas pelo artista são as coisas mais permanentes e os produtos do trabalho, os bens de consumo, são as menos permanentes. Por outro lado, existem atividades cujo produto nem mesmo é tangível, como é o caso do pensamento, da atividade da ação e do discurso. Arendt entende que, por si só, os produtos da ação e do discurso são insuficientes para constituírem qualquer aspecto de durabilidade no mundo. A ação é uma atividade que existe na atualidade, enquanto é exercida por um “espírito vivo”, como dirá Arendt (2020, p. 117). No que tange aos produtos da ação e do discurso, eles permanecem no mundo apenas quando os atos são realizados e as palavras são proferidas e necessitam da presença de outros para testemunhá-los, para poderem se transformar em lembrança. Antes de qualquer materialização de seus produtos por meio da atividade da

obra, a principal fonte dos produtos da ação se encontra, primeiramente, na pluralidade de seres humanos, que podem ver, ouvir e serem vistos e ouvidos e então lembrados. Dessa forma, se torna patente examinar a relação e diferenças entre as atividades da obra e da ação.

1.2.2 A intangibilidade dos produtos da ação e a sua materialização por meio da atividade do *homo faber*

A atividade da ação tem como condição da existência humana na Terra a pluralidade. A pluralidade reside no “fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (Arendt, 2020, p. 9). É fundamental entender que a pluralidade, no pensamento arendtiano, não remete simplesmente à mera quantidade de indivíduos, mas é constituída pela pluralidade de seres únicos. O aparecimento político no mundo ocorre por meio de atos e palavras, que podem ser vistos e ouvidos por outros seres humanos que habitam o mundo. Para Arendt (2020, p. 116), a própria textura das relações humanas e dos assuntos humanos é fomentada pela ação e pelo discurso. Consequentemente, nenhuma forma de ação e de discurso sobrevive para além do momento do ocorrido no mundo sem a presença de outros que os testemunhem. De modo que, sem o testemunho dos espectadores, nenhum produto da ação pode ser transformado em artefato material. Neste sentido, segundo Hannah Arendt (2020, p. 117): “Para que se tornem coisas mundanas, isto é, feitos, eventos, modelos de pensamento ou ideias, devem primeiro ser vistos, ouvidos e lembrados, e então transformados em coisas, reificados, por assim dizer”.

A partir desse prisma, é possível estabelecer uma associação entre as atividades da ação e da obra ou fabricação, embora sejam atividades distintas. A obra ou fabricação pode transformar os produtos da ação em coisas que possuem uma maior durabilidade. Pode-se concluir dessa ideia apresentada a importância tanto da aparência quanto do testemunho de outros indivíduos para que as histórias vividas e contadas, que são os produtos da ação e do discurso, possam se tornar, de algum modo, parte do mundo de forma durável. Esse tipo de materialização realizada pelo *homo faber* ocorre ao preço da “letra morta” e é apresentado por meio de livros, artes e monumentos. Nas palavras de Hannah Arendt (2020, p. 216):

[...] os homens que agem e falam necessitam da ajuda do *homo faber* em sua capacidade suprema, isto é, da ajuda do artista, dos poetas e historiadores, dos construtores de monumentos ou escritores, porque sem eles o único produto da atividade dos homens, a estória que encenam e contam, de modo algum sobreviveria.

Apesar da relação estabelecida entre as atividades da obra e da ação, como é possível entender por meio da citação acima, é preciso ter em mente que o processo de materialização

realizado pela obra é de uma natureza diferente da ação. Posto que o modelo de produção da obra se inicia com um modelo prévio e, ao final do processo de fabricação, produz um novo artefato que se junta à soma total de coisas no mundo. Neste sentido, o *homo faber* age segundo o princípio de meios e fins. Segundo Duarte (2000, p. 103): “O produto da fabricação é um ‘fim’ em duplo sentido, pois tanto implica o término da atividade enquanto tal quanto constitui o seu objetivo previamente planejado”. Esta característica própria da atividade da fabricação guarda significativas diferenças com a ação, em que os resultados dos processos desencadeados por ela não podem ser previstos ou controlados. Deste modo, os produtos da ação podem se tornar tangíveis e duráveis por meio de uma atividade que é distinta do agir.

O mundo de coisas artificiais, portanto, produz algum grau de permanência, para que a atividade do trabalho e para que os bens de consumo ganhem alguma objetividade. Ainda é preciso notar que os produtos da obra atenuam as penas do trabalho, ao oferecer ferramentas que facilitem os processos dolorosos enfrentados pelo corpo na satisfação das necessidades. No que toca à atividade da ação, o espaço produzido pelo artífice humano, por ter o potencial de permanecer no mundo por eras, produz estabilidade para os seres humanos, que nascem e morrem. Além disso, proporciona estabilidade para as relações humanas promovidas pela ação, que são imprevisíveis. Também gera alguma forma de tangibilidade para os produtos da ação, do discurso e do pensamento, que por si só não possuem materialidade e durabilidade. Portanto, o mundo criado pela obra está em consonância com os objetivos da política, que é criar, estabelecer e conservar o mundo onde os seres humanos podem viver ativamente. Para Arendt (2022, p. 35), no centro das preocupações políticas está sempre o mundo.

Contudo, em relação à qualidade de permanência do mundo promovida pela atividade da obra, Arendt observa que, na modernidade, esse caráter do mundo se torna cada vez mais opaco. Essa transfiguração do sentido de mundo se deve ao surgimento de um modo de vida que considera quase tudo o que é produzido bem de consumo, gerando, assim, o exacerbado consumo de tudo o que existe, sejam casas, carros, roupas, eletrônicos, entre outras coisas que deveriam ser usadas e não consumidas. Para a pensadora (2013b, p. 264), em conformidade com o texto presente em *Entre o passado e o futuro* (1961), *A crise na cultura: sua importância social e política*: “uma sociedade de consumo não pode absolutamente saber como cuidar do mundo”.

O mundo de coisas artificiais criado pelo *homo faber*, para ser mundo, precisa de seres humanos. Do contrário, para Arendt (2020, p. 12), seria um amontoado de coisas desconexas sem a presença humana. É importante compreender que todas essas atividades da vida ativa são humanas, principalmente por serem realizadas mediante o testemunho de outros seres humanos

no mundo, de forma que o outro é fundamental para testemunhar a existência humana. A atividade do trabalho que não é realizada a partir da convivência com outros indivíduos torna o ser humano um *animal laborans*, segundo Arendt (2020, p. 27), no sentido mais literal da expressão. Enquanto o *homo faber*, em um mundo habitado somente por ele, como construtor de coisas, se aproximaria mais do demiurgo, figura presente na teoria platônica, acrescentando mais um objeto a um amontoado de outros objetos. Já a atividade da ação não pode nem mesmo ser imaginada fora das relações humanas. Para Arendt, somente a “ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal, nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros” (Arendt, 2020, p. 28). Sendo assim, as relações humanas são imprescindíveis para a criação do mundo humano. No mundo das relações humanas, existem várias formas de configurações de relações humanas. Por conseguinte, faz-se necessário compreender os modos com que os seres humanos se relacionam no mundo, bem como os espaços onde essas atividades acontecem.

1.3 O MUNDO DAS RELAÇÕES HUMANAS

O mundo, para Arendt, é sempre o espaço *entre*. O mundo das relações humanas, especificamente, é um mundo constituído necessariamente *entre* seres humanos. Dentro dessa análise, é essencial assinalar que, de acordo com Fina Birulés (2025, p. 52): “[...] o mundo e as pessoas que o habitam não são a mesma coisa, já que o mundo é o espaço que se encontra entre as pessoas”. No entanto, pode-se estabelecer que as diversas formas de os seres humanos se relacionarem entre si e com tudo o que passa a integrar o ambiente humano refletem as diversas formas de convívio humano, bem como os sentidos de mundo que surgem a partir dessas experiências.

Na relação entre seres humanos, o próprio mundo de coisas artificiais é significado. Nesse aspecto, pode-se destacar a questão da cultura. Arendt descreve a palavra cultura, na obra *Entre o passado e o futuro* (1961), mais especificamente no texto A crise na cultura: sua importância social e política, como: “de origem romana. A palavra ‘cultura’ origina-se de *colere* – cultivar, habitar, tomar conta, criar e preservar” (Arendt, 2013b, p. 265). A filósofa destaca que, em um primeiro momento, a palavra cultura foi atrelada ao contato do ser humano com a natureza, no sentido de cultivo, para Arendt (2013b, p. 265-266):

Foi em meio a um povo basicamente agricultor que o conceito de cultura surgiu pela primeira vez, e as conotações artísticas que poderiam ter tido conexão com essa cultura diziam respeito ao relacionamento incomparavelmente íntimo do povo latino com a natureza, à criação da famosa

paisagem italiana. Segundo os romanos, a arte deveria surgir tão naturalmente como o campo; devia tender para a natureza [...].

Já a cultura, com a conotação de preservação da arte e da poesia, foi um legado dos gregos que o povo romano incorporou no seu entendimento de cultura. Esse aspecto da cultura oriunda da Grécia, que é voltado aos cuidados com os monumentos do passado, remanesce até a atualidade. Para dizer com Arendt (2013b, p. 266): “ainda hoje determinam o conteúdo e significado que temos em mente ao falarmos de cultura”. Entende-se, desse modo, que o cuidado com as coisas do passado é uma parte importante para a constituição do mundo das relações humanas. De modo que, a significação do mundo de coisas artificiais e a relação entre seres humanos podem ser vistas por meio do prisma do passar do tempo entre gerações, em que uma geração sucede à outra no mundo. A durabilidade do mundo de coisas artificiais possibilita que o mundo se torne um espaço entre, em relação às gerações. Entre essas coisas que permanecem no mundo para além do tempo de vida de quem as criou ou veio a utilizá-las, podem ser listadas as construções, as artes, os monumentos, os registros escritos e as ferramentas, inclusive o vestígio de instrumentos produzidos em tempos muito antigos.

Pode-se apresentar, a partir dessa abordagem relacional entre seres humanos e coisas, a formação de culturas plurais sobre o mundo que é comum aos seres humanos nos mais variados períodos da história. A cultura, para Arendt (2013b, p. 260), “relaciona-se com objetos e é um fenômeno do mundo [...]. Um objeto é cultural na medida em que pode durar [...]”. Assim, é pertinente observar, na análise da relação entre as coisas e os seres humanos, que vivem e já viveram no mundo, que os artefatos, quando imbricados nas relações humanas, podem ser significados.

A objetividade do mundo [...] e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconexos, um não-mundo, se não fossem os condicionantes da existência humana (Arendt, 2020, p. 12).

As coisas do mundo são, em certa medida, do mundo, porque os seres humanos que habitam o mundo de coisas artificiais se interessam por essas coisas. Segundo Fina Birulés (2025, p. 50): “[...] se os seres humanos não falassem a respeito do mundo e este não os alojasse, o mundo não seria um artifício humano, e sim um monte de coisas desconexas às quais cada indivíduo isolado poderia acrescentar mais um objeto”. Mas é sempre considerável ponderar que, por mais que as questões do mundo material sejam pauta das discussões entre humanos, precisa-se necessariamente de indivíduos plurais para discutir sobre as diversas perspectivas sobre o mundo. Neste ponto, é preciso frisar que tudo o que adentra esse mundo e se torna

objeto de interesse entre os seres humanos passa a fomentar as relações entre os próprios seres humanos. Ou seja, para Arendt (2020, p. 5): “Os homens no plural, isto é, os homens na medida em que vivem, se movem e agem neste mundo, só podem experimentar a significação porque podem falar uns com os outros e se fazer entender aos outros e a si mesmos”. À vista disso, é preciso se atentar que, quando se trata do mundo das relações humanas no pensamento arendtiano, fala-se de homens e mulheres sempre no plural.

No trato das relações entre seres humanos em seu caráter político, Arendt afirma que a política “baseia-se na pluralidade dos homens” (Arendt, 2022, p. 21). Enquanto os saberes humanos nas diversas áreas, sejam elas biológicas, físicas, matemáticas, antropológicas, teológicas, tratam do homem de modo geral, em que só é abordado o “homem”, a política deve sempre considerar o ser humano nas mais diversas pluralidades de seres únicos. Esse parágrafo, redigido a partir de fragmentos das anotações de Arendt em *O que é política*, fornece esse entendimento do pensamento da autora: “A política baseia-se na pluralidade dos homens [...]. Mais ainda: para todo o pensamento científico, existe apenas o homem – na biologia ou na psicologia, na filosofia ou na teologia [...]” (Arendt, 2022, p. 21).

Segundo Arendt, a coisa política surge entre seres humanos, ou seja, ela está fora dos indivíduos, no espaço entre eles. Nas palavras de Arendt (2022, p. 23): “A política surge no intra-espço e se estabelece como relação”. Um ponto de atenção na questão das relações humanas é que existem várias formas de os indivíduos se relacionarem, mas a forma política de estabelecer relação sempre vai ao encontro das questões comuns, de interesse de todos. Por este motivo, a pluralidade é necessária para a política, tendo em vista que é entre seres humanos singulares que o mundo das relações humanas, enquanto algo que as *inter-essa*, por assim dizer, passa a existir. Esse espaço entre político baseado na pluralidade equivale, segundo Fina Birulés (2025, p. 48), “a aceitar que, quando atuamos, sempre estamos em relação com, e *entre* (*inter-homines*), os outros”. E este mundo das relações humanas, o mundo comum, constituído por seres humanos plurais, só pode ser um lugar comum a todos se for pensado como um lar permanente na Terra para todos que nele vivem. Assim, em Arendt (2022, p. 24): “A política organiza, de antemão, as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade *relativa* e em contrapartida às diferenças relativas”.

A estrutura mesma do mundo no qual se passam as relações humanas é tida como pré-política. Faz parte dessa estruturação as leis. Visto que a convivência entre a pluralidade de indivíduos singulares, com suas perspectivas distintas e vontades diversas, que são muitas vezes conflitantes, encontra algum grau de estabilidade nas leis. Para dizer com a filósofa (2012, p. 615): “As leis positivas, portanto, destinam-se primariamente a funcionar como elementos

estabilizadores para os movimentos dos homens, que são externamente mutáveis”. Nesse caso, as leis funcionam como estruturas mais duráveis que as contingências oriundas das relações entre humanos. Assim, ela proporciona a estabilidade necessária para a liberdade inerente ao agir humano, “pois será a lei instrumento apto a delimitar o espaço entre-os-homens” (Turatto, 2022, p. 206). Além disso, elas também são comparadas aos muros que separam as várias questões tidas como privadas – pertencentes ao indivíduo – daquilo que é de interesse comum – de interesse público. Essa percepção da lei está atrelada à interpretação de Arendt à função da lei (*nomos*) na cidade-Estado.

A lei era originalmente identificada como essa linha divisória, que, em tempos antigos, era ainda na verdade um espaço, uma espécie de terra de ninguém, entre o privado e o público, abrigando e protegendo ambos os domínios e ao mesmo tempo separando-os um do outro [...]. Essa lei-muralha era sagrada, mas só o recinto amuralhado era político (Arendt, 2020, p. 77-78).

A lei instituída por um conjunto de seres humanos em torno de assuntos comuns é uma criação artificial humana. Em Arendt, seus atributos possuem dimensões provenientes de algumas características da atividade da obra e da ação. Os aspectos da lei advindos de certas características pertinentes à atividade da fabricação são vistos como a construção de um espaço político. A construção desse espaço, sua estrutura, porém, no caso da Grécia Antiga, não era vista como política, mas pré-política. Em certo sentido, muito mais próxima da atividade do *homo faber*. Até mesmo a tarefa de governar e administrar os assuntos da cidade era vista não como política, mas anterior e necessária para que o espaço político fosse possível. Todavia, o espaço público delimitado pelas leis era político, pois nele os feitos e as palavras humanas poderiam ser vistos e ouvidos, tornando-se parte da memória daqueles que ocupam um lugar na parte pública do mundo. Assim, esse espaço poderia imortalizar os feitos de mortais que nele aparecem.

Para os gregos, as leis, como os muros ao redor da cidade, não eram um resultado da ação, mas um produto da fabricação. Antes que os homens comessem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual pudessem ocorrer todas as ações subsequentes; o espaço era o domínio público da *pólis* e a estrutura era a sua lei; o legislador e arquiteto pertenciam à mesma categoria (Arendt, 2020, p. 241).

De outra parte, a compreensão da lei estabelecida pela filósofa é guiada pela noção de *lex romana*. Ao retomar o sentido de *lex romana* – ligação duradoura –, Arendt traz a lei como “algo que liga os homens entre si e se realiza [...] através de um arranjo ou um acordo mútuo” (Arendt, 2022, p. 112). Entende-se assim que, para ela, a *lex romana* tem significado diferente da lei para os gregos, *nomos*. A *lex romana* “indica uma relação formal entre as pessoas e não uma muralha que as separa umas das outras” (Arendt, 2020, p. 78). Esse aspecto configura o

caráter relacional da lei, que surge quando indivíduos veem e são vistos, falam e são ouvidos, possuindo características que a aproximam mais da atividade da ação. A lei, neste caso, é entendida como advinda da ação conjunta de seres humanos. Segundo Ana Carolina Turquino Turatto (2022, p. 208), no verbete Lei, presente no dicionário Hannah Arendt, para a filósofa, este aspecto da lei é complementar ao primeiro aspecto – da lei grega, *nomos*. Portanto, a lei é, para a pensadora, criada a partir de acordos estabelecidos entre seres humanos, mas ela tem caráter pré-político, pois é entre os limites proporcionados pelas leis que as relações humanas recebem alguma estabilidade para acontecer.

Ainda, analisando os tipos de relações humanas, é preciso considerar as atividades humanas. Elas podem ser compreendidas a partir das formas de convivência entre os seres humanos e seu engajamento ativo no mundo. Segundo Hannah Arendt (2021a, p. 352-353): “Todas as atividades humanas são condicionadas pela pluralidade humana, pelo fato de que não um homem, mas os homens, no plural, habitam a Terra e, de uma forma ou de outra, vivem juntos”. De modo que cada uma das atividades da vida ativa assinala um lugar adequado para a sua realização no mundo.

Isso está relacionado com o fato de que, em toda parte em que os homens se agrupam – seja na vida privada, na social ou na pública-política –, surge um espaço que os reúne e ao mesmo tempo os separa uns dos outros. Cada um desses espaços tem sua própria estruturabilidade que se transforma com a mudança dos tempos e que se manifesta na vida privada em costumes; na social, em convenções e na pública em leis, constituições, estatutos e coisas semelhantes. Sempre que os homens se juntam, move-se o mundo entre eles, e nesse interespaço ocorrem e fazem-se os assuntos humanos (Arendt, 2022, p. 35-36).

Arendt (2020, p. 90), ao avaliar as atividades da *vita activa* em relação ao mundo comum, entende que certas atividades constituem a parte pública do mundo e outras a parte privada do mundo. Existem atividades que necessitam do domínio público – como a ação – para existir e outras que são pertinentes ao privado. Sendo assim, será de grande importância compreender o lugar próprio de cada atividade no mundo, dentro dos âmbitos público e privado².

1.3.1 O âmbito privado do mundo

É característica do domínio privado, de acordo com Maria Cristina Müller (2018b, p. 42), abrigar aspectos da vida humana que dizem respeito ao que existe de mais íntimo e oculto.

2 O domínio social será tratado no segundo capítulo, isso porque, para Arendt, ele tem sua origem na modernidade.

Assim, a vida biológica e as necessidades que ela demanda são adequadas ao espaço privado, bem como a morte, que é tida como uma condição humana fundamental e inevitável. Nesta esfera, o termo “privado” também tem a conotação de ser privado do espaço público, onde as palavras são ouvidas e os atos são vistos. Neste sentido, o termo privado é compreendido, segundo Müller, como o fato de os seres humanos serem “privados da possibilidade de aparecer, privados de ver e ouvir e de serem vistos e ouvidos por todos, pois estão prisioneiros da subjetividade da própria existência, ou seja, privados da liberdade, que só é possível no domínio público” (Müller, 2018b, p. 42).

A função do domínio privado no mundo é servir como um refúgio à exposição e luz do âmbito público, por isso, a esfera privada é mais adequada às questões ocultas e íntimas da vida humana. Assim, é preciso esclarecer que a distinção entre os domínios público e privado no mundo refere-se, respectivamente, ao que aparece e ao que é oculto. Arendt retoma tanto a experiência da antiguidade grega quanto da romana para apresentar a importância da existência desses dois domínios. A filósofa compreende que o nascimento da cidade-Estado grega por meio da organização humana criou duas ordens de existência distintas: uma corresponde à vida política e a outra à vida privada. Por mais que a relação entre seres humanos existisse mesmo antes da criação da *pólis*, a garantia desse espaço e a sua permanência foram possíveis a partir dessa estrutura legal e organizada. A vida política era permeada pelas atividades da ação (*práxis*) e do discurso (*lexis*), das quais, segundo Arendt (2020, p. 30), surge o domínio dos assuntos humanos. A *pólis* tinha tanto a função de ser um espaço para a aparição da singularidade humana quanto de ser um domínio onde os atos e palavras pudessem ser lembrados para além do momento fugaz da ação. Já o âmbito do lar era constituído e estruturado pela necessidade. Essa associação natural entre os indivíduos era fomentada pelas carências do corpo biológico, tanto para se manter vivo como também para a perpetuação da espécie, provida pelo nascimento de indivíduos. Em relação à experiência romana na antiguidade quanto aos domínios da política e do lar, tem-se uma compreensão que se diferencia dos gregos. O significado dado pelos romanos à esfera privada tinha um caráter de um espaço reservado ao íntimo, sendo um abrigo necessário em relação à exposição inerente à esfera pública.

É importante ressaltar que Arendt compreende a importância da esfera privada. A filósofa observa que o sentido original da esfera privada correspondia, na Antiguidade, ao local onde “os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências [...], que, para sua manutenção e sobrevivência individual, assim como a vida da espécie, requer a companhia de outros” (Arendt, 2020, p. 36-37). Dado isso, as relações humanas em torno da

manutenção da vida e as ocorrências próprias da esfera privada são mais urgentes que a esfera pública, porque elas correspondem às necessidades da vida humana.

Pois as nossas crenças na realidade da vida e na realidade do mundo não são a mesma coisa. A segunda provém basicamente da permanência e durabilidade do mundo, bem superiores às da vida mortal. Se alguém soubesse que o mundo acabaria quando ele morresse, ou logo depois, esse mundo perderia toda a sua realidade [...]. A confiança na realidade da vida, ao contrário, depende quase exclusivamente da intensidade com que a vida é experimentada, do impacto com que ela se faz sentir. Essa intensidade é tão grande e sua força é tão elementar que, onde quer que prevaleça, na alegria ou na tristeza, obscurece qualquer outra realidade mundana (Arendt, 2020, p. 148).

A forma de convívio na atividade do trabalho, diante do exposto, reflete a subsistência das necessidades humanas, sobretudo das relacionadas à vida. Entre as atividades que compõem a vida ativa, o trabalho é a atividade que menos necessita do espaço da aparência, propiciado pelo domínio público, porque esta atividade trata de algo tão privado e pouco aparente como a relação do corpo com suas necessidades. Sua existência não depende da aparição pública para ser reconhecida, antes, é sentida por cada corpo por meio da necessidade advinda da vida biológica. A partir dessa interpretação, entende-se que a própria saciedade da necessidade, que traz um tipo de felicidade totalmente vinculada aos processos interiores no corpo do sujeito, não tem aparência para o mundo. Portanto, essas características próprias da atividade do trabalho se relacionam com o âmbito privado. São exemplos das relações entre os sujeitos no âmbito privado a convivência familiar, cuja natureza hierárquica e econômica requer o ambiente privado do lar; também pertence ao âmbito privado o modelo de relação humana estabelecido no ambiente das atividades profissionais, igualmente vinculado às questões de ordem econômica e com uma estrutura de relação entre sujeitos hierarquizada. Esses modos de relação encontram-se vinculados aos aspectos da vida mais íntimos e necessários.

No que tange às relações estabelecidas no interior do domínio privado, é pertinente destacar que são relações distintas das relações do domínio público do mundo. Isso porque, por mais que a atividade do trabalho possa ser realizada em meio a muitos indivíduos, inclusive na divisão de tarefas, esses seres humanos visam à manutenção da própria vida e ao desenvolvimento de experiências íntimas. As questões de ordem pública visam aos interesses comuns a todos, requerem aparência e, sobretudo, demandam relações de igualdade, ou seja, não hierarquizadas. A igualdade política não supõe uniformização, mas de se estar entre iguais para se mostrar quem é, “onde cada qual se move entre iguais” (Arendt, 2022, p. 48). Considerando isso, o domínio privado fornece um espaço para a intimidade e segurança, longe da exposição pública. Segundo Arendt (2013a, p. 235-236):

Essas quatro paredes, entre as quais a vida familiar privada das pessoas é vivida, constitui um escudo contra o mundo e, sobretudo, contra o aspecto público do mundo. Elas encerram um lugar seguro, sem o qual nenhuma coisa viva pode medrar. Isso é verdade não somente para a vida na infância, mas para a vida humana em geral. Toda vez que esta é permanentemente exposta ao mundo sem a proteção da intimidade e da segurança, sua qualidade vital é destruída.

Também é característico do trabalho, em seu vínculo com o domínio privado, que os indivíduos precisam de um espaço no mundo para viver. Neste sentido, a propriedade tem uma relação com esta parte privada do mundo. Sem a segurança que a propriedade fornece para a garantia da própria vida, os seres humanos acabariam por estar totalmente fora do mundo. Dito de outra forma, em uma situação em que os indivíduos se sentem inteiramente desolados e sem o mínimo para a coisa mais básica, que é sobreviver, eles são expostos às necessidades de tal modo que nem a parte privada do mundo se torna uma espécie de lar. Eugênia Sales Wagner apresenta duas funções da propriedade privada de extrema importância no interior da obra de Hannah Arendt:

A propriedade privada tem, para Arendt, duas funções não privativas: é o lugar onde as necessidades são supridas a partir da produção dos meios de sobrevivência e é, também, o local em que o homem se resguarda da publicidade, que, em excesso, torna superficial a vida das pessoas – a propriedade é um esconderijo necessário ao florescimento da vida humana (Wagner, 2000, p. 193).

Nota-se que, sem o lado privado do mundo, os seres humanos estariam ainda mais distantes do mundo comum. Porque, primeiramente, para mulheres e homens poderem participar plenamente do mundo público, as necessidades básicas têm que ser minimamente supridas. Em segundo lugar, por não se sentirem parte do mundo, onde nem mesmo a vida é assegurada minimamente por um lar, os sujeitos acabam por ficar em uma situação de desenraizamento do mundo. A propriedade privada, enquanto parte do mundo – não como posse a ser acumulada – está ligada ao sentimento de pertença a um mundo comum a todos. Arendt (2020, p. 75) entende o equívoco recorrente que acomete o sentido da propriedade privada usual na modernidade. Para a autora, nesse período houve o equacionamento entre propriedade e riqueza, destituindo o sentido de propriedade como uma parte do mundo que é comum a todos. Arendt (2020, p. 83) percebe que, na modernidade, esse equacionamento entre propriedade e riqueza se reflete no processo de acúmulo de riqueza.

Ter o mundo como preocupação central é o que diferencia essencialmente o público do privado; porque, na privatividade, o que impera é a vida, não tanto o cuidado com o mundo. Neste sentido, para Birulés (2025, p. 50-51): “A política introduz uma ruptura em relação a

qualquer modalidade simplesmente natural ou social da vida, já que o mundo comum não pode ser reduzido às pessoas que nele vivem; o mundo comum pressupõe um espaço entre, que separa e relaciona os que nele habitam”.

1.3.2 O âmbito público do mundo

O caráter político do mundo das relações humanas é atrelado à ideia do domínio público, ao comum. “O comum – o fato de todos os seres humanos habitarem o mundo – é público, onde o mundo assume a centralidade, pois compartilhamos o mundo” (Oliveira, 2011, p. 147). Um caminho para se compreender o mundo das relações humanas se dá mediante uma abordagem que visa tratar os aspectos comum e singular que constituem o mundo. Essa reflexão sobre o mundo em Arendt vai ao encontro da interpretação apresentada por Antonio Glauton Varela Rocha, que traz o verbete Comum, no dicionário Hannah Arendt, em que “o pensamento de Arendt é perpassado por um equilíbrio entre o comum e o singular, e que esta marca pode ser compreendida como uma chave de leitura fundamental de seu pensamento” (Rocha, 2022, p. 90).

O termo “público” corresponde ao mundo que é comum a todos. Nas palavras da filósofa (2020, p. 64): “[...] o termo “público” significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e difere do lugar que privadamente possuímos nele”. Esse local no mundo é necessário para a aparição política. No mundo das relações humanas, a aparição política torna os indivíduos, de certo modo, edificadores do mundo por meio de suas ações. Desta maneira, podem os seres humanos se sentir integrados ao mundo, visto que a participação efetiva do indivíduo no mundo em relação aos cuidados mundanos gera um sentimento de pertença nos seres humanos que dele fazem parte. De modo que, de acordo com Passos (2020, p. 189): “[...] a compreensão arendtiana aponta para o fato de que a ação política se constitui como atividade que institui um mundo comum”.

É preciso ressaltar que o lado público do mundo também é entendido como o espaço em que se pode ter a maior visibilidade possível. O livro póstumo de Hannah Arendt, *Responsabilidade e julgamento* (2003), organizado por Jerome Kohn, apresenta no texto Reflexões sobre Little Rock, de 1963, a compreensão quanto a esse aspecto de visibilidade da esfera pública: “Na esfera pública, em que nada conta a menos que se possa fazer ver e ouvir, a visibilidade e a audibilidade são de maior importância [...]. Pois são precisamente as aparências que ‘aparecem’ em público” (Arendt, 2004a, p. 267). Por esse motivo, a esfera pública é tida como o espaço em que cada ser humano pode apresentar sua singularidade única.

Além disso, é o ambiente ideal para que exista o diálogo plural. Para Passos (2020, p. 193): “A esfera pública, nesse sentido, apresenta-se como a condição *sine qua non* para a formação de opiniões diversas, em torno de um tema comum, bem como para a relação dos atos humanos”.

Maria Cristina Müller (2018b, p. 44) enfatiza as duas referências em Arendt da palavra “público”, aparência e mundo. A aparência constitui a realidade para Hannah Arendt, sendo assim, o espaço público é um espaço ideal para as aparências, devido à sua publicidade. Ainda de acordo com Müller (2018b, p. 44-45): “Por isso, a importância da metáfora da luz e da sombra: para aparecer deve haver luz; neste sentido, o domínio público é o da luz e o privado é o da sombra, pois oculta, não permite o aparecimento”. O termo “público”, enquanto entendido como mundo, tem relação com o espaço entre os seres humanos. O sentido de mundo comum, conforme Müller (2018b, p. 45): “não é o espaço geográfico do planeta Terra (*earth*), mas o mundo (*world*) construído pelos seres humanos”, lembrando que o mundo compreende tanto as coisas criadas artificialmente como o mundo que surge mediante as relações entre seres humanos.

Essas duas faces do âmbito público – o espaço comum que é o mundo e o espaço em que se alcança a maior visibilidade possível – tendem a vincular os seres humanos ao mundo que é comum aos demais. Dessa forma, pode-se dizer que o espaço público do mundo pode criar um sentimento de responsabilidade pelo que é comum a todos. Esse sentido de responsabilidade é político, pois, para Arendt (2004b, p. 218), conforme o texto Responsabilidade coletiva (1968), presente no livro *Responsabilidade e julgamento*, no centro dos interesses políticos está sempre o mundo. Ainda no mesmo livro, no entanto em outro texto, intitulado de Responsabilidade pessoal sob a ditadura, há uma passagem muito significativa para o contexto aqui apresentado de responsabilidade e mundo comum:

Endireitar o tempo significa renovar o mundo, o que podemos fazer porque todos entramos num ou noutro tempo como recém-vindos a um mundo que existia antes de nós e ainda vai existir depois que partimos, quando teremos deixado a sua carga para os nossos sucessores (Arendt, 2004c, p. 90)

Diante do exposto, pode-se compreender que, para o mundo continuar, ele depende sempre das novas pessoas que nascem e aparecem no mundo, sendo “[...] renovado pelos estrangeiros recém-chegados para que se sintam cada vez mais em casa nele e rechacem sua ruína” (Correia, 2020a, p. XXI). Esse caráter do mundo traz em si a questão da responsabilidade com o mundo comum. Segundo Passos (2020, p. 113): “Assim, devemos sempre nos questionar que tipo de mundo iremos deixar para os ‘futuros chegados’, que irão pavimentar sua própria trilha temporal, denominada história”.

No arcabouço do mundo comum, é possível pensar a história do mundo³ como algo que se edifica através das várias vidas vividas por indivíduos singulares; e nesse processo de aparecer no mundo, ao longo de sua estada na Terra, eles têm o potencial de deixar uma marca no mundo através de suas iniciativas. Portanto, há uma inter-relação das gerações por fazerem parte de um mesmo mundo, de um mundo comum, onde a singularidade dos seres humanos pode deixar uma marca no mundo através da aparição pública. Pois o mundo é constituído, em partes, pelas ações e relações estabelecidas entre seres humanos ao longo das eras. Para Birulés (2025, p. 50): “A ênfase arendtiana no mundo e na natalidade ressalta a precedência temporal de um tecido herdado com diversas qualidades de relação”. Nesse transcurso temporal, aquele que ocupa o presente do mundo – que será passado para a geração seguinte – sempre imprime a singularidade do seu tempo, deixando assim algo mais permanente que a própria vida daqueles que habitaram o mundo em determinada época.

Toda iniciativa empreendida por indivíduos que geram novos inícios no mundo faz com que a história seja continuamente feita por eventos inesperados, impulsionados por seres humanos únicos. O vínculo entre a vida de cada indivíduo que nasce e morre e a história do mundo é evidenciado por Arendt na seguinte passagem: “Que toda vida individual entre o nascimento e a morte possa eventualmente ser narrada em uma história com começo e fim é condição pré-política e pré-histórica, a grande história sem começo nem fim” (Arendt, 2021a, p. 354).

Em relação ao passado, a ação demanda a presença de outros seres humanos e de um espaço com a maior visibilidade possível – o espaço público – para que os feitos possam ser vistos e lembrados e se tornem parte do mundo no futuro. A recordação, os registros e o narrar dos eventos que surgiram no interior do mundo em um tempo passado promovem, através da memória contada e escrita, algum grau de conservação dos eventos no mundo, que de outro modo, poderiam ser esquecidos como se nem mesmo tivessem existido e jamais se tornariam parte da história do mundo⁴. Evidencia-se aqui o papel da narrativa para o mundo. Courtine-Denamy compreende que:

3 Arendt (2013, p. 77-78) relembra o antigo conceito de história. A história era vinculada aos eventos extraordinários ocorridos no mundo, que interrompiam momentos de estagnação. Deste modo, a História não era compreendida como um processo em que se poderia determinar o futuro por meio de ocorrências de causa e efeito. Antes, tinha a ver com o inesperado.

4 Um exemplo trazido pela filósofa sobre a importância da narração é o da Guerra de Troia. Homero, ao contar a história do evento que destruiu Troia, que de outro modo seria esquecida, traz a recordação de um evento e da existência daquele povo. Além disso, Arendt (2022, p. 96) ressalta a imparcialidade de Homero ao tratar Heitor como um herói tão importante quanto Aquiles, ao não fazer Heitor menor do que Aquiles. Destarte, a história da Guerra de Troia homérica apresenta tanto a perspectiva dos troianos como a dos gregos. Essa pluralidade de perspectiva daqueles que fizeram parte do mesmo evento é imprescindível para que a história seja confiável. Neste sentido: “Mais importante ainda para nossa discussão é o fato de que essa imparcialidade, em Homero, significa

[...] a narrativa oferece a possibilidade, senão do perdão, ao menos da reconciliação com um mundo cujo sentido nos escapa [...]. Além do valor terapêutico e testemunhal, as histórias contadas humanizam o mundo que, certamente, não é humano apenas pelo fato de ser povoado por seres humanos, mas torna-se humano na medida em que a voz humana nele ressoa, na medida em que o próprio mundo e aqueles que nele habitam tornam-se objetos de discurso (Courtine-Denamy, 2004, p. 24-25).

É essencial ter em vista que a atividade da ação ocorre sempre em meio à pluralidade de indivíduos. A partir dessa abordagem, o nascimento de novos atores no mundo tem o potencial de interromper processos iniciados por outros indivíduos no passado. Ou seja, mulheres e homens têm a capacidade de trazer novos inícios para um mundo que é antigo e concomitantemente está em processo de vir a ser. Na perspectiva de Arendt (2022, p. 42-43): “Isso reside apenas no fato de que o processo da História surgiu por iniciativa humana e está sempre sendo rompido por novas iniciativas”. Em suma, a história do mundo, que é comum a todos, é tecida por muitos começos e sem um fim determinado. A História é feita de múltiplas histórias únicas e é composta de rupturas, começos e realizações que se dão a partir de processos iniciados por indivíduos únicos que, com o apoio de seus iguais, podem dar continuidade ao ato inicial, sem poder determinar qual será o final da ação conjunta no mundo.

Ainda dentro da reflexão sobre a paradoxal pluralidade de seres únicos, ela pode ser observada em diferentes formas de manifestação da condição humana e na pluralidade tanto de povos sobre a Terra quanto na de indivíduos singulares, sejam aqueles que passaram pelo mundo no passado ou os que fazem parte do mundo no presente. A pluralidade é um fator essencial para a parte pública do mundo, principalmente em sua qualidade política. De acordo com Passos (2020, p. 40): “[...] o que essa pluralidade venha a gerar: a vida em comum, as ações, palavras e, dessa forma, o fomento de um mundo comum habitado pelo ‘nós’”. Conclui-se que a pluralidade fomenta o mundo das relações humanas ao mesmo tempo em que o mundo entre se estabelece.

Mundo e pluralidade se articulam em dois sentidos complementares. Tanto no sentido de que só pode haver mundo onde imperam diversos pontos de vista, diversas perspectivas, diversas formas de enraizamento e apreensão daquilo que aparece a todos e a cada um a partir de visadas distintas; quanto no sentido de que as próprias atividades do espírito antecipam aquela mesma pluralidade ao instaurarem fissuras e divisões internas naquele que pensa, julga e quer, censuras que necessitam ser harmonizadas a fim de que não nos tornemos irreconhecíveis a nós mesmos e aos outros, com os quais coexistimos no mundo (Duarte, p. XV-XVI, 2020).

descortinar a guerra tanto a partir dos olhos gregos quanto dos olhos dos troianos. Essa multiplicidade de pontos de vista é a garantia da aparição da realidade. Uma das perspectivas sendo destruída é uma parte do mundo que desaparece, não do mundo produzido por coisas e que sempre pode ser refeito, mas do mundo das relações humanas” (Sylvie Courtine-Denamy, 2004, p. 114).

O espaço público, portanto, tem a ver com o espaço comum no mundo adequado para a aparição das inúmeras singularidades humanas. “O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que caiamos uns sobre os outros, por assim dizer” (Arendt, 2020, p. 65). Esse espaço relaciona os seres humanos em torno de assuntos comuns e os separa por meio de sua singularidade e posição única no mundo. De acordo com Müller (2013a, p. 183): “A importância do domínio público é apresentada, pois ele é o espaço mundano do aparecimento dos homens, é onde se efetiva a realidade do próprio eu (identidade) e do mundo circundante”.

A singularidade humana é formada por diversos fatores. Pode-se apontar, em primeiro lugar, o vínculo da singularidade com o nascimento, pois cada indivíduo que vem ao mundo é um ser singularmente novo. Este novo ser é único tanto em seu sentido genético como por ser um indivíduo irrepetível, que terá uma vida com eventos únicos. À vista disso, a singularidade é construída na relação do indivíduo com o mundo comum e com sua vida interior. Ao parar e pensar sobre o mundo que lhe afeta e ao significar suas experiências e existência no mundo, esse ser humano singular possuirá uma posição e perspectiva únicas sobre o mundo e sobre si mesmo. Desta maneira, a compreensão sobre as coisas e as experiências vividas no mundo ocorre, em certa medida, individualmente, uma vez que o indivíduo tem a capacidade de retirar-se parcialmente do mundo comum aos demais para a sua interioridade e significar suas experiências mundanas. Para Arendt, segundo o texto *Compreensão e política* (1953), que faz parte do livro *A dignidade da política*: “O resultado da compreensão é o significado que produzimos em nosso próprio processo de vida, à medida que tentamos nos reconciliar com o que fazemos e com o que sofremos” (Arendt, 1993a, p. 40).

A compreensão, assim, se torna, em Arendt, uma forma de reconciliação com o mundo. É importante esclarecer que a compreensão só termina quando a vida de cada ser humano termina. Por ela, a compreensão, estar ligada à contingência do mundo e à forma como o indivíduo processa esses eventos internamente, ela se torna uma atividade interminável. É por meio da compreensão que, de acordo com Arendt (1993a, p. 39): “aprendemos a lidar com a realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo”. A realidade das experiências pessoais, refletidas interiormente, precisa do mundo para atestar sua existência, não basta somente a consciência individual para garantir tal realidade. “É necessário um mundo comum, lugar da práxis humana, o qual seja habitado pelo homem no plural, indissociável de uma pluralidade de perspectivas, para que haja uma noção de realidade” (Passos, 2020, p. 63-64). Dessarte, a singularidade de perspectiva, advinda do processo de

compreensão, se torna política mediante a atividade da ação em conjunto com o discurso, ou seja, quando o indivíduo pode dizer quem é para os outros que participam do mundo público, bem como desvelar a sua perspectiva quando apresenta sua opinião publicamente aos demais.

Arendt sempre enfatiza que nossa confiança na presença sensorial do mundo depende e é garantida somente por essa presença dos outros homens, com os quais compartilhamos algo “comum”. Sem a presença da pluralidade humana no mundo, nossos sentidos incommunicáveis e privados seriam “indignos de fé”. O mundo fenomênico só aparece porque é *comum*, ou seja, porque está *entre* os homens, ainda que todos o percebam de lugares diferentes (Alves Neto, 2009, p. 30).

Uma das características do mundo enquanto espaço político é a aparição. É nele que a singularidade se revela. E para que os seres humanos e seus atos possam aparecer, é necessária a luz intensa da parte pública do mundo. Este espaço da aparição, que é o mundo comum, revela também a pluralidade proveniente dos povos únicos da Terra. Em decorrência desse fato, quanto mais pluralidade de povos aparecer no mundo comum a todos e se esses povos se interconectarem, mais valoroso o mundo se torna. O mesmo mundo, portanto, abriga a pluralidade de indivíduos ao longo dos tempos e é também o lar de diversos povos que vivem e viveram nele, além de abrigar inúmeras culturas distintas umas das outras. Assim, independentemente do que apareça e se torne um objeto comum que venha a ter múltiplos pontos de vista sob as diversas formas de pluralidade, que variam conforme o lugar que cada ser humano ocupa no mundo, o mundo se tornará comum por atestar a maior quantidade de perspectivas possíveis. Esse caráter de perspectivas plurais do mundo comum em Arendt pode ser notado no seguinte trecho:

Se for correto que uma coisa só é realmente no mundo do histórico-político, assim como no mundo do físico, quando mostrar-se e puder ser percebida de todos os lados, então ela sempre precisará ser observada e definida por uma pluralidade de homens ou de povos, ou de uma pluralidade de ângulos, para se fazer realidade possível e garantir sua continuidade. Em outras palavras, só surge mundo porque há perspectivas, e só existe por causa de uma correspondente ordem de coisas [...] quanto mais povos houver no mundo que tenham entre si essa relação e outras, mais mundo se formará entre eles e mais rico será o mundo. Quanto mais pontos de vista houver num povo, a partir dos quais possa ser avistado o mesmo mundo, habitado do mesmo modo por todos e estando diante dos olhos de todos, do mesmo modo, mais importante e mais aberta para o mundo será uma nação (Arendt, 2022, p. 108-109).

Esse caráter da parte pública do mundo desvela o segundo sentido atribuído por Arendt em relação ao termo “público”. Ele refere-se a um espaço onde se pode alcançar a maior visibilidade possível. É preciso enfatizar que a filósofa (2020, p. 61) entende que esses dois aspectos do termo público são intrinsecamente relacionados. Assim, o mundo comum, em seu caráter público, é um mundo de aparência. A aparência se vincula à realidade. Essa

compreensão evidencia-se nos seguintes trechos: “Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido por outros e por nós mesmos – constitui a realidade.” (Arendt, 2020, p. 61); e, mais adiante, a autora afirma: “Uma vez que nosso senso de realidade depende totalmente da aparência e, portanto, da existência de um domínio público no qual as coisas possam emergir da treva de uma existência resguardada [...]” (Arendt, 2020, p. 63).

Somente sob muitos pontos de vista é que uma mesma coisa pode ser revelada e adquirir maior confiabilidade sobre o que ela possa ser. A possibilidade originada pelo espaço público de ver as coisas de diferentes lados significa, politicamente, “abranger as muitas posições possíveis no mundo real” (Arendt, 2022, p. 101). O aparecimento dos seres humanos em suas respectivas singularidades necessita da máxima publicidade propiciada por essa parte pública do mundo. Esse aparecer possibilita ver e ouvir os outros que aparecem, como também ser visto e ouvido pelos demais. Pode-se extrair da compreensão entre aparecer e ser visto que os indivíduos são, ao mesmo tempo, espectadores e atores. Segundo Passos: “Na verdade, não somos menos espectadores do que atores. Trocamos de posição constantemente em um mundo em que *ser e aparecer coincidem*” (Passos, 2020, p. 172).

É preciso esclarecer que nem todo lado público do mundo é político. Por exemplo, a atividade da obra, embora se caracterize pelo isolamento, enquanto produz objetos, ainda assim pode constituir um espaço público no mercado de trocas, onde o fabricante expõe os seus produtos em público. Porém, o que “conduz o fabricante à praça pública do mercado não é o desejo de encontrar pessoas, mas produtos” (Arendt, 2020, p. 259). Conclui-se daí que esse espaço público não é político, uma vez que o centro da atenção são as coisas e o comércio. Portanto, o que requer aparição no espaço do mercado são as coisas e não os seres humanos. Quando se leva em conta o próprio fabricante, ele mesmo não tem com o espaço público o “mesmo relacionamento que as coisas que ele faz com sua aparência, configuração e forma” (Arendt, 2013b, p. 271).

Em contrapartida, a ação é uma atividade que carece do domínio público político para poder ser realizada, porque é característica da ação “sua tendência intrínseca de desvelar o agente juntamente com o ato, a ação requer, para seu pleno aparecimento, a luz intensa [...] que só é possível no domínio público” (Arendt, 2020, p. 223). O espaço adequado para a aparição das ações é o domínio público. É a partir de sua publicidade que os outros seres humanos podem ver e ouvir aqueles que aparecem e discursam, bem como também podem ser ouvidos e vistos pelos demais. Neste aspecto, o mundo das aparências e o domínio público-político são coincidentes.

Arendt (2020, p. 246) ressalta que, mesmo que os seres humanos possam potencialmente agir no âmbito público e aparecer, criando, assim, um espaço da aparência plural, não significa que o façam. Primeiramente, porque, em tese, ninguém pode permanecer no espaço da aparência definitivamente, os indivíduos precisam do espaço privado do mundo. Mas o esvaziamento do lado público do mundo e a consequente inexistência do espaço da aparência ocorrem quando as necessidades vitais são tão agravadas que os sujeitos não conseguem estar ativos nas relações humanas políticas. Esse esvaziamento também pode ocorrer quando os indivíduos estão tão absorvidos em seus interesses privados que não se interessam pelo que é comum. Com isso, o próprio mundo comum acaba por perder o seu sentido. Considerar a importância de um mundo que conserve a pluralidade de aparências é fundamental para a forma de existência humana. É nele, segundo Hannah Arendt (2020, p. 246): “[...] onde os homens existem não meramente como as outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento”. Dessa maneira, a análise da relação entre mundo e aparência se torna de suma importância para entender o mundo das relações humanas, sobretudo em seu sentido político.

1.3.3 O mundo das aparências

São partes constituintes do ambiente mundano, além dos seres humanos que se encontram no mundo, os objetos artificiais, outros seres vivos e coisas inanimadas. Essas formas de existência que têm aparência são tidas como fenômenos no mundo. Elas, por estarem no mundo, têm caráter de objeto, incluindo a forma de vida sensível. “A mundanidade das coisas vivas significa que não há sujeito que não seja também objeto e que não apareça como tal para alguém que garante sua realidade ‘objetiva’” (Arendt, 2017, p. 36). Elas devem ao mundo sua objetividade. Conforme a obra *A vida do espírito* (1971):

Os homens nasceram em um mundo que contém muitas coisas, naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas. E o que há de comum entre elas é que *aparecem* e, portanto, são próprias para ser vistas, ouvidas, tocadas, provadas e cheiradas, para ser percebidas por criaturas sensíveis, dotadas de órgãos sensoriais apropriados [...]. Nada e ninguém existe nesse mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador. Em outras palavras, nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo o que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra (Arendt, 2017, p. 35).

Assim, se tudo o que tem aparência é visto por alguém, nenhum ser sensível é somente objeto, mas também é espectador. Isso se deve ao fato de que os seres sencientes possuem aparência e sentidos – eles são dotados organicamente por aparelhos que fornecem a visão, o

tato, o paladar, a audição e o olfato – e são afetados por coisas externas a si mesmos. Ou seja, a aparência daquilo que é percebido no mundo são fenômenos que afetam os seres sensíveis por meio dos sentidos. Entre os seres sensíveis, o outro, externo ao ser que é espectador, gera um parecer para aquele que observa de um determinado ponto de vista.

Parecer – o aparecer-me, *dokei moi* – é o modo – talvez o único possível – pelo qual o mundo que aparece é reconhecido e percebido. Aparecer significa sempre parecer para os outros, e esse parecer varia de acordo com o ponto de vista e com a perspectiva dos espectadores [...]. Parecer corresponde à circunstância de que toda aparência, independentemente de sua identidade, é percebida por uma pluralidade de espectadores (Arendt, 2017, p. 37-38).

No entanto, para Arendt, somente os seres humanos podem dizer para os seus iguais quem são. Os seres humanos podem pontuar sua singularidade por meio da ação e do discurso. Desse modo, os indivíduos que aparecem no mundo para dizer quem são para os outros seres humanos se singularizam. Para dizer com Arendt (2020, p. 218): “Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa distinção e distinguir-se, e só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo”. Nessa atitude, as mulheres e os homens tornam-se agentes, ao mesmo tempo que também são objetos a serem percebidos por outros espectadores, que veem e ouvem. Portanto, em Hannah Arendt, para que o mundo tenha algum tipo de existência, além da durabilidade e conservação das coisas produzidas, as ações e os feitos humanos devem aparecer, ter aparência no mundo, para adquirirem realidade.

O sujeito assegura sua aparência no mundo por meio da dupla operação, tanto por meio da fabricação, da produção do mundo, por sua *poiēsis*, o assim denominado mundo dos artefatos, quanto, por consequência, pelo próprio espaço da ação, de movimento, de posicionamento, de *práxis*, que esse mundo torna possível (Assy, 2015, p. 30).

O mundo fenomênico está intimamente relacionado à aparência, consciência e pluralidade de indivíduos e perspectivas. As aparências são, segundo Alves Neto (2009, p. 156): “do ponto de vista do espírito que delas recua, as impressões por meio das quais somos afetados pela realidade imediata e autoevidente do mundo”. Existe em Arendt uma relação entre o pensamento do indivíduo – eu – e o mundo. De acordo com Maria Cristina Müller:

O *eu* corresponde à mundanidade, uma vez que diz respeito ao conhecimento necessário para se lidar com o mundo, ou seja, o *eu* se envolve e se preocupa com os meios necessários para viver no mundo. Além disso, o *eu* corresponde à individualização, à singularidade, àquilo que difere um ser humano do outro em um mundo de aparência, onde há outros seres singulares – o eu participa do mundo de aparência (Müller, 2018a, p. 46).

Ainda assim, a consciência do sujeito sobre algo que o afeta de algum modo não é suficiente para assegurar a realidade do que é percebido, depende também da pluralidade de perspectivas. Em outras palavras, depende de um espaço da aparência e do testemunho de outros seres humanos. O espaço da aparência propiciado pelo domínio público permite que os indivíduos passem a ser vistos e ouvidos por outros seres humanos no que tange à dimensão política. A aparição no domínio público em torno de objetivos comuns voltados para o mundo fomenta a existência humana no seu sentido coletivo. E essa coletividade não corrói a singularidade dos seus agentes, antes, possibilita que os seres humanos, envolvidos uns com os outros, criem novas possibilidades no mundo.

Para Arendt, o que chamamos de consciência, ou seja, o fato de estarmos cômnicos acerca de algo, jamais seria suficiente para assegurar o sentido de realidade, a menos que essa consciência seja manifesta aos demais, em forma de discurso falado ou escrito, fazendo com que os demais, que me ouvem ou me leem, atestem a minha perspectiva em relação ao mundo. Essa assertiva aponta para uma crítica arendtiana ao solipsismo, que pretende atestar a realidade do mundo a partir da pura consciência do eu (Passos, 2020, p. 59-60).

De maneira que, quando o ser humano expressa sua perspectiva única para os demais em público, revela aspectos da realidade que talvez não tenham sido percebidos por outros seres humanos. Sendo assim, quanto mais pluralidade de pontos de vista aparece em público, mais a realidade se torna fidedigna. “Esta *inter*-ação entre ser e perceber fundamenta a realidade no mundo [...]. Nosso sentido de realidade está fincado no fato de pertencermos a um mundo plural de aparências, de vermos e sermos vistos pelos outros” (Assy, 2015, p. 33-34). O que aparece em um determinado ângulo para um sujeito, oculta outro lado que pode ser captado por outro indivíduo. Isso ocorre pelo fato de ninguém ocupar o mesmo lugar no mundo. Deste modo, o que aparece não é totalmente desvelado por um único sujeito. Sendo assim, quanto mais os indivíduos se tornam conscientes das múltiplas perspectivas sobre uma ocorrência ou, dito de outro modo, quando partilham as várias perspectivas do mesmo objeto de interesse, mais a realidade se torna confiável. “A perspectiva sob a qual estamos apreendendo o objeto pode variar, conforme modifiquemos nossa posição no mundo” (Passos, 2020, p. 170). A realidade, portanto, é formada no arcabouço da pluralidade de pontos de vista sobre os eventos do mundo.

Trata-se aqui talvez da experiência de ninguém poder compreender por si, de maneira adequada, tudo o que é objetivo em sua plenitude, porque a coisa só se mostra e se manifesta numa perspectiva, adequada e inerente à sua posição no mundo. Se alguém quiser ver e conhecer o mundo como ele é “realmente”, só poderá fazê-lo se entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os, que se mostra para cada um de maneira diferente e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falarem *sobre* ele e trocarem suas opiniões, suas perspectivas uns com

os outros e uns contra os outros [...]. O viver-num-mundo-real e o falar-sobre-ele-com-outros são, no fundo, a mesma e única coisa” (Arendt, 2022, p. 59-60).

Essa ideia parte do pressuposto de que o mundo, na política, seja o centro das preocupações humanas, de modo que as questões de caráter privado tomam um lugar secundário em relação aos assuntos comuns. Por esse motivo, considera-se o domínio público como o local mais propício para ação. Sem o espaço público, a ação se desvaneceria tão rápido quanto o momento em que ocorre. É fundamental esclarecer que a realidade proveniente da esfera pública não é estática, unânime ou absoluta, esse estado de coisa se dá porque o espaço público é constituído de diversas perspectivas e opiniões em relação a algo no mundo. No pensamento arendtiano, portanto, para que o mundo tenha algum tipo de existência, além da durabilidade e conservação das coisas produzidas, as ações e feitos humanos devem aparecer, ter aparência no mundo, para que adquiram realidade.

Os feitos humanos se interligam no mundo, de modo que existe uma dimensão que pode ser compreendida como intangível nas relações humanas, porém, real. Este espaço é denominado por Arendt (2020, p. 226-227) como teia de relações humanas. No mundo que recebe novos indivíduos, a teia de relações humanas está apta para a entrada de novos agentes, pois já possui uma trama tecida por muitos agentes que se relacionaram no mundo anteriormente. Decorre desse entendimento que a teia de relações humanas é constituída por fios tecidos por relações estabelecidas entre indivíduos no passado, bem como muitos desses fios tecidos entre os seres humanos foram rompidos ao longo do tempo. Mas todos que chegam ao mundo criam novas relações, podem tecer novos fios e renovar a teia existente. Nesse sentido, quando mulheres e homens instituem para si um lugar singular no mundo e criam, a partir da ação, novas relações que se ligam a outro ponto da teia já constituída, os seres humanos se tornam agentes políticos. Elas passam a participar de um mundo já constituído e podem trazer a novidade para ele.

A maior parte da ação e do discurso diz respeito a esse espaço-entre [*in-between*], que varia de grupo para grupo de pessoas, de sorte que a maior parte das palavras e atos *refere-se* a alguma realidade objetiva mundana, além de ser um desvelamento do agente que atua e fala. Como esse desvelamento do sujeito é parte integrante do todo, até mesmo da mais “objetiva” interação, o espaço-entre físico e mundano, juntamente com seus interesses, é recoberto e, por assim dizer, sobrevelado por outro espaço-entre inteiramente diferente, constituído por atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao agir e ao falar dos homens diretamente uns *com* os outros (Arendt, 2020, p. 226).

A natureza do espaço público-político é de um *espaço-entre*, onde o ser humano pode construir uma relação *com* os outros, em conjunto. Deste modo, aqueles que adentram a esfera

público-política por meio da ação e do discurso e estabelecem relações com os outros devem respeitar a pluralidade de seres únicos, porque esta é a base para o mundo das relações humanas. É deste modo que, para Arendt, a condição para a existência da política advém da pluralidade de seres singulares. Essa pluralidade aparente na teia de relações humanas gera sempre um potencial para que a ação em concerto seja possível; e esta é efetivada mediante a iniciativa dos seres humanos, por meio de atos e palavras, proferidos perante o testemunho de seus pares.

Sobre a relação entre ação e discurso, Arendt (2020, p. 31-32) compreende que as ações políticas ocorrem por meio de palavras. A ação e o discurso se inter-relacionam e, dentro dos assuntos humanos, formam um par. Segundo Duarte, no pensamento arendtiano, “todo discurso constitui uma forma de ação, definindo-se uma relação de reciprocidade que seria inexistente nas demais atividades humanas, em que o discurso possuiria uma função meramente subordinada” (Duarte, 2000, p. 110). Isso porque, usado de modo secundário, o discurso pode ter um caráter informativo, podendo, assim, ser substituído por signos.

A aparição do agente, daquele que efetiva a ação, acontece sempre no momento em que se passa à ação, ou seja, na atualidade, quando o ato é realizado. Por esse motivo, dizer *quem* alguém é se torna uma tarefa inconclusiva, porque *o quem* está sempre presente na “essência viva da pessoa, tal como ela se apresenta no fluxo da ação e do discurso” (Arendt, 2020, p. 225). É interessante notar, segundo o aspecto do desvelamento de *quem* alguém é na teia de relações humanas, que há o ocultamento do que é captado pelos espectadores para aquele que se desvela. De forma que, ao aparecer para os outros, não se tem ideia do que é captado por quem está vendo e/ou ouvindo. Ao analisar mais especificamente o papel do discurso na teia de relações humanas, pode-se perceber a sua estreita relação com a revelação. É por intermédio do discurso que mulheres e homens podem distinguir a si próprios dos demais.

A ação tem um vínculo mais próximo com o início, por isso a ação se identifica com o nascimento, como já foi apresentado, visto que a cada nascimento algo novo e imprevisível pode chegar ao mundo e iniciar algo que não é esperado. Para Arendt, “por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir” (Arendt, 2020, p. 219). Deste modo, o inesperado jaz na unicidade de cada indivíduo e é sempre um potencial de novidade. Para dizer com a pensadora (Arendt, 1993a, p. 51), tendo como referência a coletânea de textos *A dignidade da política* e mais precisamente o texto *Compreensão e política* (1953): “[...] a ação política, como toda ação, é sempre essencialmente o começo de algo novo; como tal, ela é, em termos de ciência política, a própria essência da liberdade humana”.

Essa capacidade humana de começar algo novo em um mundo já estabelecido é vista por Arendt como um milagre, porque traz ao mundo algo que não existia antes. “O milagre da liberdade está contido nesse poder-começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele” (Arendt, 2022, p. 43-44). Pelo fato de a iniciativa brotar do próprio ser humano, de emanar de sua espontaneidade, a ação enquanto início é identificada como a própria liberdade.

A partir do que foi exposto, pode-se pontuar que as coisas externas afetam o ser humano, mas não são suficientes para provocar a ação. O impulso para a ação advém da espontaneidade presente em cada indivíduo. Segundo Müller (2013a, p. 182): “A espontaneidade é a capacidade humana de iniciar algo novo no mundo, isto é, de agir”. Para Arendt, conforme Maria Cristina Müller (2013a, p. 191): “O campo em que a liberdade sempre foi conhecida [...] é o âmbito da política”. A própria política e toda sua organização surgem para garantir um espaço para a liberdade; e a ação é o domínio de experiência da liberdade, ou seja, a potencialidade de iniciar algo novo no mundo comum. No livro *Liberdade para ser livre* (1955), Arendt expressa que:

Ser livre e iniciar alguma coisa nova eram sentidos como iguais. E, obviamente, este misterioso dom humano, a capacidade de começar algo novo, tem a ver com o fato de que cada um de nós veio ao mundo como um recém-chegado ao nascer. Em outras palavras, podemos iniciar alguma coisa porque *somos* inícios e, portanto, iniciantes (Arendt, 2018, p. 43-44).

Arendt (2020, p. 234), ao analisar o significado do verbo agir, encontra duas palavras distintas, mas com sentidos correlatos, na língua grega e no latim. Na língua grega, *archein* significa “começar”, “liderar” e “governar”; *prattein* significa “atravessar”, “realizar” e “acabar”. E no latim, o verbo *agere* significa “pôr em movimento”, “liderar”; e *gerere* remete ao significado de “conduzir”. Essas palavras equivalem a dois estágios da ação. O primeiro estágio tem a ver com o início realizado pelo indivíduo que traz algo novo ao mundo e o segundo estágio, com a continuidade que envolve outros agentes afetados pelo ato inicial e que aderem por iniciativa própria à participação conjunta.

Esse mundo das relações não surgiu através da força e do vigor individual dos indivíduos, mas sim através do estar junto de muitos indivíduos, fazendo com que surgisse o poder e, na verdade, um poder diante do qual até mesmo a força do indivíduo se torna impotência (Arendt, 2022, p. 94).

Pode-se entender que a ação em concerto nasce da iniciativa de alguém singularmente único e, por meio da união de seus pares – que conservam sua singularidade –, pode desencadear eventos transformadores do mundo. É significativo expor que é dessa forma de relação entre seres humanos, da ação em concerto, que surge o poder para Arendt. E, ao contrário do que se

entende usualmente, na teoria da filósofa (1993a, p. 40), a violência é muda e distinta do poder. Segundo Correia, para Arendt, “o poder sempre envolve a capacidade de articular propósitos comuns pelo discurso e de congregá-los na ação em concerto” (Correia, 2020b, p. XXXIX).

Dentro da teia de relações humanas, a ação engendrada pelos seres humanos se converte em reação, formando uma cadeia ilimitada de ação e reação. Além de ser ilimitada, a ação que se passa entre os seres humanos na esfera pública política é imprevisível. Porque tanto a ação como a reação são realizadas por indivíduos singularmente únicos, não se podendo inferir, com certeza, qual será o ato ou a reação de outrem. Sendo assim, é possível atribuir como características decorrentes da ação e da pluralidade humana a imprevisibilidade e a ilimitabilidade.

A ação é ilimitada porque nela reside sempre o potencial de se estabelecer relações. A ilimitabilidade inerente à atividade da ação pode ser atenuada por certos limitadores pré-políticos, que, de certo modo, estabilizam os assuntos humanos. Esses limitadores são as leis que tornam possível a existência política, assim como os territórios que constituem o espaço ocupado por um determinado povo, além dos limites que separam o público e o privado.

Contudo, embora as várias limitações e fronteiras que encontramos em todo corpo político possam oferecer certa proteção contra a ilimitabilidade inerente à ação, são totalmente impotentes para contrabalancear a sua segunda característica relevante: sua inerente imprevisibilidade [...] pois a imprevisibilidade decorre diretamente da estória que, como resultado da ação, se inicia e se estabelece assim que passa o instante fugaz do ato (Arendt, 2020, p. 237).

A imprevisibilidade da ação está relacionada ao seu caráter de desvelar o agente, uma vez que aquele que aparece não pode prever o que é percebido pelos outros na teia de relações humanas, bem como não se pode prever a reação daqueles que são afetados pela ação de outrem. Além do exposto, é preciso perceber que, como apresenta Müller (2013a, p. 183), “todos os atos são inesperados, a cada momento o indivíduo poderá mudar de opinião, repensar suas decisões e modificar seu modo de agir”. Essa característica da ação evidencia a sua distinção da atividade da obra, em que os processos são premeditados e controlados do início ao fim.

A irreversibilidade também é uma característica oriunda da atividade da ação. Ela ocorre porque, uma vez que o ato é realizado, não tem como desfazê-lo. Arendt (2020, p. 288) pontua que, distintamente dos produtos da obra, que podem ser destruídos, os resultados da ação não podem ser desfeitos. Segundo a filósofa (2020, p. 288): “essa incapacidade de desfazer o que foi feito é equiparada por outra incapacidade, quase igualmente completa, de prever as consequências de um ato e mesmo de conhecer com segurança os seus motivos”.

Os remédios para a irreversibilidade e a imprevisibilidade estão contidos na própria ação; são as faculdades de perdoar e prometer. Elas nascem diretamente da relação entre seres humanos e são sustentadas pelas ações humanas. Sem a presença de outros, a promessa e o perdão são, para Arendt, isentos de realidade. A irreversibilidade do processo pode ser remediada pelo potencial presente na faculdade de perdoar. Sem o perdão, os seres humanos estariam presos a um único ato. A imprevisibilidade dos resultados pode ser amenizada pela possibilidade presente na faculdade de prometer e cumprir promessas. Essa capacidade permite que se crie alguma estabilidade futura. Ambas as atividades, de perdoar e de prometer, se relacionam, de certo modo, com a continuidade do mundo comum. A primeira pode mitigar os efeitos de algo que foi feito para que novos começos possam acontecer, e a segunda, por sua vez, promove algum tipo de certeza diante das imprevisibilidades inerentes aos assuntos humanos.

As duas faculdades formam um par, pois a primeira delas, a de perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos “pecados” pendem como a espada de Dâmocles sobre cada nova geração; e a segunda, o obrigar-se através de promessas, serve para instaurar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade seria possível nas relações entre os homens – para não mencionar todo tipo de durabilidade (Arendt, 2020, p. 293).

É preciso enfatizar que a conclusão da ação iniciada pelo agente nunca fica clara para o ator que a inicia. Assim, aquele que age no espaço público não tem conhecimento do que apareceu no mundo no decurso de suas ações, nem mesmo do que suas ações desencadearão nos assuntos humanos, enquanto os efeitos do ato inicial estão em curso. O resultado da ação só pode ser percebido, posteriormente, pelo historiador que, à luz do passado, poderá compreender a conclusão da ação que só aparece no futuro, o qual é o tempo presente do historiador ou o contador de histórias⁵.

Aquilo que o contador da história narra deve necessariamente estar oculto para o próprio ator, pelo menos enquanto este último estiver empenhado no ato ou enredado em suas consequências, pois, para o ator, a significação do ato não está na história que dele decorre. Muito embora as histórias sejam o resultado inevitável da ação, não é o ator, e sim o contador da história que percebe e “faz” a história (Arendt, 2020, p. 238).

É fato, a partir do que foi exposto, que o mundo das relações humanas é destruído quando não se distinguem mais as perspectivas e as opiniões. Do mesmo modo, quando um

5 Um aspecto muito interessante sobre o evento em Arendt (1993a, p. 49) é que: “Não só é verdade que o real significado de todo evento transcende qualquer número de causas passadas que possamos atribuir a ele [...], mas também que o próprio passado só vem a ser com o próprio acontecimento. Somente quando algo irrevogável aconteceu é que podemos retrair sua história. O acontecimento ilumina o próprio passado; jamais pode ser deduzido dele”.

povo ou um grupo de seres humanos que possui uma perspectiva própria do mundo é exterminado, “então não é apenas um povo [...], senão que uma parte do mundo comum é aniquilada” (Arendt, 2022, p. 108). Tanto que, quando um povo é exterminado, o que desaparece, de acordo com Silviense Courtine-Denamy (2004, p. 95), “é uma perspectiva singular sobre o mundo, uma parte da realidade do mundo”. Do mesmo modo, quando se destrói qualquer forma de pluralidade, “é uma parte do mundo que desaparece, não do mundo produzido por coisas e que sempre pode ser refeito, mas do mundo das relações humanas” (Sylvie Courtine-Denamy, 2004, p. 114). Diante do exposto, na teoria arendtiana, o desejo de que o mundo seja palco das mais distintas opiniões e perspectivas é uma forma de amor ao mundo. De acordo com Correia (2020b, p. XX): “Em nota de julho de 1955, Arendt registra ainda o seguinte: ‘*Amor mundi*’ trata do mundo que se forma como espaço-tempo logo que os homens estão no plural – não com os outros, não próximo-dos-outros, a pluralidade pura basta”⁶.

1.4 OS MODOS DE VIDA ATIVO E CONTEMPLATIVO E A TRADIÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO-FILOSÓFICO

A vida contemplativa é um modo de vida distinto da vida ativa. A vida contemplativa é composta, de modo geral, pelas atividades do pensar, do querer e do julgar. Desta forma, ela é entendida como uma forma de vida interior – a vida do espírito – que, para Arendt (2020, p. 12), também é uma condição da existência humana. Todas as atividades da vida contemplativa⁷ são invisíveis ao mundo. Posto que, quando são realizadas pelo ser humano, há um recuo do mundo para a vida interior. Mas, é preciso ter em vista que a filósofa defende que existe um vínculo entre as atividades interiores e o mundo. Primeiramente, porque mesmo aquele que se debruça na atividade de pensar, ainda possui uma aparência no mundo que é captada por outros seres sensíveis. Além disso, o mundo e o que aparece nele afetam a vida interior dos seres humanos, ao ponto de o material para o pensamento, em alguma medida, ser fornecido pelo mundo.

É preciso esclarecer aqui que a terminologia da vida contemplativa utilizada para tratar a vida interior no pensamento de Hannah Arendt é distinta da utilizada na compreensão da

6 Trecho citado de *Caderno XXI*, n. 26, de abril de 1955, de Hannah Arendt.

7 Arendt (2017, p. 38-39) afirma que o que todas as atividades da vida contemplativa têm em comum é que, para serem realizadas, precisa haver a retirada do mundo tal como nos aparece. Esse movimento é descrito pela filósofa nessa referida passagem como “um movimento para trás em direção ao eu”.

Grécia Clássica. Naquela época, a vida contemplativa era sinônimo de quietude, de onde se poderia vislumbrar a verdade como é dada, não sendo assim uma atividade, tendo em vista que até mesmo o pensar perturbaria o estado de contemplação, porque é um tipo de atividade, ainda que seja interior⁸. A vida contemplativa, como foi entendida desde Platão, rompeu com a relação com o mundo – e com as atividades da vida ativa. Com ele floresceu uma tradição do pensamento filosófico que excluía o mundo e seus assuntos da vida contemplativa. Essa ideia é ilustrada no texto *A tradição e a época moderna*, que faz parte da obra *Entre o passado e o futuro* (1961).

Nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento da realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado (Arendt, 2013c, p. 52).

Arendt (2017, p. 22) se propôs a analisar as atividades pertencentes à vida contemplativa de outro ângulo. Não estabelecendo uma ordem hierárquica entre os modos de vida contemplativo e ativo, no entanto, reconhece que são dimensões distintas da vida humana e que mantêm o vínculo uma com a outra. Assim, uma das questões que é trazida pela filósofa, que aparece no texto *Considerações preliminares sobre A vida do espírito*, presente no livro *Pensar sem corrimão* (2018), em relação às atividades na vida interior é: “[...] o que estamos fazendo quando estamos pensando, ou seja, quando estamos ativos sem fazer absolutamente nada?” (Arendt, 2021d, p. 571). Fábio Passos apresenta como o mundo pode ser um dos objetos do pensamento e da vida ativa:

[...] pois o mundo é pensado por nossa autora como o espaço erigido por mãos humanas. Esse abriga em seu cerne a pluralidade humana, que é a lei da Terra, a qual é antecipada pelo dois-em-um socrático, ou seja, pela atividade do pensamento que busca significar tudo que há na vida humana, inclusive, e sobretudo, os afazeres humanos no espaço público (Passos, 2020, p. 188).

Considerando isso, em Arendt (2020, p. 116), a atividade de pensar é uma forma real da manifestação da vida humana. O pensamento pode ser compreendido em Hannah Arendt como uma das atividades da vida do espírito. Nesta abordagem, o pensamento é tido como uma atividade solitária, uma “retirada do mundo dos fenômenos e evidências” (Courtine-Denamy,

8 Na *Vida do espírito* (1978), Arendt (2017, p. 21) expõe o modo como a contemplação foi entendida desde o pensamento de Platão e de Aristóteles: “segundo Platão, o diálogo sem som que cada um mantém consigo mesmo – serve apenas para abrir os olhos do espírito; e mesmo o *nous* aristotélico é um órgão para ver e contemplar a verdade. Em outras palavras, o pensamento, para os antigos, visa à contemplação e nela termina, e a própria contemplação não é uma atividade, mas uma passividade; é o ponto em que as atividades espirituais entram em repouso”.

2004, p. 78) para o diálogo interior do eu consigo mesmo. No entanto, embora o próprio pensar não seja aparente, ele se relaciona com o mundo.

Visto a partir de uma de suas características, ou seja, o fato de não perguntar se algo existe, mas o que significa sua existência, o pensamento configura-se como uma possibilidade humana de reconciliar-se com a realidade e cuidar do mundo, não de maneira teórica, mas vivencial (Passos, 2020, p. 6).

É importante estabelecer que o pensamento tende sempre a ultrapassar os limites do conhecimento, pois é inerente à capacidade de pensar, buscar significar aquilo que lhe aparece. Arendt (2017, p. 29) compreende que o ser humano reflete sobre praticamente tudo o que acontece à sua volta. Deste modo, a atividade do pensamento como tal é, para Arendt (2017, p. 20): “[...] o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame atenção, independentemente de resultados e conteúdo específico”. No exercício do pensamento, no diálogo do eu consigo mesmo, cada indivíduo que vive no mundo, pode tornar o mundo e as próprias experiências a matéria-prima do pensamento. Enquanto exercita a faculdade do pensamento, o ser humano representa o mundo em sua interioridade por meio da faculdade da imaginação. No texto *Algumas questões de filosofia moral* (1965), que é parte constituinte do livro *Responsabilidade e julgamento*, Arendt (2004d, p. 158) apresenta a atividade do pensamento como uma atividade que pode manifestar-se a partir de qualquer acontecimento. Ela ocorre no diálogo do eu consigo mesmo do seguinte modo: “começo a considerar o que aconteceu, contando o fato a mim mesma como uma espécie de história, preparando-a, dessa maneira, para sua subsequente comunicação aos outros, e assim por diante”. Portanto, a revelação da reflexão provinda do pensamento, dual, ocorre quando o ser humano volta a ser um, e, assim, ao retornar de sua atividade reflexiva, por assim dizer, por meio do discurso, pode apresentar para os demais o resultado da atividade do pensar.

A rigor, todo ato de pensar é feito quando se está a sós, e constitui um diálogo entre eu e eu mesmo; mas esse diálogo dos dois em um não perde o contato com o mundo dos meus semelhantes, pois eles são representados no meu eu, com o qual estabeleço o diálogo do pensamento. O problema de estar a sós é que esse dois em um necessita dos outros para que volte a ser um – um indivíduo imutável cuja identidade jamais pode ser confundida com a de qualquer outro. Para a confirmação da minha identidade, dependo inteiramente de outras pessoas (Arendt, 2012, p. 636).

O vínculo da interioridade com o mundo também é percebido na atividade do juízo. Essa atividade interior não trata do pensamento puro, mas de um pensamento que leva em conta o diálogo com outros, cujos juízos formulados sobre algo no mundo devem considerar possíveis perspectivas de outros seres humanos distintos através da imaginação. Posto de outro modo, a imaginação possibilita que mesmo que o ser humano não esteja na companhia de outros seres

humanos na atividade interior, seja possível levar em consideração as distintas perspectivas sobre algo no mundo ao representar na interioridade outras possíveis perspectivas de indivíduos que ocupam um lugar distinto no mundo. Bethania Assy enfatiza que: “O ponto de vista do outro não se baseia numa noção pura do *principium individuationis* [...] mas sim no fato de que a própria realidade do mundo implica em uma noção do *nós*, de pluralidade, opinião e comunicabilidade” (Assy, p. 11-12).

A potencial capacidade de julgar as ocorrências no mundo, deste modo, deve levar em conta as possíveis perspectivas distintas dos seres humanos que partilham das experiências no mundo através do exercício da imaginação. É pertinente enfatizar que a atividade do juízo, embora também seja uma atividade interior, pressupõe as opiniões e perspectivas de outros, através do exercício da imaginação, ou “do alargamento do horizonte ‘ao se colocar no lugar do outro’” (Courtine-Denamy, 2004, p. 78). A atividade de julgar, apesar de se passar na interioridade do indivíduo, deve levar em consideração a existência de outros seres humanos em distintas posições no mundo e com opiniões diversas. Arendt (2022, p. 102) relaciona este sentido de compreensão a um tipo de liberdade de movimento, em “sua capacidade de tomar em consideração todas as posições”.

O sentido que ajusta as percepções subjetivas do ser humano ao resto da comunidade e que permite esse modo de atividade espiritual ampliada é denominado de senso comum. “O senso comum, em virtude de sua capacidade imaginativa, pode ter presente em si mesmo todos aqueles que de fato estão ausentes” (Arendt, 2004d, p. 206). O senso comum é o sentido comunitário, ele auxilia, de acordo com Fábio Passos (2020, p. 220), a capacitar mulheres e homens a julgar, pelo fato de ajustá-los a uma comunidade constituída pela pluralidade humana.

A ideia de senso comum é inspirada no *sensus communis* presente na *Crítica da faculdade de Julgar* de Immanuel Kant. De acordo com Passos (2020, p. 136): “o *sensus communis* é o oposto do *sensus privatus*, o qual isolaria os homens do contato com os demais, na medida em que os privaria de antecipar os pontos de vista dos outros judicantes”. A possibilidade de antecipar o ponto de vista dos demais se dá mediante a imaginação, no exercício de se imaginar na mesma posição do outro. No livro *A dignidade da política*, constituído de ensaios e conferências, o texto que compõe a coletânea, *Compreensão e política* (1953), Arendt (1993a, p. 48) afirma: “[...] 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”. Deste modo, o senso comum opera como uma espécie de sexto sentido que articula as percepções individuais elaboradas na interioridade do sujeito às outras percepções de outros indivíduos. De

acordo com Passos (2020, p. 58-59): “[...] a realidade é atestada pela pluralidade de pontos de vista, os quais formam o senso comum, ou seja, o componente de mediação entre eu e o outro”.

A diferença entre esse discernimento que julga e o pensamento especulativo está em que o primeiro se arraiga naquilo que costumamos chamar de senso comum, o qual o último constantemente transcende. O *common sense*, que os franceses tão sugestivamente chamam de “bom senso”, *le bon sens*, nos desvenda a natureza do mundo enquanto este é um mundo comum; a isso devemos o fato de nossos cinco sentidos e seus dados sensoriais, estritamente pessoais e “subjetivos”, se poderem ajustar a um mundo não-subjetivo e “objetivo” que possuímos em comum e compartilhamos com os outros. O julgamento é uma, se não a mais importante atividade em que ocorre esse compartilhar-o-mundo (Arendt, 2013b, p. 275-276).

As atividades do espírito, embora ocorram na vida interior do sujeito, também possibilitam uma reconexão com o mundo⁹ por meio da aparência. Bethania Assy (2015, p. 25) expõe que a obra em que Arendt trata das atividades espirituais, *A vida do espírito* (1978), se assenta em uma perspectiva que valoriza a aparência. Segundo Assy (2015, p. 26): “Esse deslocamento fenomênico localiza aspectos tais como visibilidade, publicidade e comunicabilidade [...] nas próprias bases das atividades de pensar, querer e julgar”. No arcabouço dessa questão, é pertinente ressaltar os apontamentos de Fábio Passos (2020, p. 223), que apresenta dois prismas pelos quais a relação entre vida interior e ação deve ser visada. O primeiro prisma que o autor destaca diz respeito à própria vida do espírito, que possui aspectos plurais nas atividades do pensar, do querer e do julgar. Em conformidade com Fábio Passos (2020, p. 223): “essa pluralidade humana é antecipada quando o ego pensante se desdobra em dois em sua ativação, quando o querer antecipa os desejos de uma comunidade de homens ou quando o julgar, pela ‘mentalidade alargada’, antecipa os outros possíveis juízos”. O outro prisma apresentado pelo autor que diz respeito às atividades interiores e ao mundo envolve prementemente as atividades do pensar e do julgar.

Nesse sentido, descortina-se o segundo prisma argumentativo que nos proporciona dizer que o pensamento e a ação possuem um tipo de relação. Este se fomenta na medida em que o pensamento libera o juízo para a sua ativação e, consequentemente, para sua influência no mundo das aparências. Isso se faz na medida em que o pensamento, ao expurgar conceitos não examinados, libera o sujeito judicante para poder manifestar seus juízos para uma comunidade de iguais, sem as amarras de interesses particulares (Passos, 2020, p. 223-224).

9 Arendt (2022, p. 31) compreende que, em raros casos, os parâmetros para a ação e para o entendimento do mundo estão suspensos, ou mesmo podem até existir, mas são criminosos, como no caso da Alemanha nazista e a sua política de morte. A atividade do juízo é requerida nesses casos em que “nos confrontamos com alguma coisa que nunca havíamos visto antes e para a qual não estão à nossa disposição critérios de nenhum tipo”. Esse tipo de julgamento está ancorado na capacidade humana do discernimento.

Concebe-se que a atividade do juízo, na medida em que considera eventos particulares e as múltiplas perspectivas, tem o potencial de emitir um juízo desinteressado de interesses particulares, um juízo voltado ao interesse comum, ou seja, direcionado ao mundo.

Anteriormente foi mencionado que Arendt se empenha em evidenciar que as atividades da vida do espírito e da vida ativa são igualmente relevantes. Portanto, esses modos de vida são apenas distintos, não são superiores nem inferiores um ao outro. Nas palavras de Arendt, “é que duvido não da validade da experiência subjacente à distinção, mas antes da ordem hierárquica inerente a ela desde o início” (Arendt, 2020, p. 21). Para compreender o ofuscamento da vida ativa em relação à vida contemplativa, é importante entender a querela entre os dois modos de vida constitutivos da condição humana: o modo ativo – *vita activa* – e o modo contemplativo – *vita contemplativa*.

Podemos compreender o porquê das críticas arendtianas quanto ao afastamento do filósofo dos afazeres humanos terem suscitado preconceitos acerca das análises filosóficas da política, fazendo com que o olhar do filósofo para com a esfera pública passasse a ser de fora, com o desdém daqueles que, na sua perspectiva, vivem uma vida mais digna do homem, ou seja, a vida contemplativa, o *bios theôretikos* (Passos, 2020, p. 64).

O início do pensamento político-filosófico ocidental foi engendrado por um momento histórico específico, o julgamento e a condenação de Sócrates. Posto de outro modo, a condenação do filósofo pela pólis e a separação entre política e filosofia; entre os assuntos humanos, com suas diversas perspectivas e mutabilidade, e a verdade imutável revelada na contemplação; entre o mundo humano sensível e o mundo inteligível. Platão, ao eleger a vida contemplativa¹⁰, o modo de vida especificamente filosófico, também a apresenta como superior ao modo de vida político. O filósofo busca a verdade imutável em contraste com as opiniões, que são mutáveis e levam ao engano. Platão, ao defender o governo do filósofo por ser o único apto a contemplar a verdade, buscou possibilitar o modo de vida do filósofo.

Nessa perspectiva, encontra-se a desilusão de Platão com a *pólis*, desilusão que possui o seu sustento no julgamento e condenação de Sócrates e, fundamentalmente, na tentativa de Platão em vislumbrar regras e moldes que pudessem governar a cidade, isto é, padrões imutáveis, medidas de confiabilidade capazes de julgar os atos humanos (Passos, 2020, p. 14-15).

Na obra *A República*, Platão define o modelo político ideal baseado no governo do filósofo. Com isso, iniciou-se a tradição do pensamento político que exclui a liberdade política

¹⁰ Arendt (2020, p. 26) esclarece que, na concepção filosófica da Antiguidade, a *theōria* ou “contemplação” relacionava-se à experiência do eterno. Enquanto estava no estado contemplativo, onde o que era dado se revelava aos olhos do filósofo em completa quietude, qualquer outra atividade que perturbasse esse estado contemplativo era definida como inquietude – até mesmo as atividades interiores do pensamento – principalmente as atividades relacionadas aos assuntos humanos, as atividades da *vita activa*.

dos assuntos humanos e passa a ser idealizada por aquele que tem conhecimento para governar os demais por saber verdadeiramente o que é melhor. Assim, a política passa a ser um meio para algo, obtendo um caráter instrumental. O desenvolvimento dessa teoria platônica é observado por Arendt na mudança da ideia de *Belo*, como a mais perfeita ideia vislumbrada no plano transcendente, para o *Bem*. O “rei-filósofo” teria, desta forma, a capacidade de acessar a mais elevada capacidade política, a ideia de *Bem*. Por consequência, ele seria o único que poderia ocupar a mais alta posição por compreender o que é bom e justo de forma absoluta, sendo o filósofo, o mais apto ao governo por ter conhecimento do imutável. Ou seja, somente a figura do sábio no comando dos assuntos humanos poderia guiar os cidadãos que estão presos à mutabilidade dos seus sentidos, desejos e opiniões.

É devido a esta “aleatoriedade” da ação entre atores plurais que os filósofos políticos desde Platão sempre tentaram substituir a ação por um modelo político conforme a *produção* de uma obra de arte. Após o filósofo-rei que vê o modelo ideal e molda seus sujeitos passivos para adequá-los a ele, foram elaborados um esquema após o outro de sociedades perfeitas nas quais todas se conformam ao projeto do autor (Canovan, 2020, p. LXIV).

Com o uso da ideia de *Bem*, Platão traz para a esfera dos assuntos humanos a hierarquização posta na figura do filósofo como superior aos demais, retirando a igualdade própria da esfera pública constituída por pares, o que Arendt compreende como a inauguração da tirania da verdade. Para a filósofa, a tirania se caracteriza, entre outras coisas, pela exclusão do cidadão dos assuntos públicos, legando-lhe apenas o convívio na esfera privada.

Essa tirania nasce da tentativa de substituir a possibilidade do confronto das opiniões divergentes, que é a marca indistinta da política, pela força coercitiva da verdade, que emudece a pluralidade humana ao impossibilitar a existência de qualquer divergência nascida, autenticamente, no campo político (Passos, 2020, p. 28-29).

Esse modelo político é pautado na estrutura de governantes e governados; entre aqueles que eram detentores do conhecimento verdadeiro, os governantes, e os governados, executores dos processos pré-determinados pelos governantes. Equalizou-se, com isso, o papel do iniciador como governante; e a continuidade da ação aos que deveriam executar e obedecer. Como resultado, “a ação, como tal, é inteiramente eliminada, e passa a ser a mera ‘execução de ordens’” (Arendt, 2020, p. 276). O governante, enquanto detentor do conhecimento e do projeto de sociedade do início ao fim, faz alusão ao artesão que tem conhecimento do modelo que deve ser seguido para alcançar a finalidade, ou seja, um governo perfeito, sem os infortúnios decorrentes das múltiplas perspectivas e opiniões.

Quando a filosofia deixa de buscar apreender os afazeres humanos na esfera pública e, assim, deixa de buscar a significação do que é política, abre-se a possibilidade da substituição platônica da opinião (*doxa*) pelo conhecimento

da verdade, e a ação espontânea (*práxis*) pelos modelos de fabricação (*poiésis*), trazendo, assim, a teoria das ideias para o terreno da política (Passos, 2020, p. 22).

Nota-se que na interpretação de Hannah Arendt a tradição político-filosófica iniciada por Platão buscou remediar os efeitos da ação através dos atributos pertinentes da obra. Lembrando que, nesta atividade, a solidez está presente nos processos que podem ser controlados do início ao fim. Desse modo, entende-se que dentro dessa abordagem da filosofia em relação à coisa política é eliminado o caráter de espontaneidade presente nos assuntos humanos; por conseguinte, excluindo a liberdade da esfera pública. Nessa concepção teórica, a liberdade passa a se identificar com a soberania presente no controle do ato do início ao fim. O agente da obra, o *homo faber*, isolado em sua atividade, segue a categoria instrumental de meios e fins a partir da idealização do projeto até, posteriormente, a execução e produção de objetos.

Embora a tradição da filosofia política remeta ao início do pensamento político, para a filósofa, longe de abranger todas as experiências políticas que apareceram no mundo, na realidade, a tradição do pensamento político filosófico “eliminou muitas experiências de um passado próximo que eram irrelevantes para suas finalidades políticas” (Arendt, 2020, p. 15). Essa tradição resulta da tentativa de controle de algo contingente, a ação humana. Desde o início dessa tradição, com a filosofia de Platão, a política foi entendida como algo necessário – para controlar as ações humanas – e, em vista da utilidade, para garantir o modo de vida do filósofo com alguma segurança. A atividade da fabricação foi entendida como uma boa substituta para a ação, devido à sua característica de controlar os seus processos do início ao fim. Porém, esse tipo de teoria, quando deparada com a realidade, não se sustenta por muito tempo, pois o mundo é habitado por seres humanos capazes de agir, que têm como condição a pluralidade e, como característica, a imprevisibilidade.

Agir nos moldes da atividade de produzir, ou raciocinar nos moldes do “cálculo de consequências”, significa ignorar o inesperado, o próprio evento, uma vez que seria não razoável ou irracional esperar o que não passa de “improbabilidades infinitas”. Mas, como o evento constitui a própria textura da realidade no domínio dos assuntos humanos, no qual o inteiramente improvável ocorre regularmente, é altamente irrealista levá-lo em conta, ou seja, não levar em conta algo que ninguém pode calcular de maneira segura (Arendt, 2020, p. 373).

Vale pontuar aqui que, em seu significado original, a *vita activa* dizia respeito à vida do cidadão na *pólis*, e “denotava uma forma de organização política muito especial e livremente escolhida, e de modo algum apenas uma forma de ação necessária para manter os homens juntos de um modo ordeiro” (Arendt, 2020, p. 17). Além disso, a *pólis* era um espaço que possibilitava alcançar a imortalidade inerente aos indivíduos mortais. Era por meio do pronunciamento dos

grandiosos feitos e obras realizadas por seres humanos que a vida mortal, de algum modo, ocuparia um espaço de imortalidade juntamente com os deuses e com a eterna repetição dos processos naturais. Nesse sentido, Arendt afirma:

A tarefa e a grandeza potencial dos mortais residem em sua capacidade de produzir coisas – obras, feitos e palavras – que mereciam estar e, pelo menos até certo ponto, estão confortáveis na eternidade, de sorte que por meio delas os mortais pudessem encontrar o seu lugar em um cosmo onde tudo é imortal, exceto eles próprios. Por sua capacidade de realizar feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem a imortalidade que lhes é própria e demonstram sua natureza “divina”¹¹ (Arendt, 2020, p. 24).

A política, como sinônimo de liberdade, teve o seu sentido ofuscado em detrimento dessa tradição. Assim, a *vita activa* perdeu o seu sentido específico para se tornar ou um meio para algo, seja na relação entre governantes e governados, ou para garantir interesses privados, a vida e suas necessidades. A *vita activa* passou a dizer respeito a toda e qualquer atividade humana exercida no mundo humano.

Ao levantar a questão, não pretendo empreender uma análise exaustiva das atividades da *vita activa*, cujas articulações têm sido curiosamente negligenciadas por uma tradição que a considerou basicamente do ponto de vista da *vita contemplativa*, mas tentar determinar, com alguma segurança, o seu significado político (Arendt, 2020, p. 96).

As definições das atividades essenciais da vida ativa e suas correspondentes condições humanas empreendidas por Arendt foram o modo que a filósofa encontrou de compreender um mundo em que o sentido dessas atividades foi sobrepulado, primordialmente, por um modo de vida em que as coisas e as relações humanas perderam seu potencial de edificar e manter o mundo. Ao se voltar para o que condiciona a vida especificamente humana sobre a Terra, Arendt trata dos aspectos fundamentais da existência humana.

Essa nova política da amizade, da qual o mundo novo está à espera, requer então homens novos, capazes de pensar o que fazemos, de se agarrar ao concreto, pois cabe a eles a árdua missão de se situar nesse entre-tempo determinado pelas coisas que não são mais e por aquelas que não são ainda (Courtine-Denamy, 2004, p. 155).

Deve-se ponderar que a análise da filósofa sobre a condição humana foi desencadeada pela tentativa de compreender o mundo que se apresentou no século XX, um mundo esvaziado de sentido¹². Assim, ao olhar para aquilo que constrói o mundo enquanto resultado das relações

11 Neste trecho, quando Arendt menciona a natureza “divina” do ser humano, a referência apresentada pela filósofa (2020, p. 22) são os deuses do Olimpo e sua imortalidade, bem como a vida perpétua proveniente dos processos naturais que não têm um fim, apresentando-se em um movimento cíclico de repetição.

12 Arendt compreende que os eventos totalitários romperam com as categorias da tradição do pensamento ocidental.

humanas, Hannah Arendt ilumina uma forma de significar o mundo em seu tempo¹³. Para Maria Cristina Müller (2018a, p. 46): “[...] a ausência de pensamento e ação, este apartar-se de si mesmo e do próprio mundo, compõe as motivações apresentadas por Arendt à necessidade de reconsiderar as atividades da condição humana sob nova perspectiva”.

Os eventos totalitários suscitaram em Hannah Arendt a busca sobre o sentido do mundo a partir de sua ausência. Em partes, a própria transfiguração do sentido de mundo foi desencadeada por meio de atividades humanas e das ocorrências no mundo provocadas por elas com força suficiente para transformá-lo. Isso tem a ver, de certo modo, com a própria característica humana de ser capaz de se adaptar a condições supervenientes. Ou seja, pelo fato de os seres humanos poderem se adaptar às novas condições que surgem no mundo, tanto por aquilo que o ser humano traz para o mundo, como por aquilo que ocorre naturalmente, ele pode se afastar do mundo para sobreviver às novas condições impostas em decorrência da realidade em que vive. Nesse aspecto, segundo Arendt (2021b, p. 375), no texto *Sobre a condição humana*: “O homem sempre se adaptou às novas condições com mais rapidez do que se julga capaz. Uma vez que o ambiente realmente mudou, somos condicionados – mesmo que não saibamos, mesmo que possamos saber muito pouco sobre as condições que nos moldaram”.

Na contemporaneidade, por exemplo, por meio das atividades humanas, criou-se novas condições para a vida humana, principalmente quando se observa a variedade de novas tecnologias que passaram a integrar o cotidiano dos seres humanos ao redor do globo terrestre. No entanto, também pode-se reconhecer que, de certo modo, houve uma perda considerável do sentido de mundo compreendido como um lugar de coisas artificiais que promovam estabilidade. Com a perda da estabilidade do mundo proveniente das coisas artificiais e do espaço público, a criação do mundo como um espaço entre os seres humanos durável, que possa transcender o processo de ir e vir de homens e mulheres, também se tornou mais opaco.

O próprio sentido da política, como é entendido por Arendt – como o lugar da liberdade e da pluralidade – caiu no esquecimento. Assim, a ideia de um mundo comum também é perdida. Nesse sentido, as aparências perderam seu potencial de desvelar e de gerar diversos pontos de vista, de modo que relacionem as pluralidades. O espaço público e privado do mundo perdeu seu sentido de ser. Sem aparência, este teatro, que é o mundo – edificado através do conjunto de criações humanas e resultado das ações de quem já esteve nele no passado – é esvaziado.

13 Sobre a obra *A condição humana*, que trata das atividades que os seres humanos realizam ativamente no mundo, Correia (2020a, p. XXIV) compreende que: “A versão definitiva de *A condição humana*, mais que uma resposta à pergunta sobre como e por que foi possível o totalitarismo [...], converteu-se em uma fenomenologia das atividades humanas fundamentais no âmbito da vida ativa – o trabalho, a obra ou fabricação e ação”.

Refletir acerca do desinteresse do homem face ao mundo significa pensar a alienação humana com relação ao lócus que ele habita. Quando dizemos da alienação do homem em relação ao mundo, estamos dizendo que na contemporaneidade o homem deixou de significar o mundo tal como é para ele [homem], bem como a importância da vida humana entre pares e a relação que há entre o homem e o mundo (Passos, 2020, p. 122).

Até esta parte da dissertação foram apresentados os aspectos mais gerais da plurivocidade dos sentidos de mundo em Hannah Arendt. Quais sejam: o mundo das coisas artificiais e o mundo comum. Os eventos modernos transformaram o mundo, o modo de viver sobre ele e as próprias atividades humanas passaram a ter outros aspectos em decorrência dessas mudanças. A transfiguração do mundo perpassa por esses acontecimentos. À vista disso, ao tratar das conotações que levaram à transfiguração da compreensão de mundo e, em alguma medida, até mesmo à perda do sentido de mundo, com foco na modernidade, serão aprofundados os múltiplos sentidos de mundo a partir de eventos que promoveram o ofuscamento desses sentidos.

Um ponto que deve ser esclarecido é que Arendt entende que os eventos não seguem uma causalidade necessária, como se fosse necessário que ocorressem de um determinado modo e não de outro. Ou seja, ela entende que, se um evento aconteceu de uma forma, poderia muito bem ter ocorrido de outras formas. No entanto, a partir do momento em que um dado evento aparece no mundo e afeta toda uma estrutura existente, o passado pode dar pistas de como esse evento ocorreu.

Por isso 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 quando está ativo no mundo moderno (Alves Neto, 2009, p. 63).

A análise dos múltiplos sentidos de mundo a partir da investigação de Hannah Arendt sobre os eventos históricos que desencadearam a perda do mundo expõe a importância de se pensar o mundo como um mundo comum que deve ser cuidado por aqueles que nele vivem. De acordo com Passos (2020, p. 158): “Para que esses sentimentos nasçam nos corações humanos, é necessário que se voltem para a política e para seu ponto central: cuidar do mundo”. Portanto, cabe investigar como esses sentidos de mundo, tão importantes para a própria estruturação e existência do mundo, se perderam.

2. A TRANSFIGURAÇÃO DA IMAGEM DE MUNDO NA ERA MODERNA

No primeiro capítulo, foram analisados os vários sentidos de mundo em Hannah Arendt. Muitas das reflexões que a filósofa realiza sobre o sentido do mundo partem de suas experiências e análises sobre o totalitarismo. O totalitarismo não veio de lugar nenhum, ele nasceu em um mundo não totalitário. A modernidade foi palco de grandes transformações que geraram os elementos que possibilitaram ao totalitarismo aparecer no mundo. Um dos elementos que mais se destaca é a formação de uma massa de indivíduos desarraigados do mundo. O desprendimento de certos atributos do mundo que vinculavam o ser humano a ele é resultante da transfiguração do sentido de mundo. Neste capítulo, as obras de Hannah Arendt que o fundamentam precipuamente são *A condição humana* (1958) e *Entre o passado e o futuro* (1961). As obras da autora que auxiliaram na argumentação, de modo secundário, são: *A vida do espírito* (1971), *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1982), *Pensar sem corrimão* (2018), *Responsabilidade e julgamento* (2003), *A dignidade da política* (1993) e *Homens em tempos sombrios* (1955). Os comentadores utilizados nesse capítulo são Rodrigo Ribeiro Alves Neto, Maria Cristina Müller, Fina Birulés, Fábio Passos, Bethania Assy, Silvia Cortyne-Danamy, Daniel Arruda Nascimento, Eugênia Sales Wagner, Edson Bini, Giovanni Reale, Jacqueline Russ, Luiz Henrique de Araujo Dutra, Tobias Hürter, Márcio Seligmann-Silva, Gilles-Gaston Granger, Eric J. Hobsbawm, José D'Assunção Barros. Já os filósofos que foram incluídos nesse capítulo são Bertrand Russell, Platão, René Descartes, Immanuel Kant, Galileu Galilei, Walter Benjamin, Max Weber.

Para Arendt (2020, p. 209), em *A condição humana* (1958), a transfiguração é uma verdadeira metamorfose. A transfiguração da compreensão de mundo que surgiu na modernidade foi consequência não de meras transformações, mas de transformações radicais ocorridas no mundo. Por esse motivo, a investigação sobre a modernidade é tão importante para compreender a reflexão de Arendt sobre o mundo. Ao tratar da modernidade, é preciso se atentar para a diferenciação realizada por Hannah Arendt entre Era Moderna e mundo moderno. A Era Moderna teve início, conforme Arendt (2020, p. 7), no século XVII, com o advento da ciência moderna, e terminou no limiar do século XX. Na concepção da filósofa (2013c, p. 54), apresentada em *Entre o passado e o futuro* (1961), no texto *A tradição e a época moderna*, foi uma época de eventos com amplo potencial transformador para o mundo. Exemplos desses acontecimentos de grande importância na Europa são as revoluções políticas do século XVII e as Revoluções Industriais dos séculos XVIII e XIX. Já o mundo moderno é entendido pela filósofa (2020, p. 7) como o período que teve início politicamente com as primeiras explosões

atômicas e se estende até a atualidade. Nota-se que, dentro dessa abordagem, o termo “mundo” é empregado para determinar um momento histórico. Ainda, Hannah Arendt, antes de se voltar para a Era Moderna propriamente dita, analisa três eventos pré-modernos que determinaram o caráter da modernidade. Arendt (2020, p. 307) enfatiza que os três eventos mencionados como pré-modernos não podem ser considerados modernos, tal como a Revolução Francesa. Mas definitivamente eles apareceram no mundo e tiveram uma grande força transformadora, haja vista que forneceram certas bases para características próprias da modernidade. Assim, em uma perspectiva histórica, o mundo moderno é o mundo atual; anterior a ele encontra-se a Era Moderna; e, no limiar da Era Moderna, encontra-se a tríade de acontecimentos pré-modernos. Os eventos são:

[...] a descoberta da América e a subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma, que, expropriando as propriedades eclesiásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; e a invenção do telescópio, ensejando o desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza e a Terra do ponto de vista do universo (Arendt, 2020, p. 307).

Arendt, ao refletir sobre esses três eventos ocorridos ainda em um mundo pré-moderno, percebe a força deles para o caráter espiritual da modernidade. A partir das descobertas de Galileu, das navegações do século XV e da Reforma Protestante empreendida por Lutero, o mundo se transformou em poucos séculos, em especial quando comparado com o período medieval e antigo. Essas mudanças, nascidas em um mundo pré-moderno e que, com a força dos acontecimentos, desencadearam a Era Moderna, podem ser analisadas a partir das atividades humanas. Rodrigo Ribeiro Alves Neto ressalta a perspectiva da análise histórica de Hannah Arendt a partir das atividades humanas.

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 (Alves Neto, 2009, p. 63).

Em relação às atividades humanas, à análise dos eventos históricos e à transfiguração do sentido de mundo, a primeira das alterações significativas percebidas por Hannah Arendt logo no início da Era Moderna foi a elevação da atividade da obra ou fabricação como a atividade mais valorosa entre todas as atividades humanas, incluindo as atividades da vida contemplativa¹⁴. Portanto, para identificar a transfiguração da compreensão do sentido de

14 Aqui é preciso fazer uma ressalva: apesar de Arendt (2020, p. 21) entender que as atividades da vida ativa, bem como os dois modos de vida, são igualmente importantes, dependendo da época e de como as pessoas agem no mundo, a articulação entre as atividades e os modos de vida se diversifica. Segundo Fina Birulés (2025, p. 78), cada atividade, em distintos períodos da história, terá uma explicação e uma dinâmica diferente de acordo com os

mundo a partir da relação entre eventos históricos e as alterações na hierarquia das atividades ao longo da modernidade, será imprescindível analisar a tríade dos acontecimentos que antecederam a Era Moderna: o uso do telescópio por Galileu Galilei; a descoberta das Américas por parte dos navegadores europeus; e a Reforma Protestante, iniciada por Martinho Lutero.

2.1 A INVERSÃO ENTRE VIDA CONTEMPLATIVA E VIDA ATIVA

Entre os três eventos pré-modernos apresentados por Hannah Arendt (2020, p. 307), a filósofa compreende que o uso do telescópio para finalidades voltadas estritamente ao conhecimento foi a ocorrência que, com o retrospecto dos acontecimentos decorrentes dele, determinou o caráter da Era Moderna de modo mais preeminente. Esse foi o ponto de partida para o advento da ciência moderna. A ciência moderna irá transfigurar a imagem de mundo primeiramente dentro de um círculo muito restrito de indivíduos, os cientistas, filósofos e intelectuais ocupados com o conhecimento e, somente posteriormente, irá se expandir para a população em geral.

Com o nascimento da nova ciência, desenrolou-se, a partir do século XVII, uma das mais importantes transformações na ordem hierárquica entre os modos de vida contemplativo e ativo. Essa qualidade de uma ciência ativa é apresentada no texto O ponto Arquimediano, de 1969, presente no livro *Pensar sem corrimão* (2018): “A ciência moderna [...] chamava a si mesma não só de ‘ciência nova’, *scienza nuova*, termo que já encontramos no século XVI, mas de *scienza activa et operativa*, uma ‘ciência ativa e operante’” (Arendt, 2021e, p. 459).

O personagem envolvido com a mudança de ênfase no conhecimento é Galileu Galilei, astrônomo e matemático italiano. Ele foi, para a pensadora, o precursor da nova ciência ativa, pois apresentou evidências demonstráveis sobre o sistema solar, possibilitadas pelo uso de um instrumento fabricado por mãos humanas, o telescópio. Assim, o uso de um instrumento para fins estritamente científicos foi capaz de deslocar uma das questões que era muito cara aos saberes, da questão da verdade vinculada à revelação para um conhecimento ativo.

No cerne dessa transformação advinda da ciência moderna está a alteração da hierarquia dos dois modos de vida; nessa perspectiva, de um lado está a ciência operativa e do outro o modo de vida inoperante do sábio. De acordo com Arendt (2020, p. 358-359): “Talvez a mais grave consequência espiritual das descobertas da era moderna [...] tenha sido a inversão [*reversal*] da ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*”. Assim sendo, a

acontecimentos no mundo. De modo que uma atividade pode ser mais valorizada, enquanto outras, menos, alterando, deste modo, a hierarquia no interior da vida ativa e entre a vida contemplativa e a vida ativa.

primeira mudança na ordem das atividades humanas na Era Moderna é devida à descoberta de uma forma de produzir conhecimento ativamente. Já o saber advindo do estado contemplativo – que se respaldava na completa quietude e na própria contemplação do *Ser* – tornou-se obsoleto diante da nova ciência. Nas palavras de Arendt (2020, p. 362): “A contemplação mesma tornou-se sem sentido”. Com isso, observou-se a inversão entre contemplação e a forma de conhecimento ativo.

É preciso lembrar, nesse contexto, que, de modo geral, as bases que sustentavam a concepção de mundo e do cosmos antes da Era Moderna na Europa haviam sofrido influência da tradição do pensamento filosófico da Antiguidade Clássica¹⁵. Essa tradição estabeleceu a contemplação como superior aos assuntos humanos, ao tratar a ideia de que a vida ativa é inferior à vida contemplativa. O mais notório filósofo da Antiguidade a disseminar a primazia da vida contemplativa em relação aos assuntos mundanos foi Platão.

A dicotomia presente na teoria platônica entre o mundo mutável e o mundo imutável estabelece a primazia da contemplação sobre as questões terrenas. O mundo sensível é o mundo tido como um mundo em que as aparências se assemelham às sombras, aquilo que *não é*; as verdadeiras aparências, as ideias perfeitas e imutáveis, estão no mundo inteligível, entendido por Platão (2019, p. 274), em *A República*, como aquilo *que é*. Em relação à verdadeira aparência defendida por Platão, em *A vida do espírito* (1971), Arendt (2017, p. 39-40) afirma que: “Essa verdade [...] pode ser concebida unicamente como outra ‘aparência’, outro fenômeno originalmente oculto, mas de ordem supostamente mais elevada, o que indica a predominância última da aparência”.

O uso do recurso metafísico que apresenta a contemplação como superior ao mundo sensível, realizado pelo fundador da Academia (2019, p. 275), em *A República*, estabelece que os filósofos acolhem a *realidade em si*. Do ponto de vista do filósofo, a vida ativa se encontra no âmbito das necessidades e do engano; já o conhecimento verdadeiro das coisas só é acessível na completa quietude. Assim, Platão distancia o conhecimento da vida ativa. E se, em *A República* (2019, p. 269-270), de algum modo, o argumento do filósofo ateniense enveredou, por assim dizer, nas questões ativas, ao atribuir àqueles que são designados a governar o acesso ao conhecimento verdadeiro, à ideia de *Bem*¹⁶, não foi porque ele tenha passado a valorizar a

15 Edson Bini (2019, p. 13), na apresentação da obra de Platão, *A República*, menciona que a preservação da obra platônica se deve a Trasilio de Alexandria. Segundo Bini: “Todos os manuscritos medievais da obra de Platão procedem dessa edição de Trasilio”.

16 Platão (2019, p. 263), em *A República*, no livro quinto, apresenta a ideia do filósofo-rei no seguinte trecho: “Enquanto os filósofos não se tornarem reis nos Estados ou aqueles que são hoje chamados de reis e soberanos não filosofarem sincera e adequadamente, isto é, enquanto poder político e filosofia não forem completamente conjugados [...] os Estados jamais se livrarão dos males, caro Gláucon, e tampouco – penso – a espécie humana.

vida ativa, mas o fez somente para tornar possível a vida do filósofo. Ou seja, Platão usa um recurso metafísico para submeter os assuntos humanos ao primado da contemplação, estabelecendo, assim, a ordem entre a vida contemplativa e a vida ativa. No livro intitulado *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1982), que compreende textos de Arendt e que foi organizado por Ronald Beiner, é possível vislumbrar essa hierarquização a favor do modo de vida do filósofo.

Mas Platão claramente escreveu a *República* para justificar a noção de que os filósofos deveriam tornar-se reis não porque apreciassem a política, mas porque, em primeiro lugar, isso significaria que eles não seriam governados por pessoas piores do que eles próprios e, depois, porque isso traria à nação aquela completa quietude, aquela paz absoluta, que certamente constituem a melhor condição para a vida do filósofo (Arendt, 1994, p. 24).

Vale ressaltar que Arendt (2020, p. 16-17) defende que a experiência da vida política na *pólis* grega tinha a ação e o discurso em grande estima, distinguindo-se da posição teórica platônica. Neste sentido, não foi o modo de vida do cidadão da *pólis* que concebeu o rebaixamento das questões políticas, mas foi o pensamento da Antiguidade grega que deu origem ao entendimento de que a vida ativa era um modo de vida secundário ao modo de vida contemplativa. Arendt interpreta que Platão, em *A República*, “descreveu a esfera dos assuntos humanos [...] em termos de treva, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das ideias eternas” (Arendt, 2013c, p. 43). A concepção platônica de que os assuntos terrenos são inferiores ao inteligível tem fundamento, segundo Hannah Arendt (2020, p. 19), “na convicção de que nenhuma obra de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade o *kosmos* físico, que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana, seja divina”. Entretanto, é preciso ter em mente que Arendt (2020, p. 21) compreende que o estabelecimento dessa hierarquização advinda dessa tradição é falho e que a vida contemplativa e a vida ativa são simplesmente dois modos distintos de estar no mundo, constituídos por atividades distintas.

Faz-se pertinente ressaltar aqui que, na análise de Hannah Arendt (2020, p. 26), o que chancelou a compreensão proveniente do pensamento da Antiguidade Clássica foi uma experiência factual no mundo: a queda de Roma. Esse evento trouxe ao mundo a concepção da tradição do pensamento filosófico grego como um fato, um acontecimento que demonstrou que o mundo estruturado artificialmente por humanos não é imortal. Dessa maneira, na Antiguidade

E enquanto isso não suceder, a forma de governo que estivemos teoricamente descrevendo jamais será concretizada dentro dos limites da possibilidade ou verá a luz do sol”.

tardia e no período medieval, prevaleceu a ordem hierárquica estabelecida pela tradição filosófica ocidental. Essa hierarquização foi mantida pelo cristianismo. “O cristianismo, com a sua crença em um outro mundo cujas alegrias se prenunciam nos deleites da contemplação, conferiu sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à sua posição derivada, secundária” (Arendt, 2020, p. 20).

A ascensão do cristianismo na Europa, alicerçada na figura da Igreja como uma entidade que adquiriu poder, sobretudo no período nomeado como Idade Média, firmou a ampla concepção da primazia da vida contemplativa sobre a vida ativa¹⁷. Isso porque, nas palavras de Arendt (2004b, p. 219): “a ênfase deslocou-se inteiramente da preocupação com o mundo e os deveres a ele ligados para se preocupar com a alma e sua salvação”¹⁸. Assim, a doutrina cristã, de uma vida eterna e de uma vida devotada à contemplação como o melhor modo de vida, tornou-se uma compreensão comum à época. De acordo com Hannah Arendt (2017, p. 21): “Segundo as tradições da Era Cristã, quando a filosofia se tornou serva da teologia, o pensamento passou a ser meditação, e a meditação passou novamente a terminar na contemplação”. Deste modo, a crença fundamentada na eternidade da alma e na sacralidade da vida devotada à contemplação elevou a concepção da vida contemplativa para a população em geral. Por outro lado, ela também suprimiu a vida em seu modo ativo e a relação com o mundo como um lugar que tem permanência, onde os feitos e obras humanas podem aparecer; essas preocupações mundanas se tornaram secundárias dentro das prioridades humanas na Terra.

Historicamente, é mais provável que a vitória da fé cristã no mundo antigo tenha se devido em grande parte a essa inversão, que trouxe esperança para aqueles que sabiam que o seu mundo estava condenado – na verdade, uma esperança além de toda esperança, visto que a nova mensagem prometia uma imortalidade pela qual eles jamais haviam ousado esperar. Essa inversão só podia ser desastrosa para a estima e dignidade da política. A atividade política [...] baixou agora ao nível de uma atividade sujeita à necessidade, destinada a remediar, de um lado, as consequências da pecaminosidade do homem, e, de outro, a atender às carências e interesses legítimos da vida terrena (Arendt, 2020, p. 390).

É de grande valia ressaltar que a doutrina cristã fez uso das teorias de Platão e Aristóteles para oferecer uma fonte de racionalidade aos seus ideais. Russell (2015a, p. 9), em *A história da filosofia ocidental: a filosofia católica*, apresenta dois grandes períodos da filosofia católica. O primeiro foi dominado por Santo Agostinho e nele nota-se a influência do pensamento

17 Bertrand Russell (2015a, p. 7) expõe como a Igreja, segundo ele, “aproximou as crenças filosóficas das circunstâncias sociais e políticas de uma forma que não se viu antes, nem depois do período medieval, que aqui fixamos por volta de 400 a 1400 d.C. A Igreja é uma instituição social alicerçada sobre um credo que em parte toca a filosofia e, em parte, a história sagrada”.

18 Esse trecho foi retirado da obra *Responsabilidade e julgamento* (2003), mais especificamente do texto *Responsabilidade coletiva* (1968).

platônico. Como visto, a teoria das ideias e a filosofia política de Platão tornam a contemplação superior aos assuntos terrenos. Ademais, é preciso ponderar, dentro dessa análise, que o dualismo presente na teoria platônica dos dois mundos forneceu base teórica para a racionalização da divisão cristã entre espírito e carne. Segundo Russell (2015a, p. 8), essa ideia dominou o ascetismo cristão dos séculos IV e V.

O segundo grande período culmina em Santo Tomás de Aquino. Neste período posterior da história da doutrina cristã, percebe-se a relevância do pensamento aristotélico, como, por exemplo, a noção da física pautada em um caráter qualitativo¹⁹. Alves Neto lembra que: “Para um grego ou um medieval, os dados imediatos da experiência sensível [...] na qual vivemos e nos movemos, não são matemáticos ou matematizáveis. [...] Por isso, a física de Aristóteles se define por não ser matemática” (Alves Neto, 2009, p. 135). Nota-se, assim, a influência das ideias de Aristóteles tanto na Antiguidade quanto na Idade Média.

A filosofia de Aristóteles também teve influência na compreensão da ordem do cosmos no medievo. Conforme Jacqueline Russ (2015, p. 32), para Aristóteles, a Terra estava no centro do universo, imóvel. A estrutura do sistema astronômico do pensador estagirita compreendia uma dimensão nomeada de supralunar, cujos movimentos eram circulares, eternos e perfeitos; e a dimensão sublunar, entendida como corruptível. A região sublunar, conforme Giovanni Reale (2014, p. 112): “está submetida a todo tipo de mudança [...] por isso as coisas desse mundo (sublunar), além de mover-se, estão sujeitas a aumentos e diminuições, a alterações, à geração e à corrupção”. Ou seja, existe a perfeição na ordem celeste e a corrupção no plano terreno.

Ao considerar as ideias greco-cristãs, no que concerne à ordem do cosmos e ao conhecimento, principalmente aquelas que percorreram a Antiguidade e se tornaram basilares no período medieval, pode-se entender o porquê de Arendt (2020, p. 307) atribuir a Galileu Galilei a autoria do evento que impulsionou a transformação radical da compreensão de mundo. Essas ideias advindas da Antiguidade Clássica e que serviram de apoio aos vários preceitos da doutrina cristã foram duramente impactadas pelas descobertas do matemático italiano.

A oposição a algumas ideias de Aristóteles fica evidenciada, de acordo com Bertrand Russell (2015b, p. 60), em *História da filosofia ocidental: A filosofia moderna*, na contraposição de Galileu Galilei à noção de derivar o conhecimento das qualidades das coisas. Russell exemplifica esse contraste por meio da lei dos corpos cadentes formulada pelo matemático italiano. Nessa teoria, Galileu propôs que, independentemente da qualidade dos

¹⁹ A física de Aristóteles é, de acordo com Giovanni Reale (2014, p. 49), qualitativa; ela busca as essências e formas, sendo assim, distinta da física moderna quantitativa, que traduz tudo em números e em relações numéricas.

corpos – grande, pequeno, leve ou pesado –, a aceleração deles em queda livre no vácuo será igual para todos, exceto quando a resistência do ar interfere na aceleração. A invenção da bomba de ar tornou possível comprovar a alegação de Galileu: ao se retirar o ar de um ambiente controlado e se lançar uma bola de chumbo e uma pena da mesma altura, concomitantemente, provou-se que ambas caíam na mesma velocidade, logo, colidiram com o chão ao mesmo tempo. “O que Galileu demonstrou foi a inexistência de uma diferença mensurável entre agregados grandes e pequenos da mesma substância” (Russell, 2015b, p. 60). Ou seja, as características que eram aparentes aos sentidos e tidas como qualidades das coisas defendidas por Aristóteles divergiam da Ideia Moderna, tanto na forma de produzir o conhecimento quanto no modo de entender o funcionamento da natureza. Além disso, Galileu Galilei apresentou evidências que desmantelaram a concepção geocêntrica defendida pela Igreja Católica, lançando as bases de uma mudança fundamental na percepção do mundo natural que culminou na passagem do modelo geocêntrico de Aristóteles para o modelo heliocêntrico de Copérnico. Ou seja, Galileu refutou o geocentrismo – ideia defendida no sistema aristotélico – a partir de evidências perceptíveis por meio de um instrumento, o telescópio. Eugênia Sales Wagner contextualiza a ascensão e queda da tradição do pensamento ocidental frente à ciência moderna do seguinte modo:

A tradição do pensamento ganhou, assim, além de permanência, foros do passado, seguindo incólume através da Antiguidade e da Idade Média, até o momento em que, com o advento da Ciência moderna, começou a cair em desgraça. Para Arendt, foram as repercussões da comprovação telescópica, por Galileu, de que é a Terra que gira em torno do Sol e não o contrário, [...] que, em primeiro lugar, atingiram a tradição do pensamento ocidental (Wagner, 2000, p. 78).

Observa-se que, antes dessa ocorrência, já existiam teorias que defendiam que o Sol estava no centro do sistema solar e que colidiam com ideias geocêntricas. Arendt (2021e, p. 459) explica que Copérnico, por exemplo, por meio de sua força imaginativa, já defendia um sistema cósmico não centrado na Terra; no entanto, foi somente com Galileu Galilei que sua teoria foi confirmada. Desta forma, as alegações não geocêntricas não tinham força persuasiva por se tratar apenas de uma ideia distinta da ideia que era comum, qual seja, de que a Terra estava no centro do Universo.

A propósito, a concepção geocêntrica tinha a seu favor o fato de ser mais apropriada aos sentidos humanos²⁰. Ora, a sensação de uma Terra fixa em que os corpos celestes giram em

20 É importante notar que, desde a Antiguidade, já se tinham especulações de ordem heliocêntrica; entretanto, tais especulações não eram incisivas para gerar uma transformação na forma de entendimento amplamente aceita sobre o heliocentrismo, por serem consideradas fruto da especulação e imaginação humana. Assim como no período medieval e renascentista, essas especulações, segundo Arendt (2020, p. 321): “[...] jamais constituíram um evento”.

torno dela era algo observável cotidianamente, do nascer ao pôr do sol. E, além disso, corroborava o pensamento predominantemente religioso da época: que o ser humano, criatura criada por Deus à sua imagem e semelhança, deveria ocupar o centro do universo. Assim, muitas das certezas herdadas da Antiguidade e do período medieval se mostraram deficientes para compreender o que se apresentava apenas através das aparências advindas da contemplação e da vida cotidiana. Para Bertrand Russell (2015b, p. 12): “Teve início, assim, o longo embate entre ciência e dogma, no qual os tradicionais travaram batalha já perdida contra o novo saber”.

O evento empreendido por Galileu, portanto, teve o poder de transformar a compreensão já consolidada de verdade da doutrina greco-cristã. “Trata-se da passagem de uma explicação qualitativa e finalista dos fenômenos naturais para a explicação quantitativa e mecanicista do mundo” (Alves Neto, 2009, p. 136). Levando isso em conta, entende-se que essa nova concepção é distinta da física de Aristóteles, cujas “matemáticas não se referem às coisas sensíveis como tais, e tampouco referem-se a entes subsistentes separadamente” (Reale, 2014, p. 49). Assim sendo, neste contexto pré-moderno, houve um salto da verdade obtida pela contemplação do *Ser* para os antigos e da verdade que era revelada por Deus para os medievais para o conhecimento produzido moderno, estabelecido como sendo fruto inerente à obra humana. A ciência moderna, portanto, nasceu e se moldou com características distintivas dos saberes antigos e medievais.

Trata-se de uma nova concepção sobre a organização do espaço, do movimento e da matéria. Para a “nova ciência” de Galileu, a ordenação do espaço físico e tudo que nele acontece deve ser conhecido não pela experiência da observação qualitativa, e sim pelo experimento matematizado (Alves Neto, 2009, p. 135).

É significativo destacar que a questão do conhecimento ainda continuou em vigor na modernidade, por mais que tenha se deslocado para um modo de conhecer ativo. “A verdade ou conhecimento não perderam valor; porém, o homem agora, para conhecer, precisa ‘fazer’” (Alves Neto, 2009, p. 141). A fonte do conhecimento, desse modo, não foi mais atribuída às aparências verdadeiras acessadas pela contemplação e nem ao que aparece no mundo e é captado pelos sentidos, mas por aquilo que o próprio ser humano produz, sejam eles os instrumentos mentais ou materiais desenvolvidos pelo engenho e obras humanas.

É atribuída à nova ciência a possibilidade de criar e usar instrumentos para finalidades científicas. Isso já se tornou evidente na forma de operar do matemático italiano. Na concepção de Arendt: “O que Galileu fez e que ninguém havia feito até então foi usar o telescópio de tal

A novidade empreendida pelo matemático italiano é que ele confirmou as ideias especulativas de seus predecessores a partir de um fato demonstrável, de acordo com Arendt (2020, p. 323).

modo que os segredos do universo foram fornecidos à cognição humana ‘com a percepção sensorial’” (Arendt, 2020, p. 321-322). Assim, ele pode demonstrar os movimentos dos corpos celestes e as qualidades físicas do Sol, da Lua e dos planetas, que são invisíveis aos sentidos humanos sem nenhum aparato, com o auxílio de um instrumento. Em *O conceito de História – Antigo e Moderno*, texto que compõe a obra *Entre o passado e o futuro* (1961), Arendt enfatiza que:

A época moderna começou quando o homem, com o auxílio do telescópio, voltou seus olhos corpóreos rumo ao universo, acerca do qual especulava durante longo tempo – vendo com os olhos do espírito, ouvindo com os ouvidos do coração e guiado pela luz interior da razão – e aprendeu que seus sentidos não eram adequados para o universo, que sua experiência quotidiana, longe de ser capaz de concluir o modelo para a recepção da verdade e a aquisição do conhecimento, era uma constante fonte de ilusão (Arendt, 2013d, p. 85).

Ao examinar as ocorrências de seu tempo, Hannah Arendt observa que a ciência, alavancada a partir de Galileu, transformou a forma de entender a Terra e o Universo. A interpretação sobre esse fato apresentada pela filósofa é de que as descobertas dele decorrentes montaram “o palco para um mundo inteiramente novo” (Arendt, 2020, p. 319). A história da humanidade foi impactada por essa nova ciência que trouxe consigo uma forma de conhecimento ativo, produzida por mulheres e homens. E aquelas estruturas eternas – o *Ser*, Deus e o cosmos dado – perderam a sua posição, que era de sustentar uma ideia de verdade.

Essa percepção entre o conhecimento anterior à modernidade e posterior a ela pode ser percebida na *Crítica da razão pura* (1781), nas palavras de Immanuel Kant (2013, p. 28): “a ciência da natureza, depois de muitos séculos sem ser nada mais que um tatear às cegas, foi trazida pela primeira vez para o caminho seguro de uma ciência”. Entende-se, desse modo, que o desenvolvimento da ciência e da tecnologia ao longo da modernidade estabeleceu novos parâmetros para o conhecimento. Essas transformações, segundo Rodrigo Ribeiro Alves Neto (2009, p. 131): “[...] expressam uma crescente generalização e valorização da fabricação, cuja consequência mais importante será a eliminação da contemplação do horizonte hierárquico das atividades humanas consideradas em seu conjunto”. Desse modo, o primeiro abalo desses fundamentos pré-modernos, por assim dizer, foi sobre a vida contemplativa e a favor de um conhecimento ativo.

Se se considerarem somente os eventos que levaram à era moderna e se refletir exclusivamente sobre as consequências imediatas da descoberta de Galileu, que devem ter atingido as grandes mentes do século XVII com a força coercitiva da verdade autoevidente, a inversão de posição entre a contemplação e a fabricação, ou melhor, a eliminação da contemplação do âmbito das atividades humanas significativas é algo quase natural (Arendt, 2020, p. 378).

O desenvolvimento da ciência moderna iniciou com a demonstrabilidade de qualidades dos corpos celestes como nunca havia ocorrido até então. Essa mirada do olhar humano para o universo promoveu, de certo modo, um distanciamento das condições terrenas. Por exemplo, o distanciamento da condição humana de ser um indivíduo terrestre e mundano. Além disso, a nova ciência rompeu com a perspectiva do eterno, pois já não estava mais relacionada a nenhuma crença em uma entidade superior, mas ao próprio poder da criação humana. Assim, é possível notar que, por mais que a vida ativa tenha se tornado hierarquicamente mais relevante que a vida contemplativa na produção de conhecimento, o mundo em que se passam as relações humanas e onde a própria ciência atua não foi elevado ao centro das prioridades humanas. Faz-se necessário analisar a nova ciência ativa para entender em que medida ela se distanciou do mundo na modernidade.

2.2 A NOVA CIÊNCIA ATIVA E OPERANTE

Um dos atributos da ciência ativa, notadamente moderna, é o uso de instrumentos desenvolvidos por seres humanos para promover a produção de conhecimento. No limiar da Era Moderna, Arendt engloba como instrumentos tanto as coisas materiais, como, por exemplo, o telescópio²¹, quanto o uso da abordagem matemática, vista pela filósofa (2020, p. 328) como um instrumento mental.

É preciso considerar que a linguagem matemática já havia possibilitado o vislumbre da ordem cósmica para outros grandes matemáticos. Nessa abordagem, cabe mencionar os nomes de Nicolau Copérnico e Giordano Bruno. Inclusive, o próprio Galileu concebia a matemática como a linguagem da natureza. Essa menção de Galileu à linguagem da natureza ser a matemática encontra-se na obra *O ensaiador*, publicada em 1623. Nas palavras do matemático italiano:

A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática [...]” (Galilei, 1978, p. 119. *Apud* Cotrim; Fernandes, 2010, p. 99).

Sendo assim, uma das grandes características dos pesquisadores da natureza herdadas de um mundo ainda pré-moderno foi o tratamento matemático aplicado ao conhecimento.

²¹ Arendt (2020, p. 309) compreende que o telescópio foi um instrumento usado por Galileu com finalidade puramente científica. Possibilitando, assim, a observação mais precisa dos corpos celestes ao olhar humano.

Existe, para Arendt, uma clara distinção da relação entre matemática e conhecimento ocidental anterior à modernidade e posterior a ela.

Não obstante, as formas ideais e matemáticas não eram produtos do intelecto, mas fornecidas pelos olhos da mente do mesmo modo como os dados sensoriais são fornecidos aos órgãos dos sentidos; e os que eram treinados [...], percebiam o verdadeiro ser, ou, antes, o ser em sua aparência verdadeira. Com o advento da modernidade, a matemática não somente amplia o seu conteúdo ou atinge o infinito para tornar-se aplicável à imensidão do universo infinito, que cresce e se expande infinitamente, mas deixa completamente de se preocupar com as aparências (Arendt, 2020, p. 329-330).

Diante do exposto até o momento, pode-se creditar à modernidade a criação de novos instrumentos materiais e a aplicabilidade da matemática dentro do conhecimento da natureza. Essa ciência operante e seus instrumentos promoveram uma significativa forma de interpretar os dados obtidos dos mais variados objetos de estudo, alcançando tanto o macrocosmo quanto o microcosmo. A forma da nova ciência obter conhecimento, segundo Alves Neto (2009, p. 134): “trata-se da matematização e da experimentação característica da moderna racionalidade científica”. De modo que a inserção desses instrumentos se provou mais eficaz do que os sentidos humanos para obter dados mais precisos dos fenômenos provenientes do ambiente terrestre e dos corpos celestes. Além disso, é preciso considerar que, mesmo que a matemática tenha um caráter abstrato, ela pode traduzir o que aparece no mundo, na Terra e no universo, para o formato de equações.

Assim sendo, os fenômenos somente poderiam ser salvos na medida em que pudessem ser reduzidos a uma ordem matemática, e essa operação matemática não servia para preparar a mente humana para a revelação do verdadeiro ser, direcionando-a para as medidas ideais que aparecem nos dados fornecidos aos sentidos, mas, ao contrário, servia para reduzir esses dados às medidas da mente humana, que, dada uma distância suficiente e estando suficientemente remota e não envolvida, pode observar e manusear a multiplicidade e a variedade do concreto segundo seus próprios padrões e símbolos (Arendt, 2020, p. 330).

Em conjunto com os instrumentos materiais e mentais, a nova ciência encontrou no experimento controlado um meio para constatar a regularidade das ocorrências e a efetividade de suas teorias. Arendt (2013d, p. 79) retoma a definição de Galileu Galilei sobre o que é o experimento: “uma pergunta formulada à natureza”. Isso se ilustra no modo como os cientistas passaram a se questionar sobre as coisas que desejavam entender; as perguntas deixaram de ser “o que é” e “por que” para um “como”. Nas palavras de Arendt (2020, p. 366): “da velha questão sobre ‘o que’ e ‘por que’ algo é para a nova questão de ‘como’ veio a existir, é decorrente dessa convicção, e a resposta só pode ser encontrada no experimento”. Assim, a mudança de ênfase

do conhecimento, da Antiguidade e da Idade Média para a ciência ativa que prosperou na modernidade, pode ser percebida pela forma de questionar e obter respostas.

Isto posto, entende-se que a moderna ciência deslocou o conhecimento, como era compreendido desde a Filosofia Antiga grega, do *Ser* e da questão de “o que é” à essência daquilo que aparece – seja pelos sentidos ou pelos olhos da mente – para aplicar-se aos processos. A centralidade nos processos já se apresenta no ato de questionar “como” algo veio a existir. Essa questão busca desvendar quais etapas devem ser realizadas para que tal fenômeno aconteça. Neste caso, a produção do conhecimento moderno provocou, por assim dizer, a desvinculação entre *Ser* e aparência. Entre aquilo que *é* e o que aparece. Em outras palavras, o que aparece aos olhos da mente no estado contemplativo não pode revelar qualquer conhecimento, nem a aparência daquilo que é captado pelos sentidos de modo imediato leva ao conhecimento. O conhecimento seguro e válido não advém do que é dado e aparece, seja pelos sentidos ou pela contemplação, mas sim do modo como o conhecimento é produzido.

O método²² experimental científico se tornou uma parte muito importante da ciência ativa. Uma das possibilidades encontradas no experimento controlado é advinda da repetição de processos e dos resultados que itera. Essa concepção demonstra como a noção de produção, pertinente à atividade da obra, foi elevada pelo modo de conhecer da moderna ciência. Dentro desta abordagem, cabe enfatizar que a própria validade de uma teoria passou a estar vinculada, entre outros fatores, à aplicabilidade e reprodutibilidade do experimento. Luiz Henrique de Araújo Dutra explica que:

De fato, a confirmação empírica de teorias tem sido um dos aspectos aparentemente privilegiados da atividade científica [...], pois se uma teoria descreve o mundo corretamente, ela permite predições, e se aquilo que ela permite predizer se mostrar ser o caso, por meio de um experimento, então dizemos que o experimento confirmou a teoria (Dutra, 1998, p. 18).

Em A tradição e a época moderna, texto que faz parte do livro *Entre o passado e o futuro*, Arendt denota a mudança na própria noção de teoria; ela passou a estar mais vinculada à sua funcionalidade do que à própria noção de verdade como algo dado.

A noção de “teoria” mudou de significado. Não mais significou um sistema de verdades razoavelmente conectadas que, enquanto verdades, não foram construídas mas dadas à razão e aos sentidos. Tornou-se, ao invés disso, a teoria cientificamente moderna, que é uma hipótese de trabalho que muda conforme os resultados que produz e que depende, para sua validade, não do que “revela”, mas do fato de “funcionar” (Arendt, 2013c, p. 68)

22 O método é compreendido por Arendt (2017, p. 72), em *A vida do espírito*, como uma abordagem promissora para produzir conhecimento.

Arendt (2013d, p. 86) percebe que essas mudanças promoveram uma das características da nova ciência logo em seu início: a ilimitabilidade do conhecimento e a confiança no progresso científico. Por exemplo, mesmo que uma teoria se mostre adequada para explicar algum fenômeno, ainda assim, ela não é considerada absolutamente correta, uma vez que potencialmente sempre haverá margem para a elaboração de uma nova teoria que explique melhor tal fenômeno. Essa é uma das transformações modernas que modificou a ideia de verdade. A verdade, segundo Hannah Arendt (2017, p. 73): “foi [...] partida em uma enorme corrente de veracidades, cada uma das quais, a seu tempo, reivindicando a validade geral, ainda que a própria continuidade da pesquisa implicasse algo meramente provisório”. A validade de uma teoria dura enquanto ela funcionar para explicar algum fenômeno e enquanto não surgir uma outra teoria que explique melhor o fenômeno que a teoria vigente.

É possível, por essa via, estabelecer que, entre as qualidades do conhecimento ativo moderno, estão a utilização da matemática, a invenção de instrumentos mais eficazes que os sentidos humanos e o experimento controlado. Assim, é pertinente observar que tanto os instrumentos materiais, como a matemática e o método científico moderno, são elementos que podem ser interpretados como obras humanas. Portanto, pode-se afirmar, a partir disso, que o conhecimento ativo foi desencadeado principalmente por certas características inerentes à atividade da obra ou fabricação. Foi, para Arendt (2020, p. 366): “o auxílio que o homem teve de angariar do *homo faber* para adquirir o conhecimento que fez com que essas atividades ascendessem de sua antiga posição humilde na hierarquia das capacidades humanas”.

Com base no que foi exposto, pode-se analisar sob o viés do mundo, onde se passam os assuntos humanos, como a nova ciência impactou e alterou a imagem de mundo. A começar pela abstração dos fenômenos, precipuamente, no que tange à linguagem simbólica matemática. Alves Neto pontua que “O simbolismo científico rompe com o simbolismo da linguagem cotidiana, pois ‘fala’ através dos algoritmos ou de uma combinatória matemática” (Alves Neto, 2009, p. 144). O triunfo dessa forma de lidar com os fenômenos matematicamente é atestado pelo fato de a ciência moderna funcionar; além disso, a linguagem matemática não é ambígua como a linguagem cotidiana. Hannah Arendt afirma que, sem a linguagem simbólica espacial, por exemplo:

Newton não teria sido capaz de reunir a astronomia e a física em uma ciência ou, em outras palavras, de formular uma lei da gravitação na qual a mesma equação se aplica aos movimentos dos corpos celestes no firmamento e ao movimento dos corpos terrestres na Terra [...] Contudo, ainda mais significativo que essa possibilidade – a de lidar com entidades que não podiam ser “vistas” pelo olho da mente – foi o fato de que o novo instrumento mental

[...] abriu o caminho para uma forma inteiramente inédita de abordar a natureza e de se aproximar dela no experimento (Arendt, 2020, p. 328).

A matemática, desse modo, foi eleita como a principal ciência na modernidade para lidar com os fenômenos. Rodrigo Ribeiro Alves denota que: “Nesse sentido, o modo como os corpos se mostram em sua realidade objetiva é previamente aberto pela matematização” (Alves Neto, 2009, p. 136). Com a contemplação sendo considerada absorpta para o conhecimento na modernidade, as explicações produzidas pela ciência moderna se distanciaram da aparência primeira para, então, serem comprovadas de acordo com definições científicas matematizáveis. Nesse sentido, conforme Alves Neto (2009, p. 139): “a consciência de Deus foi substituída pela consciência produtora do homem; [...] o que importa está na formulação científica que define a água, o que pesa está no conhecimento e na possibilidade de manipulação da natureza”. Entende-se, assim, que a ciência ativa substituiu a realidade primeira pela matemática aplicada aos fenômenos. A crença, doravante, a esse acontecimento está em que os seres humanos só podem confiar naquilo que eles mesmos produzem. Como resultado, as verdades eternas e imutáveis deixaram de ser a referência. A verdade é produzida e pode ser alterada. Esta foi uma novidade no mundo resultante da ciência ativa.

No caso, vale a pena apresentar a definição de matemática como sendo o “conhecimento completo e inteiramente dominado pela inteligência (aritmética, geometria, álgebra são matemáticas porque possuem domínio puramente intelectual sobre seus objetos)” (Alves Neto, 2009, p. 136-137). Por conseguinte, Arendt (2021e, p. 460) compreende a matemática como sendo fruto da imaginação humana. Nesse sentido, segundo Alves Neto (2009, p. 136-137):

A ciência física moderna prescinde de quaisquer outros princípios que não os matemáticos e, assim, lança o homem no espaço geométrico, assegurando-lhe de que não encontrará nada além de si mesmo, ou seja, nada que não possa ser reduzido às estruturas de sua mente [...]. A matematização da física faz do fenômeno físico algo fabricado matematicamente.

Essa análise de Arendt também é voltada para o mundo e sua continuidade, no sentido de que, somente no século XX, foi demonstrado o poder da ciência física ao converter massa em energia. Por meio de cálculos matemáticos, foi criado um fenômeno que nem mesmo pertencia ao ambiente terrestre. Ou seja, distintamente da ciência do início do século XVII, que se distanciou das aparências para buscar a regularidade dos fenômenos matematicamente – ao transformar “toda multiplicidade, por mais desordenada, incoerente e confusa que seja” (Arendt, 2020, p. 331), em certos padrões e configurações –, a matemática aplicada do século XX pode produzir algo que nunca deveria pertencer ao interior da Terra, a energia atômica. Nas palavras da filósofa (2020, p. 332-333):

Se alguém desejasse traçar uma nítida divisória entre a era moderna e o mundo no qual passamos a viver, poderia encontrá-la entre uma ciência que observa a natureza de um ponto de vista universal, e assim consegue dominá-la completamente, e uma ciência verdadeiramente “universal”, que importa processos cósmicos para a natureza, mesmo sob o risco óbvio de destruí-la e, com ela, destruir o seu domínio sobre ela.

Em relação ao modo de proceder da nova ciência, que encontra nos processos um modo de conhecer, Hannah Arendt (2020, p. 368) sublinha a falta de aparência no mundo nos processos. Por assim dizer, eles são invisíveis. Os processos podem ser apenas vislumbrados por inferências “na presença de certos fenômenos” (Arendt, 2020, 368). Hannah Arendt (2017, p. 74) exemplifica que a ciência moderna se empenha em encontrar manifestações do invisível, como, por exemplo, átomos, moléculas, partículas, células e genes. Na concepção da filósofa (2021e, p. 465): “Para dizer de outro modo, na busca pela ‘verdadeira realidade’, os cientistas perderam a confiança no mundo das ‘meras aparências’, nos fenômenos que se revelam por conta própria” (Arendt, 2021e, p. 465).

Os cientistas ocupados exclusivamente com o conhecimento foram os primeiros a serem afetados pelo advento da ciência moderna, que promoveu uma espécie de distanciamento da condição humana de ser pertencente ao mundo que é comum aos diversos seres humanos. Desse modo, o cientista, a partir do momento em que se distancia do mundo e se preocupa exclusivamente com o conhecimento, aliena-se do mundo comum.

Até aqui, entende-se que houve uma forma de distanciamento do conhecimento produzido pela nova ciência da Terra e do mundo enquanto mundo das aparências. Este distanciamento pode ser analisado também a partir do que Arendt compreenderá como ponto arquimediano. O nascimento da ciência moderna com Galileu Galilei, de acordo com Fábio Passos (2020, p. 44): “pode ser considerado um evento que colaborou para que houvesse a concretização do sonho de Arquimedes: sair radicalmente da condição humana, liberando-se da Terra, rumo ao infinito do universo”. Essa forma de distanciamento das condições mundanas da existência humana é tida como uma forma de alienação do mundo. Desta forma, será importante compreender os aspectos da alienação da Terra e do mundo.

2.2.1 O ponto arquimediano

A Era Moderna recebeu um grande impacto do conhecimento produzido por Galileu Galilei e, como visto, a reverberação de suas descobertas promoveu a inversão entre os dois modos de vida, contemplativa e ativa. Mas também revelou um novo ângulo da mirada humana

sobre os corpos celestes; dali em diante pôde-se tratar das questões referentes ao universo sob uma ótica matematizada.

Esse ângulo da mirada humana sobre o universo, proveniente da ciência moderna, seria o que se pode chamar de um ponto de vista arquimediano. Este termo faz referência a Arquimedes, matemático oriundo da Grécia Antiga e, segundo Arendt (2021e, p. 458): “Ele estabeleceu a teoria da alavanca e ficou famoso pelas palavras ‘Deem-me um ponto de apoio e eu moverei a Terra’”. A alegação de Arquimedes apresentada por Hannah Arendt demonstra que o matemático concebeu uma perspectiva da Terra como se estivesse fora dela. O termo “ponto arquimediano”, dessa forma, tem relação com essa percepção de estar no ambiente terreno e projetar uma perspectiva da Terra como se estivesse fora dela. Dessarte, o feito de Galileu Galilei provou de modo demonstrável que, de dentro da Terra, com o auxílio da matemática e do telescópio, pode-se projetar uma visão da Terra de um ponto de vista do universo. Este modo de conhecer não muda o fato de que ele promoveu um ponto de vista que, de certo modo, é distante do ambiente terrestre.

A alienação do mundo moderno: “em sua dupla fuga da Terra para o Universo e do mundo para si-mesmo” (Arendt 2020, p. 7) pode ser interpretada dentro desse contexto. Ao alcançar o ponto arquimediano, aqueles que se ocupam do conhecimento passam a se portar como se não estivessem ligados à condição humana proveniente do ambiente terrestre. De modo que a Terra foi vista como um objeto do conhecimento e os fenômenos terrenos e universais foram traduzidos para uma linguagem matematizada.

O ponto arquimediano, ou seja, o ponto suficientemente distanciado das coisas terrenas e, portanto, da experiência ligada à Terra, foi atingido ao menos na teoria, quando a geometria foi submetida ao tratamento algébrico e uma nova linguagem não espacial foi criada (Arendt, 2021e, p. 460).

Dessa forma, esse distanciamento ocorre, sobretudo, nos atos cognitivos. Nesse aspecto, a relação entre o ponto arquimediano e a nova ciência significou, de acordo com Fábio Passos (2020, p. 44): “uma transformação na maneira de o homem ver o universo e, particularmente, de conceber o movimento, a ordem, as leis e princípios que o governam”. O estabelecimento do conhecimento ativo não atingiu as preocupações com o ambiente circundante; de acordo com Arendt (2020, p. 307): “a alienação da Terra tornou-se e continua sendo a característica da ciência moderna”. Em suma, a busca pelo conhecimento efetivado por meio da matemática e de instrumentos fabricados por mãos humanas teve início quando o planeta Terra e os processos naturais terrenos e universais foram vistos por meio do ponto de vista do universo.

A racionalidade técnico-científica moderna alcançou seu feito mais glorioso e, ao mesmo tempo, mais desconcertante, quando sua abstração fez do homem

um “habitante do universo” que, acima do campo gravitacional da Terra, a contemplaria do alto, em um ponto do universo (Alves Neto, 2009, p. 54).

O mundo e o ambiente proporcionado pela atmosfera terrestre, que são condições humanas, não se tornaram o centro das preocupações humanas com a ascensão da vida ativa na modernidade. O planeta Terra, propriamente dito, foi entendido como um objeto de investigação da ciência como qualquer outro, ou seja, como qualquer objeto de pesquisa. Dentro da atividade daqueles que visam o conhecimento, de certo modo, deve-se estabelecer uma distância do objeto cujo funcionamento se almeja entender. No entanto, aqueles que se ocupam das ciências, o cientista enquanto cientista, para Arendt (2021e, p. 457-458), tornaram-se alheios ao ambiente imediato, não só em sua atividade de conhecer, mas também do mundo comum enquanto lugar compartilhado com todos.

Arendt observa que o desenvolvimento da ciência ao longo dos séculos provou-se verdadeiramente eficaz para conhecer e transformar o mundo, uma vez que ela funciona. No entanto, o fato de a ciência passar a ser ativa e interferir diretamente no mundo não significou que o mundo ganhasse destaque a partir da modernidade, uma vez que os próprios investigadores da natureza, que promoveram a elevação da atividade da obra à mais alta capacidade humana, distanciaram-se do mundo. Para Arendt (2021e, p. 468): “A grandeza da ciência sempre se deveu ao fato de ela não prestar atenção nos interesses humanos. Sua diretriz era: tudo o que *pudermos* descobrir, *devemos* descobrir; tudo o que *pudermos* fazer, *vamos* fazer”, independentemente dos impactos no ambiente terrestre e no mundo das relações humanas.

É importante pontuar o vínculo entre conhecimento e técnica, uma vez que foi a relação entre conhecimento científico e técnica que possibilitou à ciência moderna a capacidade de criar fenômenos, não apenas entender os mecanismos da natureza ou imitá-los. De acordo com Alves Neto (2009, p. 181): “Essa ‘revolução no conceito de fabricação’ começou quando o homem deixou de contemplar a natureza na espontaneidade de sua manifestação e, com a experimentação e matematização, passou a impor condições para a exploração das forças naturais”. O autor (2009, p. 182) ressalta que, para Arendt, por mais que não seja possível criar a natureza a partir do uso da técnica, os seres humanos já são capazes de iniciar processos na Terra desencadeados pela produção humana. Pode-se entender que o mundo dominado pelo conhecimento técnico-científico é capaz de impactar de tal maneira o ambiente terrestre que existe a potencialidade de destruir todo o ambiente terrestre com o uso de armas nucleares ou mesmo pelo consumo de tudo o que existe. Exemplos dessas criações são a energia atômica e a vida em proveta. Nessa assertiva, a partir da interpretação da obra de Hannah Arendt, para

Rodrigo Ribeiro Alves Neto (2009, p. 173): “o poder tecnológico do homem moderno lhe confere a capacidade de criar fenômenos físicos, químicos e biológicos que sequer existem na natureza”.

A partir do que foi exposto acima, é preciso distinguir o conhecimento produzido pela ciência do início da Era Moderna e a ciência que passou a interferir diretamente na Terra e na natureza a partir da aplicabilidade desses conhecimentos por meio da tecnologia. A primeira busca conhecer a partir da observação, como se estivesse de um ponto de vista fora da Terra; a outra, modificou o mundo e a natureza terrena ao criar processos de categoria universal no interior do referido planeta. Essa percepção das duas faces da ciência moderna é distinguida por Russell (2015b, p. 12-13) como a ciência *teórica* e a ciência *prática*. A primeira busca entender o mundo e seu funcionamento; a segunda busca mudar o mundo. Esta definição de Russell condiz com a posição de Arendt. Diante do poder transformador da ciência, a filósofa (2020, p. 332) analisa que somente em sua época, após muitos séculos da iniciativa humana do olhar sobre a Terra de um ponto de vista universal, é que o mundo foi modificado “por uma ciência e uma tecnologia cuja verdade objetiva e conhecimento [*know-how*] prático decorrem de leis cósmicas universais” (Arendt, 2020, p. 332). Ou seja, somente após séculos de desenvolvimento é que os seres humanos puderam viver em condições terrenas e agir efetivamente sobre a Terra como se estivessem fora dela.

O pesadelo está presente no fato de que uma equação matemática como a da massa em energia – que originalmente se destinava apenas a salvar os fenômenos, estar de acordo com os fatos observáveis que também podiam ser explicados de outro modo [...] – presta-se, na verdade, a uma conversão muito real de massa em energia e vice-versa, de sorte que a “convenção” matemática implícita em toda equação corresponde à conversibilidade em realidade (Arendt, 2020, p. 354).

O distanciamento do cientista do mundo proveniente da busca por produzir o conhecimento, inclusive, pode ser observado a partir das atividades da vida do espírito. Haja vista que, se aqueles que se ocupam em produzir o conhecimento não exercem aquela parte que cabe ao pensamento reflexivo – tanto a atividade do pensamento que envolve o eu consigo mesmo como o juízo. Cabe, aqui, trazer a explicação de Fábio Passos sobre as faculdades do pensamento e do juízo:

Gostaríamos de salientar, neste ponto, que a faculdade do pensamento e a faculdade do juízo, embora se relacionem, não podem ser confundidas nem tampouco subsumidas uma na outra, mesmo quando sabemos que, para compreendermos como o pensar pode relacionar-se com a ação política, devemos nos reportar ao efeito libertador produzido por essa faculdade sobre o juízo. Para que tal confusão teórica não venha a nos influenciar, é importante que não esqueçamos que as três faculdades espirituais, além de serem

autônomas, possuem características próprias que as distinguem umas das outras²³ (Passos, 2020, p. 214).

Sendo assim, somente na medida em que o pensamento ultrapassa a forma de operar instrumental e passa a refletir criticamente sobre as coisas é que ele serve para ponderar as possíveis consequências do que é produzido e colocado no mundo como obra humana. Esse tipo de pensamento reflexivo torna-se ainda mais indispensável quando se considera a ciência ativa do século XX, uma vez que a nova ciência ativa tem o poder de desencadear processos nunca vistos no mundo. Nessa assertiva, pode-se apresentar o exemplo do cientista Otto Hahn, que contribuiu para o desenvolvimento das bombas atômicas com sua descoberta sobre a fissão atômica. Otto Hahn, de acordo com Tobias Hürter (2022, p. 330): “reconhece o quanto é pérfido o argumento de que a bomba atômica encurtaria a guerra – o argumento com o qual ele próprio justificou sua participação no desenvolvimento de armas químicas na guerra mundial passada”.

Pode-se extrair da análise de Hürter sobre Otto Hahn que o impacto da ciência ativa no mundo é um assunto político, porque é o mundo que está em jogo. Assim, é preciso que aqueles que produzem o conhecimento e as tecnologias possam pensar no que estão fazendo e que não percam de vista o mundo comum e nem mesmo a possibilidade de dialogar com outros seres humanos, cidadãos comuns. Pois, para Arendt (2020, p. 5-6):

O motivo pelo qual talvez seja prudente desconfiar do julgamento político de cientistas *qua* cientistas não é, em primeiro lugar, a sua falta de “caráter” – que não tenham se recusado a desenvolver armas atômicas –, nem a sua ingenuidade – que não tenham compreendido que, uma vez desenvolvidas tais armas, eles seriam os últimos a serem consultados quanto ao seu emprego –, mas precisamente o fato de que se movem em um mundo no qual o discurso perdeu seu poder.

A interferência das criações humanas sobre o mundo e a Terra, desta forma, chegou a um patamar em que, para Arendt (2020, p. 325), “expomos a Terra a forças universais e cósmicas alheias às da natureza”. Entende-se assim que a física moderna e o experimento passaram a interferir diretamente na Terra e no mundo por meio da produção tecnológica de novas coisas e fenômenos, mas a própria durabilidade do mundo e a preservação do ambiente terrestre não foram levadas em conta. É imprescindível enfatizar que, embora exista esse caráter alienante em relação ao mundo, as coisas artificiais criadas pelas ciências em conjunto com a técnica estão relacionadas à “construção de mundo quanto à edificação de casas” (Arendt, 2017, p. 75), como afirma Arendt.

23 A outra faculdade não mencionada por Fábio Passos e que compõe a tríade das atividades espirituais é o querer.

À vista disso, no arcabouço da concepção astrofísica, o planeta que comporta as mais variadas formas de vida perdeu seu caráter de lar, ainda que seja inegável que o ambiente terrestre seja como lar, porque é nele que a humanidade constitui um mundo artificial e um mundo comum. Conclui-se que a condição humana de pertencer à Terra foi, de certo modo, transfigurada, primeiramente nas áreas do conhecimento somadas ao desenvolvimento técnico, por indivíduos que, ao “viver em condições terrestres e, ao mesmo tempo, olhar para a Terra e agir sobre ela de um ponto exterior” (Alves Neto, 2009, p. 142). A Terra foi vista, a partir daí, de um lugar distante, de um ponto de vista arquimediano. E a realidade dada, “isto é, da condição humana de ser um habitante da Terra” (Arendt, 2020, p. 353), foi deixada em um segundo plano e, até certo ponto, esquecida. Essa tendência foi percebida por Hannah Arendt também na população em geral no século XX, com o lançamento do satélite *Sputnik* na órbita terrestre em 1957. Segundo a filósofa (2020, p. 1): “A reação imediata expressa no calor da hora, foi o alívio ante o primeiro ‘passo para a fuga dos homens de sua prisão na Terra’”.

No âmago dessa análise, a questão do conhecimento ativo moderno e sua relação com o mundo é de suma importância. E essa reflexão deve abarcar mais de uma perspectiva. Sendo assim, entre os muitos prismas que essa questão suscita, um dos mais importantes se efetiva na perspectiva que relaciona a ciência ao mundo. Sendo assim, é imprescindível compreender que, para Arendt, o princípio de qualquer ciência jaz na experiência advinda do mundo fenomênico, pois um dos principais motivadores, de onde nasce a atividade do cientista, é explicar algum fenômeno aparente. A relação do cientista com suas atividades inerentes ao conhecimento e, concomitantemente, como um indivíduo que habita o mundo, é analisada por Arendt (2017, p. 75) com apoio da filosofia de Immanuel Kant.

Resumidamente, o entendimento, em Kant, é uma faculdade que se relaciona com a experiência, esta que se ajusta e se regula por meio do entendimento e de suas categorias, que são *a priori*. Distintamente da razão pura que, segundo Kant (2013, p. 59), é aquela que contém os princípios para conhecer algo absolutamente *a priori*, ou seja, não tem contato direto com os objetos da experiência – estes que nunca são conhecidos em si mesmos, mas como objetos dados, como fenômenos. Para dizer com Immanuel Kant (2013, p. 283):

Ainda que a razão pura se refira a objetos, ela não tem com estes e sua intuição uma relação imediata, mas apenas com o entendimento e seus juízos, que se aplicam em seguida aos sentidos e sua intuição para determinar-lhes o seu objeto. A unidade da razão não é, portanto, a unidade da experiência possível, mas dela, como unidade do entendimento, se distingue essencialmente.

Neste ponto, os cientistas, envolvidos com a construção do conhecimento, buscam em suas atividades formular leis gerais a partir de fenômenos aparentes. Na ciência, isso se torna

possível por meio do entendimento, que, com o auxílio da razão, pode extrapolar o limite da experiência possível. Na teoria kantiana, as ideias transcendentais – as ideias da razão que ultrapassam a experiência possível – têm uso regulativo quando estão em conjunto com o entendimento. Segundo Kant (2013, p. 492), elas direcionam o entendimento a uma meta, que leva a uma ideia, o que o filósofo denomina *focus imaginarius*. Sua função é a de levar o entendimento à máxima ampliação, para além da experiência possível. Na citação abaixo, Kant apresenta como a razão opera em relação à sistematização do entendimento ao concatenar as partes para a compreensão de um todo, assim ampliando o conhecimento do próprio entendimento, uma vez que a relação se dá entre o entendimento e a razão, não contém aspectos empíricos, sendo totalmente *a priori*.

Se examinarmos em seu conjunto completo os conhecimentos do nosso entendimento, verificamos que aquilo que a razão dispõe sobre eles, de um modo inteiramente próprio, e que procura produzir, é a *sistematicidade* do conhecimento, i.e., a sua concatenação a partir de um princípio. Essa unidade da razão pressupõe sempre uma ideia, qual seja, a da forma de um todo do conhecimento que antecede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar a cada parte, *a priori*, o seu lugar e a sua relação com as demais. De acordo com isso, essa ideia postula a unidade completa do conhecimento do entendimento, graças à qual ela deixa de ser um mero agregado contingente e se torna um sistema concatenado segundo leis necessárias (Kant, 2013, p. 492).

Ao trazer Immanuel Kant para correlacionar a relação do conhecimento com a experiência, Arendt pretende demonstrar que todo o início da investigação científica tem base na experiência. Arendt posiciona o senso comum – cuja função é, segundo a autora, “adequar-nos ao mundo das aparências e deixar-nos em casa no mundo dado por nossos cinco sentidos” (Arendt, 2017, p. 76) – próximo ao objetivo básico da ciência, pois ambos têm a sua origem na experiência. Assim, por mais que os objetivos das ciências sejam direcionados para desvendar os processos por detrás dos fenômenos, a evidência fenomênica ainda é o critério que orienta a ciência, bem como ocorre para mulheres e homens no cotidiano para entender os acontecimentos à sua volta.

Hannah Arendt, ao aproximar o senso comum, que orienta os seres humanos no mundo cotidianamente, à ciência, enfatiza que o modo de pensar do cientista e os resultados das ciências ultrapassam o raciocínio do senso comum cotidiano. Porque este “jamais teria ousado contestar de modo tão radical todas as plausibilidades de nosso aparelho sensorial” (Arendt, 2017, p. 71). A percepção do senso comum e a percepção da ciência sobre o mundo revelam a importância do mundo fenomênico tanto no cotidiano dos seres humanos quanto no conhecimento sistematizado produzido pela ciência.

São muitas perspectivas segundo as quais esse processo pode ser visto, examinado e compreendido; mas o critério pelo qual uma coisa viva essencialmente é permanece o mesmo: na vida cotidiana, assim como na pesquisa científica, ela é determinada pelo intervalo de tempo relativamente curto de plena aparição, de sua epifania. A escolha guiada pelo critério único de completude e da perfeita aparição seria inteiramente arbitrária se a realidade não fosse, antes de tudo, de uma natureza fenomênica (Arendt, 2017, p. 38).

Ainda, tendo como referência o entendimento em Kant e o mundo, Arendt (1993b, p. 148-149), no texto *Pensamento e considerações morais* (1970), da coletânea de textos *A dignidade da política*, enfatiza que: “Nosso desejo de conhecer, seja quando despertado por necessidades práticas, ou por perplexidades teóricas ou por pura curiosidade, pode se satisfazer quando se alcança o objetivo pretendido” (Arendt, 1993b, p. 148). Ou seja, o conhecimento provindo da faculdade do entendimento, em alguma medida, é guiado por categorias de meios e fins. Nesse sentido, pode-se entender que o conhecimento é um produto das atividades humanas e segue o mesmo princípio instrumental da fabricação. De modo que o conhecimento produzido pela ciência é uma parte constituinte do mundo de coisas artificiais e que integra o mundo comum a todos os seres humanos.

Já em relação ao prisma que denota o distanciamento de elementos que vinculam o ser humano ao mundo comum a todos e ao novo modo de conhecer, cabe mencionar a ausência do pensamento reflexivo na atividade do cientista. Isso decorre, em partes, porque a nova forma de conhecer pôs o pensamento estritamente a serviço das ciências. Desta forma, Arendt (2017, p. 21) sublinha que, embora o pensamento tenha ganhado em atividade com a racionalidade da ciência moderna, sobretudo quando comparado ao estado de quietude da Antiguidade e do período medieval, ele perdeu muito do modo de pensar reflexivo, aquela parte da vida do espírito que correlaciona o sujeito ao mundo na interioridade. Porque esse pensamento a serviço da ciência, segundo Arendt, é “não só o pensar sobre eventos ou fenômenos extraordinários, ou sobre as velhas questões metafísicas, mas qualquer reflexão que não serve ao conhecimento e que não se guia por objetivos práticos” (Arendt, 1993b, p. 150).

Sobre a atividade de pensar, que integra a vida do espírito, conforme o texto *O grande jogo do mundo* (1975), presente no livro *A dignidade da política* (1993), para Hannah Arendt (1993c, p. 173): “O pensamento foi definido por Platão como um diálogo sem som de mim comigo mesmo; é o único jeito que tenho de fazer companhia a mim mesmo, contentando-me com isso”. Esse pensamento reflexivo é não técnico, ele se assenta no diálogo interno dual. Dentro de uma conotação moral, na medida em que o ser humano, ao se apartar do mundo parcialmente para a interioridade e se encontrar na companhia de si mesmo, deve existir um

cuidado com o que não se deve fazer no mundo, pois certas coisas, como, por exemplo, o assassinato, podem impossibilitar a convivência do eu consigo mesmo na vida interior. Ou seja, pode impedir a atividade do pensamento. No texto *Algumas questões de filosofia moral* (1965), que faz parte do livro *Responsabilidade e Julgamento*, Arendt esclarece que:

Fazer o mal significa estragar essa capacidade; a maneira mais segura para um criminoso nunca ser descoberto e escapar da punição é esquecer o que fez e não pensar sobre o assunto. Também por isso, podemos dizer que, antes de mais nada, o arrependimento consiste em não esquecer o que se fez [...]. Ninguém consegue se lembrar do que não pensou de maneira exaustiva ao falar a respeito do assunto consigo mesmo (Arendt, 2004d, p. 158-159).

Assim, conforme Bethania Assy (2015, p. 19): “O não exercício do pensamento crítico tem, de acordo com Arendt, implicações morais”. Diante disso, o pensamento possui um caráter negativo. No que tange ao cientista, essa interpretação leva Arendt a concluir que seres humanos inteligentíssimos podem cometer atos ruins por não exercitar o pensamento reflexivo. “Assim, em termos kantianos, para se prevenir o mal seria preciso filosofia, o exercício da razão como faculdade de pensar” (Arendt, 1993b, p. 149).

A outra atividade do espírito que possui um caráter reflexivo é a atividade do juízo. A partir dela, o ser humano pode representar imaginativamente múltiplas opiniões sobre algo. É um pensamento voltado para o mundo porque nele se assenta a pluralidade de perspectivas. Julgar sobre as ocorrências, de forma a conceber o maior número de perspectivas possíveis, é um modo de se responsabilizar pelo mundo. Assim, embora o pensamento reflexivo exercido no pensamento e no juízo não esteja em contato direto com o objeto ou a realidade fora do indivíduo, por meio da representação imaginativa, o mundo pode ser o centro do diálogo interno, tanto do eu consigo mesmo quanto no diálogo com a pluralidade de perspectivas. Esse exercício reflexivo da vida interior possibilita ao ser humano criar raízes e se sentir pertencente ao mundo comum. Considerando isso, de acordo com Hannah Arendt (2004d, p. 166): “Pensar e lembrar [...] é o modo humano de deitar raízes, de cada um tomar o seu lugar no mundo a que todos chegamos como estranhos”.

A questão que se apresenta diante do que foi exposto é que, em sua atividade, o cientista, muitas vezes, perde o vínculo com o mundo e com a condição humana de ser um habitante da Terra. A questão aqui não é a validade da ciência, mas o distanciamento de elementos que enraízam o ser humano ao mundo, incluindo a vida interior. Dentro dessa análise, cabe pontuar que a valorização moderna do raciocínio, do entendimento e do pensamento técnico que serve à ciência provou que tem uma função para o conhecimento científico. Todavia, o pensamento reflexivo, que possibilita a compreensão das ocorrências do mundo e que qualquer ser humano

pode potencialmente exercer, esta faculdade não foi elevada ao mesmo nível que o potencial impacto da ciência ativa no mundo. No entanto, é preciso atentar, como ressalta Maria Cristina Müller (2011, p. 15), que: “compreender constitui-se em uma atividade geral da vida humana”. Ou seja, todos têm o potencial de exercitá-la.

À vista disso, Hannah Arendt chama a atenção para a compreensão. A compreensão, enfatiza Arendt (1993a, p. 39), é distinta da informação correta e do conhecimento científico. Lembrando que ela é definida pela filósofa como “uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com a realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo” (Arendt, 1993a, p. 39). Desta forma, conforme a pensadora (1993a, p. 42), para que o cientista não se aliene em sua atividade investigativa, ele deve exercitar a compreensão. E, como é por meio da compreensão que os seres humanos, em geral, podem potencialmente se vincular ao mundo, sendo a compreensão uma parte importantíssima do senso comum, Arendt afirmará que o senso comum, o fio de Ariadne, é “a única coisa que pode guiá-lo com segurança por entre o labirinto de seus próprios resultados” (Arendt, 1993a, p. 42).

Conclui-se que a compreensão é importante para aqueles indivíduos que se ocupam do conhecimento, não porque ela vá contribuir diretamente para a funcionalidade ou utilidade no meio científico, mas sobretudo porque a compreensão não traz resultados e sim sentido. De acordo com Fina Birulés (2009, p. 112) “Compreender seria, pois, a forma especificamente humana que cada um de nós tem de estar vivo; deste modo, o único resultado da compreensão seria o sentido”. A ciência, enquanto uma parte do mundo criado artificialmente por seres humanos, que é regida por meios e fins, deve contar com seres humanos que produzem o conhecimento, mas que não percam de vista a faculdade da compreensão, para poder buscar significado naquilo que eles produzem e colocam no mundo. Arendt (2017, p. 71) reitera que os resultados das atividades dos cientistas “pertencem claramente ao mundo das aparências; uma vez estabelecidos como verdadeiros, tornam-se parte integrante do mundo”. Assim, os cientistas, enquanto seres humanos que compartilham o mesmo mundo com outros seres humanos, devem pensar para além de sua atividade. Ainda mais na contemporaneidade, em que o conhecimento adquirido pela ciência, aliado ao progresso tecnológico, tem a potencialidade de destruir não só o mundo de coisas artificiais e o mundo das relações humanas, mas toda a vida no interior do planeta, como conhecida até então. Assim, Arendt pontua que:

Mas a ação dos cientistas, uma vez que eles agem na natureza do ponto de vista do universo e não da teia de relações humanas, carece do caráter revelador da ação e da capacidade de produzir histórias e tornar-se histórica,

caráter e capacidade que constituem juntos a própria fonte da qual brota a significância que ilumina a existência humana (Arendt, 2020, p. 402-403).

Refletir a relação da ciência com o mundo é importante, porque se trata de questões de ordem política. Especialmente porque o conhecimento provindo da ciência forneceu as bases para que a tecnologia interferisse no mundo, tanto no viés material quanto nas relações humanas. Até o momento, a análise sobre a ciência e o mundo foi tratada na direção das ciências naturais. Contudo, nas ciências humanas, existem certas particularidades da relação entre conhecimento e mundo que recebem contornos próprios a partir da modernidade. Especialmente em História.

2.2.2 A história e a modernidade

Ao tratar de conhecimento e modernidade, observa-se que uma área que passou a integrar as ciências, foi a História. Todavia, a História, mesmo antes de adentrar o hall das ciências, já era considerada uma parte muito importante do mundo. A história é, para Arendt, conforme aponta Eugênia Sales Wagner (2000, p. 117), essencialmente política. Ela é resultante da ação humana. Compreende-se, assim, que é por meio dela que mulheres e homens podem ter seus feitos contados, recordados e integrados ao mundo comum. Arendt entende que a “História acolhe em sua memória aqueles mortais que, através de feitos e palavras, se provaram dignos da natureza, e sua fama eterna significa que eles [...] podem permanecer na companhia das coisas que duram para sempre” (Arendt, 2013d, p. 78). Sendo assim, o papel do historiador para a História, desde os tempos imemoriais, é o de narrar os atos e façanhas humanas. Por meio de sua atividade, é possível imortalizar as ações humanas ao transmitir, através de palavras – faladas ou escritas –, as ocorrências que apareceram no mundo. Para dizer com Hannah Arendt (2013d, p. 74): “A tarefa do poeta e do historiador [...] consiste em fazer alguma coisa perdurar na recordação. E o fazem traduzindo *práxis* e *léxis*, ação e fala, nesta espécie de *poíesis* ou fabricação que por fim se torna palavra escrita”. Wagner (2000, p. 18) enfatiza que a história, na concepção de Hannah Arendt, se assenta nos fatos e nos eventos.

É preciso lembrar que uma qualidade fundamental ao historiador é a imparcialidade. Fina Birulés (2009, p. 114) afirma que um grande exemplo de estória transmitida de modo imparcial para Arendt é a Guerra de Troia de Homero. Para Arendt (2013d, p. 82): “A imparcialidade homérica assentava-se sobre o pressuposto de que as grandes coisas são auto-evidentes e brilham por si mesmas”. Ainda sobre a imparcialidade defendida por Arendt no que concerne à História, segundo Birulés (2009, p. 114-115):

A imparcialidade derivada do juízo (reflexivo) está vinculada ao fato de que este deve fazer-se cargo de acontecimentos sempre singulares e contingentes sem a ajuda de um universal dado. Trata-se de um julgar sem critérios preestabelecidos, que tem muito mais a ver com a capacidade para diferenciar do que com a de ordenar e subsumir, e, portanto, neste contexto, os juízos não têm nunca um caráter conclusivo, jamais obrigam à concordância por meio de uma conclusão logicamente irrefutável.

No que diz respeito à História enquanto ciência, ela ganha contornos um pouco mais desafiadores do que nas ciências naturais. Em decorrência de que, na percepção de Arendt (1994, p. 42), no mundo das relações humanas não existe a possibilidade de repetir os acontecimentos irradiados da espontaneidade humana em experimento controlado. Além disso, como é apresentado no capítulo sétimo de *Entre o passado e o futuro* (1961), intitulado Verdade e Política, se um evento provocado pelas ações humanas é perdido, pelo fato de não existirem outros indivíduos para testemunhá-lo, ou mesmo de transmitir o que testemunhou, “nenhum esforço racional os trará jamais de volta” (Arendt, 2013e, p. 288).

Para o historiador desempenhar a sua função, de analisar e documentar um evento que apareceu no mundo de modo inesperado, ele precisa, antes de tudo, exercitar a compreensão. De acordo com Maria Cristina Müller (2011, p. 14): “É a função do historiador perceber esse novo começo e apresentar sua significação, não ficar preso a meras hipóteses de trabalho que servem unicamente para ordenar o material que possui acerca do passado”. Müller (2011, p. 18-19) ressalta que o modo de operar das ciências em torno da ideia de processo, enquanto uma cadeia de sucessões causais necessárias, não se sustenta para compreender a história, que é fruto das interações humanas e de inícios inesperados. A História é considerada por Hannah Arendt como fruto das ações humanas no mundo. Essas ações são sempre caóticas e não ordenadas. Na realidade, somente quando um evento surge no mundo de modo expressivo é que se pode vislumbrar no passado os elementos que o causaram. Os atos advindos das ações dos seres humanos no mundo existem, de acordo com Fina Birulés (2009, p. 112): “quando a ação em si está concluída e se converteu em história suscetível de narração”. Ou seja, ao tratar a história como uma hipótese de trabalho, o historiador pode, eventualmente, excluir a possibilidade de rompimentos advindos de ações inesperadas, não lineares. Ou ainda, pode não se atentar aos acontecimentos provindos das ações humanas espontâneas, que são sempre inesperadas.

Dentro das considerações sobre a História, é pertinente mencionar que a noção de história tratada por Arendt, e aqui apresentada, recebe forte influência de Walter Benjamin. A relação de Arendt e Walter Benjamin era de amizade, tanto que o filósofo entrega a Hannah Arendt seu manuscrito sobre o conceito de história. Conforme Márcio Seligmann-Silva (2020,

p. 29), foi Arendt quem pela primeira vez levou ao público as teses “Sobre o conceito de história” de Benjamin.

Dito isso, a ideia que tem mais relevância para a questão aqui proposta, qual seja, o impacto da ciência da História no mundo comum, tanto em Arendt quanto em Walter Benjamin, é a crítica de entender a história como um todo que segue um processo contínuo determinado, excluindo a possibilidade de ação espontânea de mulheres e homens. O historicismo é exposto por Benjamin (2020, p. 57), no livro póstumo, *Sobre o conceito de história*, como fundamentado na homogeneidade do tempo, que usa como procedimento a massa de fatos para preencher o tempo, destituindo a importância das ações dos seres humanos nesse processo. Esta crítica é encontrada também no texto de Hannah Arendt, *O conceito de História – antigo e moderno*, presente na obra *Entre o passado e o futuro* (1961), quando Arendt enfatiza que: “O tema da História são essas interrupções – o extraordinário, em outras palavras” (Arendt, 2013d, p. 72).

Acontece que, desde o século XVII, a História e as ciências naturais, em seu modo de operar, vislumbraram o todo como uma cadeia de processos, como é apresentado por Hannah Arendt (2013d, p. 88-89). Essa similaridade entre as ciências humanas e as ciências naturais, inclusive, possibilitou aos indivíduos que compõem o conhecimento, a abordagem de que a história humana é apenas uma parte do desenvolvimento dos processos naturais. Apaga-se, assim, o sentido da história, para se tornar a história dos processos naturais inevitáveis.

“Os míseros cinquenta mil anos do homo sapiens”, diz um biólogo contemporâneo, “comparados com a história da vida orgânica na terra, representam cerca de dois segundos no final de um dia de vinte e quatro horas. Segundo essa medida, a história da humanidade civilizada preencheria um quinto do último segundo da última hora”. O “tempo agora”, que se concentra numa abreviação monstruosa da história de toda a humanidade como um modelo messiânico, coincide com um modelo messiânico da história humana no universo (Benjamin, 2020, p. 63).

Esse tipo de racionalização da história humana, em termos de processos determinados por uma força causal inevitável, é, para Arendt (1993a, p. 49), equivocado. Segundo ela: “Não só é verdade que o real significado de todo evento transcende qualquer número de causas passadas que possamos atribuir a ele [...], mas também o próprio passado só vem a ser com o próprio evento” (Arendt, 1993a, p. 49). Conforme Fina Birulés (2009, p. 113), o entendimento da história movido por processos adquire aspectos de uma espécie de monopólio de universalidade e significado. E essa é uma das principais características do moderno conceito de História, que se contrasta com o sentido de história como uma narração imparcial das façanhas humanas irradiadas pela possibilidade de iniciar novos começos no mundo. Esse olhar

científico sobre o tecido das relações humanas que constrói a história é uma forma de desenraizamento do mundo comum.

Esse desenraizamento, provindo de uma noção de história entendida como o estágio de um processo inevitável, mostrou-se extremamente pernicioso, pois serviu como instrumento ideológico para os movimentos totalitários. Neste sentido, é possível apresentar, em Benjamin, três dogmas da ideia de processo na história disseminada pela posição da social-democracia alemã:

Em primeiro lugar, a imagem do progresso que os socialdemocratas desenhavam era a do progresso da humanidade mesma (e não apenas de suas capacidades e conhecimentos). Em segundo lugar, ele era interminável (corresponde a um infinito aperfeiçoamento da humanidade). Em terceiro lugar, era tomado como um progresso essencialmente irresistível (percorrendo automaticamente uma trajetória reta ou espiral) [...]. A ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha em um tempo homogêneo vazio. A crítica da ideia dessa marcha deve fundamentar a crítica da ideia de progresso geral (Benjamin, 2020, p. 49).

Compreende-se neste ponto que, se dentro da ideologia totalitária, admitiu-se que o objetivo da humanidade é o seu aperfeiçoamento e, para tanto, era necessário eliminar aqueles que atrapalham esse objetivo, o senso comum, é tido por Arendt como o sentido que auxilia os seres humanos a não aceitar ideias somente por sua lógica. Para Passos (2022, p. 143), as ideologias precisam tornar o pensamento reflexivo nulo para poderem prosperar, de modo que, o próprio pensar é o modo de descreditar as ideologias. Sendo assim, pode-se entender que o senso comum tem o potencial de proteger o pensamento do raciocínio lógico que existe na ideologia e, de igual modo, a perda do senso comum pode facilitar a aderência a ideologias dos indivíduos desenraizados do mundo comum. Para Arendt (1993a, p. 48): “onde quer que o senso comum, o sentido político por excelência, deixe de atender à nossa necessidade de compreensão, é muito provável que aceitemos a lógica como seu substituto, pois a capacidade de raciocínio lógico é também comum a todos nós”. A ideologia totalitária é tida, por Hannah Arendt, como bem exatamente o que a palavra expressa, a lógica de uma ideia.

Se a peculiaridade das ideologias foi tratar uma hipótese científica – tal como a sobrevivência dos mais aptos, na biologia, ou a sobrevivência da classe trabalhadora mais progressiva, na história – como uma “ideia” que poderia ser aplicada a todo o curso dos acontecimentos, então é a peculiaridade de sua transformação totalitária deturpar a “ideia”, transformando-a em premissa, no sentido lógico, isto é, em alguma afirmação autoevidente da qual tudo o mais pode ser deduzido com rigorosa consistência lógica (Arendt, 1993a, p. 48).

Para o mundo comum, onde se passam as relações humanas, o fato de o raciocínio lógico e das teorias científicas se sobressaírem às aparências dos acontecimentos mundanos e à pluralidade de perspectivas e opiniões, possibilitou o surgimento de um tipo de explicação da

realidade que embasou a ideologia totalitária, um dos elementos fundamentais do totalitarismo moderno. Cabe mencionar que o raciocínio lógico e a ideologia – a lógica de uma ideia – não são a mesma coisa. Mas a ideologia necessita desse tipo de processo cognitivo, que todos os seres humanos têm em maior ou menor grau, para que haja adesão a ela por parte de indivíduos desenraizados do mundo, uma vez que, para Arendt, o raciocínio lógico prescinde do mundo e de outros seres humanos que testemunhem os fatos. Passos (2022, p. 133) esclarece que as ideologias anulam o pensamento reflexivo e, com isso, a capacidade de pensar sobre o mundo e sua factualidade. Haja vista que “fatos e eventos que, embora se encontrem ausentes dos sentidos, estão presentes no ego pensante como ‘objeto-de-pensamento’” (Passos, 2022, p. 133).

Nesse sentido, o totalitarismo reflete uma forma mais radical de desenraizamento que se desenvolveu ao longo da Era Moderna, o desenraizamento do mundo das aparências e das relações humanas. Isto porque, quando se compara a verdade factual aos axiomas matemáticos e às descobertas científicas, os eventos do mundo contêm uma textura muito mais contingente. Arendt, no texto intitulado Verdade e política, que compõe a obra *Entre o passado e o futuro*, constata que: “Fatos e eventos são entidades infinitamente mais frágeis que axiomas, descobertas e teorias [...] produzidos pelo cérebro humano [...]” (Arendt, 2013e, p. 287). Nesse contexto, Birulés (2025, p. 121-122) expõe que a realidade factual é mais frágil que os axiomas, porque, enquanto a lógica se apresenta de forma clara a partir do desencadeamento das premissas, a realidade é sempre contingente e limitada à factualidade do ocorrido. Os eventos totalitários apresentaram para Arendt, de acordo com Fina Birulés (2025, p. 120), “o quão importante pode ser a verdade para a política. Suas reflexões partem da consideração de que a verdade fática e a autêntica política compartilham uma fragilidade comum”.

É preciso esclarecer que a verdade que é tratada na área da política é intrinsecamente vinculada à verdade factual, sustentada pela pluralidade de testemunhas.

A verdade factual [...] relaciona-se sempre com outras pessoas: ela diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos estão envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação; existe na medida em que se fala sobre ela, mesmo quando ocorre no domínio da intimidade. É política por natureza. Fatos e opiniões, embora possam ser mantidos separados, não são antagônicos um ao outro; eles pertencem ao mesmo domínio. Fatos informam opiniões, e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem diferir amplamente e ainda serem legítimas no que respeita à sua verdade factual (Arendt, 2013e, p. 295).

Embora haja significativas distinções, o ponto em comum a ambas – verdade factual e verdade científica – é o seu elemento de coerção. Pois qualquer tipo de verdade, como entendido pela filósofa (2013e, p. 297), possui elementos de coerção. Nesse sentido, a verdade da ciência

e a verdade factual coincidem. Visto que, na verdade factual, embora necessite da presença plural de espectadores, nenhuma opinião deveria, ao menos teoricamente, distorcer ou enganar sobre a ocorrência de fatos. Eles estão, conforme Hannah Arendt (2013e, p. 298-299): “além de acordo e consentimento, e toda conversa sobre eles [...]. Podem-se discutir opiniões importunas [...], porém fatos indesejáveis possuem a endurecedora pertinácia de nada poder demovê-los a não ser mentiras cabais”. Nota-se que o totalitarismo distorce tanto a verdade factual quanto a verdade científica para que caibam na lógica de sua ideia, a ideologia. Sendo assim, a ideologia despreza os fatos e qualquer tipo de verdade em favor da lógica. Daniel Arruda Nascimento (2022, p. 112) traz o exemplo do uso das teorias de Darwin para exemplificar como teorias científicas podem ser distorcidas para dar credibilidade à ideologia eugênica.

Percebe-se, a partir do que foi exposto, que o nascimento da ciência ativa no mundo na Era Moderna afetou, primeiramente, os seres humanos que estavam envolvidos com a área dos saberes. Observa-se que, com o decorrer dos acontecimentos, a nova ciência se mostrou verdadeiramente eficaz para transformar a imagem do mundo. No entanto, também se constatou, de certo modo, o desenraizamento do mundo. Como área do conhecimento que foi afetada pela ciência moderna, a filosofia foi duramente impactada. A descoberta de Galileu colocou os filósofos diante de uma questão central: como o conhecimento seguro poderia ser construído? Assim, tratando-se da imagem de mundo, faz-se necessário abordar como a filosofia moderna nasceu a partir do impacto das descobertas da nova ciência.

2.2.3 A transfiguração da imagem de mundo na perspectiva da filosofia moderna

A ciência moderna, diante do exposto, deu os seus primeiros passos, por assim dizer, para fora do ambiente terrestre ao mirar um ponto de vista universal. Em grande medida, o progresso científico, como visto, teve como ponto de partida o uso de instrumentos materiais e mentais. Com o conhecimento sendo determinado pela organização do mundo físico em sua realidade matemática, como aponta Alves Neto (2009, p. 137), as correntes do pensamento ocidental se depararam com uma nova questão: como o conhecimento deveria ser construído de modo que sua estrutura não caísse em descrédito novamente? Na filosofia, esse problema foi suscitado por diversos pensadores modernos, sendo René Descartes uma das figuras mais proeminentes desse período. Segundo Arendt (2020, p. 323): “A imediata reação filosófica a essa realidade não foi a exultação, e sim a dúvida cartesiana na qual foi fundada a filosofia moderna”.

Gilles-Gaston Granger (1996, p. 11) evidencia o desapontamento de Descartes com o conhecimento que havia adquirido até então em sua formação no colégio jesuíta La Flèche. A descoberta de Galileu, de acordo com Eugênia Sales Wagner (2000, p. 83): “foi o motivo pelo qual a dúvida cartesiana transformou-se numa rejeição à tradição do pensamento ocidental”. O ponto fixo e seguro ambicionado por Descartes para o conhecimento faz menção, na Meditação Segunda de sua obra *Meditações* (1641), à ideia do ponto fixo de Arquimedes: “Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais, exceto um ponto que fosse fixo e seguro” (Descartes, 1996, p. 265-266). Nessa busca por certezas para a construção do conhecimento, o primeiro elemento a ser colocado em dúvida são os sentidos. Segundo o filósofo (1996, p. 258): “ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez”.

Ao progredir em sua busca por ideias claras e distintas, Descartes (1996, p. 260) coloca em dúvida a *res-extensa*, atribuída ao corpóreo e externo ao sujeito, juntamente com os sentidos. E, no decorrer de suas meditações, até mesmo as ideias claras e distintas, como as da matemática e das ciências advindas da razão, são postas em dúvida. A dúvida cartesiana atinge seu ponto mais extremo ao duvidar da sua própria existência. Arendt (2020, p. 341) entende que a dúvida foi elevada ao seu grau máximo em Descartes, porque nenhum pensamento ou experiência dela escapa. Com isso, independentemente da pretensão de Descartes de estabelecer bases seguras para as ciências, a reflexão do autor de *Meditações* evidenciou a corrente espiritual da época: uma desconfiança em relação ao mundo das aparências, sejam elas advindas da verdade revelada no estado contemplativo, como as aparências que sustentam as bases do conhecimento dos fenômenos do mundo. Em Descartes, a dúvida generalizada, portanto, atinge tanto o que diz respeito às certezas fornecidas pelos sentidos quanto às fornecidas pela razão.

Descartes chegou a essa regra porque as então recentes descobertas das Ciências Naturais o haviam convencido de que o homem, em sua busca de verdade e do conhecimento, não pode confiar nem na evidência dada dos sentidos, nem na “verdade inata” na mente, nem tampouco na “luz interior da razão” (Arendt, 2013d, p. 84-85).

A primeira certeza a que o filósofo francês chega é que a única coisa que lhe pareceu ser confiável foi o próprio processo de duvidar. Essa certeza decorreu da análise dos processos mentais empreendida por Descartes. Desse modo, René Descartes desloca o conhecimento do mundo para dentro de si, constituindo, assim, uma cisão entre o sujeito que conhece e o objeto fora do sujeito. Conclui-se que a filosofia moderna, logo em seu início, é marcada pela falta de confiança no mundo das aparências, haja vista que foi na introspecção, que é advinda dos

processos que ocorrem na mente, que a primeira certeza se mostrou de forma clara e evidente para o filósofo francês.

De fato – não a reflexão da mente do homem quanto ao estado de sua alma ou do seu corpo, mas o mero interesse cognitivo da consciência [*consciousness*] por seu próprio conteúdo (e essa é a essência da *cogitatio* cartesiana, na qual *cogito* sempre significa *cogito me cogitare*) – tem de produzir certeza, pois na introspecção só está envolvido aquilo que a própria mente produziu [...]. Descartes acreditava que a certeza produzida por seu novo método de introspecção era a certeza do existo [*I-am*]. Em outras palavras, o homem leva dentro de si mesmo sua certeza, a certeza de sua existência (Arendt, 2020, p. 348).

A filosofia cartesiana, desta forma, buscou atribuir a autossuficiência aos processos que passam na mente humana; em outras palavras, o filósofo encontrou a certeza de sua existência naquilo que a própria mente produz e é passível de ser investigado na introspecção. Assim, na interpretação de Hannah Arendt (2020, p. 347), Descartes só alcança a certeza de sua própria existência ao analisar os processos que se passam no interior de sua mente. Para a filósofa (2013d, p. 85), a desconfiança nas faculdades humanas e nos fenômenos exteriores às sensações e processos da mente se tornou uma das condições mais elementares da época moderna.

A perda do mundo na filosofia moderna, cuja introspecção descobriu a consciência como sentido interior com o qual o indivíduo sente os seus sentidos e verificou que ela era a única segurança da realidade, difere não só em grau da antiga suspeita dos filósofos em relação ao mundo e aos outros com quem compartilham o mundo; agora o filósofo já não se volta de um mundo de enganosa perecibilidade para outro mundo de verdade externa, mas volta as costas a ambos e se retira para dentro de si mesmo (Arendt, 2020, p. 364).

Por essa via, é notável que essa ideia apresentada por René Descartes prescinde do mundo. Pois ela não reconstrói uma ponte para a confiabilidade das coisas que estão fora dela mesma. Arendt (2013d, p. 85) esclarece que: “A experiência fundamental subjacente à dúvida cartesiana foi a descoberta de que a terra, contrariamente a toda experiência sensível direta, gira em torno do sol”, ou seja, aquilo que aparece, seja pela faculdade da razão ou pelos aparelhos sensíveis humanos, não corresponde ao que é. Sendo assim, percebe-se na filosofia cartesiana uma tentativa de abandono do mundo para dentro de si mesmo.

Para a autora, existe um equívoco nas ideias de Descartes. Segundo Arendt (2017, p. 36): “O que usualmente chamamos de ‘consciência’, o fato de que estou cômico de mim mesmo, jamais seria o bastante para assegurar a realidade”. Uma vez que, na introspecção, a única coisa reconhecida pelo ego pensante é a existência do eu. Arendt interpreta que a postura de Descartes de recorrer à autossuficiência do ego não deixa de ser uma forma de alienação do mundo. Desta maneira, segundo Alves Neto (2009, p. 154):

Para Arendt, todo esse movimento de alienação do mundo comum e humano, através da conquista da autossuficiência do espírito pensante, está sempre fadado ao fracasso. Nenhuma consciência de um eu ativo, que suspendeu toda a fé na realidade do mundo, poderia convencer-se de sua própria realidade autônoma sem o aparato sensível que percebe o aparecimento do mundo e da presença de outros homens plurais para lhe assegurar que o que ela percebe também é percebido por eles.

Consoante ao pensamento cartesiano exposto até aqui, nota-se, a partir de Hannah Arendt (2017, p. 65), que o exercício introspectivo da análise do processo de duvidar e a certeza advinda dele, partem, de certo modo, da recusa do mundo²⁴. E o mundo é entendido pela filósofa como sendo parte constituinte da matéria-prima do pensamento. Se o pensamento se fecha em si mesmo para obter certezas, neste aspecto, a autora concebe que: “toda verdade que resulta de um processo de pensamento necessariamente põe um fim ao movimento de pensar” (Arendt, 2008, p. 17). Assim sendo, é importante compreender que a introspecção, como uma busca de certeza por meio do processo cognitivo da mente, não equivale ao pensamento reflexivo. Esta última forma de pensamento se volta, sobretudo, para o mundo e não para o eu.

Esse pertencimento ao mundo, o qual é comum aos homens, garante a não alienação do ego pensante, pois o movimento de imersão no próprio eu que pensa, se faz a partir de experiências concretas, oriundas do espaço de aparência e diversidades, que provêm da “matéria-prima” com a qual o eu inicia sua atividade de pensar (Passos, 2020, p. 168).

Dentro dessa análise, cabe tratar a questão da realidade. Arendt (2017, p. 66) entende que, por mais que as aparências possam gerar erros e ilusões, as sensações provocadas pelo mundo externo nos sujeitos ainda trazem consigo uma indicação prévia da realidade. Pois, nas palavras da filósofa (2017, p. 66): “Todas as experiências sensoriais são normalmente acompanhadas, ainda que de forma silenciosa, pela sensação adicional de realidade”. Do mesmo modo que as sensações são provocadas pelo modo como os cinco sentidos captam alguma propriedade externa ao sujeito, o que afeta o sexto sentido – entendido como senso comum –, para Arendt é a realidade. O sentido de realidade dirá a filósofa (2017, p. 69): “não é, estritamente falando, uma sensação [...]; é parente da sensação; um sentimento de realidade [*realness*] ou irrealidade que acompanha de fato todas as sensações de meus sentidos que, sem eles, não fariam ‘sentido’”.

Constata-se que, em certa medida, o desdobramento da filosofia moderna em torno do conhecimento levou os filósofos a se alienarem do mundo das aparências e do mundo comum.

24 Arendt entende que existem diferenças na descrença de Platão quanto aos assuntos humanos e na desconfiança em relação aos sentidos e à dúvida cartesiana advinda das descobertas de Galileu. O filósofo moderno não confia em nenhuma das formas de mundo, nem no mundo inteligível e nem no mundo sensível, mas somente na introspecção.

No entendimento de Arendt (2020, p. 337): “Seria insensato ignorar a congruência, quase inteiramente precisa, da alienação do homem moderno com relação ao mundo com o subjetivismo da filosofia moderna”²⁵. É importante esclarecer que Arendt (2017, p. 70) entende que, quando os seres humanos se retiram parcialmente do mundo para a atividade interior do pensamento puro – uma vez que, mesmo quando os seres humanos pensam, ainda mantêm uma aparência no mundo –, momentaneamente, o senso comum é posto em suspenso. O problema, em si, não é necessariamente essa perda temporária do senso comum que ocorre quando os indivíduos se recolhem para a interioridade no diálogo do eu consigo mesmo, mas o não retorno ao mundo, pela falta de confiabilidade naquilo que é dado e captado pelos sentidos.

Foi o pensamento – a reflexão de Descartes acerca do *significado* de certas descobertas científicas – que destruiu sua confiança de senso comum na realidade; seu erro foi esperar que pudesse superar a dúvida insistindo em retirar-se completamente do mundo, ao eliminar cada realidade mundana dos seus pensamentos e concentrando-se exclusivamente na própria atividade de pensar [...]; quando o pensamento se retira do mundo das aparências, ele se retira do sensorialmente dado e, assim, também do sentimento de realidade [*realness*] dado pelo senso comum. (Arendt, 2017, p. 70).

Um dos motivos em relação à desconfiança do mundo e à perda do senso comum ocorre porque o mundo é contingente, ao contrário dos processos que se passam dentro da mente. Arendt se voltou a pensar o mundo, as aparências e a pluralidade como fatores essenciais para o entendimento da realidade. Apesar de reconhecer a grandeza dos filósofos modernos e sua contribuição para a filosofia, Hannah Arendt não deixa de refletir criticamente sobre essa parte da tradição do pensamento ocidental que exclui a pluralidade e a aparência da realidade.

O conceito fenomenológico de mundo é fomentado, tendo como pano de fundo os eventos que caracterizaram o distanciamento do pensamento em relação à realidade e o consequente afastamento do homem em relação ao mundo. Nesse sentido, os elementos que possibilitaram a cunhagem do conceito de mundo pela fenomenologia aparecem como uma “resposta filosófica” às querelas modernas que fizeram do homem um ser estranho e alheio à realidade e ao mundo circundante (Passos, 2020, p. 81).

É preciso ressaltar que, para a filósofa, a faculdade do pensamento está presente em todos os seres humanos e essa condição de seres pensantes se manifesta no mundo das relações humanas, especialmente, de acordo com Birulés (2025, p. 64), no discurso. No discurso, o ser humano pode expressar como o mundo aparece para si. Arendt, no texto *Verdade e política*, encontrado no livro *Entre o passado e o futuro* (1961), entende que: “Nenhuma permanência,

25 Bertrand Russell (2015b, p. 13-14) apresenta o exemplo de alguns filósofos modernos que evidenciaram em suas teorias uma tendência individualista e subjetiva. Em *História da filosofia ocidental: a filosofia moderna* são mencionados: Descartes, Berkeley e Rousseau, entre outros.

nenhuma perseverança da existência podem ser concebidas sem homens decididos a testemunhar aquilo que é e que lhes aparece porque é” (Arendt, 2013e, p. 285).

O contexto mundano e a existência de outros indivíduos, para Arendt (2017, p. 67), portanto, devem ser levados em conta no que diz respeito à realidade. Haja vista que o mundo é constituído por outros seres humanos – pluralmente distintos – que podem confirmar a existência de algo que aparece no mundo. Além do mais, as próprias reflexões ocorridas na interioridade humana só ganham realidade mediante a exposição dos pensamentos e percepções para outros seres humanos, que podem ouvir e dar o seu ponto de vista quanto à ideia exposta. A realidade é atestada, segundo Passos (2020, p. 58-59): “pela pluralidade de pontos de vista, os quais formam o senso comum, ou seja, o componente de mediação entre o eu e o outro”.

O fato de que as aparências sempre exigem espectadores e, por isso, sempre implicam um reconhecimento e uma admissão pelo menos potenciais tem consequências de longo alcance para o que nós – seres que aparecem em um mundo de aparências – entendemos por realidade – tanto a nossa quanto a do mundo. Em ambos os casos [...] nossa certeza de que o que percebemos tem uma existência independente do ato de perceber, depende inteiramente do fato de que o objeto aparece também para os outros e de que por eles é reconhecido (Arendt, 2017, p. 63).

O mundo, desse jeito, é o espaço entre humanos que proporciona a intersubjetividade, à medida que é um espaço em que as diversas subjetividades aparecem²⁶. Conforme Rodrigo Ribeiro Alves Neto (2009, p. 158): “É o compartilhamento do mundo com os outros através do senso comum que remedia a subjetividade do ‘parece-me’”. Entende-se, assim, que a confirmação daquilo que é percebido no mundo por outros torna as percepções confiáveis, na medida em que outros indivíduos ratificam a identidade objetiva do que aparece no mundo. “Nenhuma existência pode ser singular ou única se apenas puder ser vista por si mesma, separada da pluralidade das aparências mundanas e da pluralidade das existências” (Birulés, 2025, p. 86). Passos chama atenção para a perspectiva trazida por Arendt:

Nesse sentido, se Arendt, no que se poderia denominar de ontologia política da aparência, procura identificar o Ser com a aparência [...]. De modo diverso, em Arendt, o que percebemos é o fato de que o ato de pensar se funda na pluralidade dos eventos concretos (Passos, 2020, p. 165-166).

A realidade, com a alienação moderna do mundo, desvinculou-se da referência encontrada no outro e no que se passa fora do indivíduo. A certeza voltou-se para dentro do

26 Os gregos descobriram, segundo Arendt, “que o mundo que temos em comum é usualmente considerado sob um infinito número de ângulos, aos quais correspondem os mais diversos pontos de vista. [...] Os gregos aprenderam a *compreender* – não a compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar sobre o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspectos bem diferentes e frequentemente opostos” (Arendt, 2013d, p. 82).

indivíduo, seja nos processos mentais ou corporais. “A realidade não mais era desvelada como um fenômeno exterior à sensação humana, mas retirada, por assim dizer, para o sentir da sensação mesma” (Arendt, 2013c, p. 58). O evento que mudou o curso do estudo do *Ser* para a variedade de introspecção na modernidade foi o uso do telescópio por Galileu Galilei e a demonstrabilidade de ideias heliocêntricas. De acordo com Eugênia Sales Wagner (2000, p. 83): “A separação entre Ser e Aparência é apenas uma forma de traduzir as repercussões da experiência de Galileu dentro da filosofia moderna”. Ou seja, ao trazer o nome de Galileu e os efeitos de suas descobertas na filosofia, Arendt elucida que “não são ideias, mas eventos que mudam o mundo” (Arendt, 2020, p. 338). Foi esse evento que levou a filosofia moderna a buscar uma forma de conhecimento seguro que não fosse fornecida pelo que está fora dela mesma.

Quando nos detemos no conceito de mundo no interior da obra arendtiana, desejamos apontar para o fato de que a tentativa recorrente da Era moderna de arruinar a condição humana de pertencimento a uma esfera mundana fez com que o homem perdesse o senso de viver em comum, junto a outros homens. Não tendo mais a confiança de habitar um mundo que é partilhado por muitos, cuja certeza de sua existência é ratificada pelos diversos pontos de vista que, apesar de visar a vida de ângulos diferentes, é a mesma vida que é visada, o homem viu-se expulso não para fora da Terra, mas para dentro do próprio eu. (Passos, 2020, p. 140).

Outro efeito das descobertas de Galileu no pensamento filosófico moderno foi o de deslocamento da filosofia. Isso se apresenta, de acordo com Hannah Arendt, no prefácio de *Entre o passado e o futuro* (1961), ao fato de o filósofo “ter chegado a viver em um mundo no qual a sua mentalidade e sua tradição de pensamento não eram sequer capazes de formular questões adequadas e significativas” (Arendt, 2013f, p. 35). A filósofa afirma que: “A dependência do pensamento moderno face às descobertas factuais das Ciências Naturais mostra-se com máxima clareza no século XVII” (Arendt, 2013d, p. 87). Deste modo, a partir do entendimento de Arendt (2020, p. 339), pode-se entender que a dúvida cartesiana foi a reação a essa nova forma de produzir conhecimento introduzida pela ciência.

A atitude do filósofo moderno foi um modo de se adequar às novas concepções de verdade trazidas pela ciência. De acordo com Alves Neto (2009, p. 158), “a quietude contemplativa não podia produzir a verdade e, sem uma verdade produzida, a filosofia seria simplesmente excluída da ordem do conhecimento”. Desse ponto em diante, surge uma vertente filosófica que busca acompanhar a ciência, tanto seguindo seu exemplo e criando por si mesma

certezas, quanto ao tentar tornar-se útil para a área do conhecimento científico²⁷. Desse ponto em diante, Alves Neto (2009, p. 160) observa que, no máximo, a filosofia irá se debruçar sobre teorias das ciências, analisando a validade da ciência e de suas teorias.

Desde o ascenso da Ciência moderna, cujo espírito é expresso na filosofia cartesiana da dúvida e da desconfiança, o quadro conceitual da tradição tem estado inseguro. A dicotomia entre contemplação e ação, bem como a hierarquia tradicional que determinava ser a verdade em última instância percebida apenas no ver mudo e inativo, não pôde ser sustentada quando a Ciência se tornou ativa e *fez* para conhecer (Arendt, 2013d, p. 67).

A compreensão da filosofia frente às transfigurações do mundo que se apresentava no início da modernidade é, para Hannah Arendt (2020, p. 143), advinda das “verdadeiras implicações da moderna visão de mundo”. A confiança no que o próprio ser humano produz é signo da modernidade. Sejam os instrumentos das ciências – matemáticos ou materiais, como o telescópio – seja a certeza advinda dos próprios processos mentais. Assim, se as descobertas de Galileu voltaram a ciência para um conhecimento do ponto de vista arquimediano, um movimento semelhante de distanciamento do mundo ocorreu na filosofia; esse movimento conduziu os filósofos para dentro de si mesmos. As certezas encontradas na interioridade do ego pensante são independentes do mundo, sejam elas advindas das sensações ou dos processos cognitivos. Nesse caso, Arendt (2008a, p. 37), no livro *Homens em tempos sombrios* (1955), no texto Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing, percebe que a busca pelo que está por detrás das aparências, tanto na filosofia quanto nas ciências, afastou esses grupos de indivíduos que se ocupam do conhecimento dos assuntos humanos.

2.2.4 O impacto das ciências no mundo

É imprescindível estabelecer que a ciência parte de uma forma de conhecimento mais especializada em relação ao modo como os seres humanos em geral se relacionam com a realidade factual; estes se apoiam no senso comum cotidiano. Mas, embora se possa estabelecer essa diferenciação, o modo de operar da nova ciência impactou diretamente o mundo das relações humanas. Isso porque, no mundo comum, a convivência entre os diversos seres humanos se passa em uma teia, em que cada coisa que surge no mundo, cada novo evento

27 A trajetória da nova ciência inaugurada por Galileu e a perspectiva sobre a Terra do ponto de vista arquimediano causaram, primeiramente, reações naqueles que se ocupavam do conhecimento. Neste início, a filosofia e a ciência eram tão próximas que os seres humanos que se dedicavam ao conhecimento eram tratados como filósofos. Arendt (2020, p. 337) menciona que até Newton ainda se referia a essa área como “filosofia experimental”. Com o progresso da ciência, a distância entre as questões de ordem filosófica e as questões científicas aumentou a ponto de passarem a ser consideradas duas áreas distintas.

empreendido pelos indivíduos, acarreta mudanças nessa teia de relações humanas. Desta forma, pode-se afirmar que a ciência moderna impactou o mundo das relações humanas para além da seara do conhecimento, onde se encontram os filósofos e os cientistas, por exemplo.

É preciso lembrar que o mundo comum é constituído de ocorrências e saberes passados através da memória para as gerações futuras; essa noção de mundo, de certo modo, foi afetada por um modo dominante de validar o que é conhecimento. Pois muitos dos conhecimentos advindos de diversas tradições existentes nas mais variadas localidades do planeta foram perdidos diante do ideal de validade fundamentado em um sistema operante de conhecimento e que funciona. Portanto, não considerar as fontes de saberes advindas da construção dos povos é perder uma parte do mundo muito importante, aquela parte do mundo que enraíza mulheres e homens à tradição. Entende-se, assim, que, na teia de relações humanas, a ciência moderna afetou o mundo comum. Desta forma, é proposto neste contexto que a análise do impacto das ciências no mundo ocorra dentro da perspectiva política. Porque, na concepção de Arendt (2008b, p. 90), no texto Karl Jaspers: cidadão do mundo?, em *Homens em tempos sombrios* (1955): “A política trata dos homens, nativos de muitos países e herdeiros de muitos passados”.

É notável, em Arendt, que a confiança na tradição seja resultado de um enraizamento no mundo. A tradição requer, para Arendt (2013f, p. 31), conforme o prefácio de *Entre o passado e o futuro* (1961), intitulado A quebra entre o passado e o futuro, a transmissão de saberes passados e esses saberes são encontrados nas mais diversas culturas no mundo. A transmissão da tradição ocorre normalmente por meio do discurso, seja ele falado ou escrito. Segundo Passos, o mundo, nessa acepção, é:

[...] um espaço no qual os humanos podem aparecer uns aos outros em palavras e ações, os quais serão rememorados em narrativas, as quais formam a tessitura das histórias que, em seu conjunto, formam os diversos povos e, consequentemente, os diversos mundos. (Passos, 2020, p. 157-158).

Um ponto importante a considerar no arcabouço dessa discussão é o quanto a ideia de senso comum é expandida em Arendt. O senso comum, como visto, é entendido como o sexto sentido que adequa as sensações dos outros cinco sentidos, estritamente privados, a um mundo comum compartilhado pelos outros. Mas, além disso, ele é constituído também por saberes transmitidos, uma vez que as pessoas nascem em um mundo já estruturado, em que cada povo possui um passado que é comum aos seus membros. A filósofa concebe essa qualidade do senso comum como “somente aquela parte de nosso espírito, aquela parcela de sabedoria herdada que todos têm em comum em qualquer civilização” (Arendt, 1993a, p. 47-48). Assim, faz parte do senso comum o fato de cada indivíduo possuir uma relação com a cultura, com o passado, com a língua, a arte e a religião de onde nasceu ou cresceu. Essas bases de enraizamento orientam

as relações dos seres humanos em sua pluralidade uns com os outros, bem como na relação com o mundo.

Além do valor terapêutico e testemunhal, as histórias contadas humanizam o mundo que, certamente, não é humano apenas pelo fato de ser povoado por seres humanos, mas torna-se humano na medida em que a voz humana nele ressoa, na medida em que o próprio mundo e aqueles que nele habitam tornam-se objetos de discurso (Courtine-Denamy, 2004, p. 24-25).

Diante do que foi apresentado, a observação de Celso Lafer (2013, p. 11) sobre o pensamento de Arendt revela que a falta de confiança no senso comum foi realçada pelos resultados da *ciência contemporânea*²⁸. Nota-se, desse modo, que muitas das tradições foram transmitidas através da memória, do discurso falado ou documental por gerações. O mundo comum, destarte, é plural nas várias formas de entendê-lo, ou seja, por diversos pontos de vista. Nesta interpretação, segundo Celso Lafer (2013, p. 11), o esfacelamento das tradições implicou a perda de sabedoria. Arendt cita Alexandre Koyré, pesquisador da história e da filosofia da ciência, para afirmar seu ponto de vista: “‘A ciência moderna’, disse Alexandre Koyré, [...] ‘substitui o mundo diverso do senso comum por um mundo arquimediano em que a geometria se torna real, ‘um universo de medição e precisão’” (Arendt, 2021e, p. 459).

O mundo comum, portanto, deve abarcar o conhecimento científico e ainda assim manter a construção de um tipo de saber plural, nascido nas mais diversas culturas. Essas culturas representam a singularidade de um determinado povo e de sua relação com o mundo. Entende-se que o mundo comum, político, não nega a concepção e o conhecimento advindos da ciência, mas considera a pluralidade de perspectivas. Pois o mundo é onde os seres humanos se movem e falam uns com os outros. O mundo comum deve sempre abarcar as singularidades que constituem a pluralidade humana em seus vários graus, seja de um país, um povo, de uma comunidade, do indivíduo e da vida interior.

Nesse sentido, Arendt (1994, p. 17) encontra um caminho para um tipo de pensamento plural ao considerar a imaginação uma fonte de potencial representação da diversidade de opiniões na *Crítica do Juízo*, de Immanuel Kant. Pode-se extrair dessa *Crítica*. Segundo Hannah Arendt (1994, p. 18):

Em outras palavras, os tópicos da Crítica do juízo – o particular, como um fato da natureza ou da história; a faculdade do juízo, como faculdade do espírito humano para lidar com o particular; a sociabilidade dos homens como condição do funcionamento daquela faculdade, ou seja, o vislumbre de que os homens são dependentes de seus companheiros não apenas porque têm um corpo e necessidades físicas, mas precisamente por suas faculdades do espírito – estes tópicos, todos eminentemente de significação política, isto é,

28 Ao olhar para o passado iluminado pelos eventos totalitários, Arendt percebe que o desenraizamento do mundo tem relação direta com o fato de que o raciocínio lógico, muitas vezes, se sobrepõe à realidade factual.

importantes para a política, já eram preocupações de Kant muito antes de que ele finalmente voltasse a elas, na velhice, concluindo o ofício crítico (das kritische Geschäft).

Para a filósofa (1994, p. 30), um ponto muito importante da terceira crítica de Kant é que, mesmo no pensamento, cada qual precisa da companhia do outro. Por meio da faculdade da imaginação, é possível aos seres humanos, até mesmo, representarem em suas mentes opiniões e ideias de seres humanos que pertenceram ao passado. Desta forma, na representação imaginativa, as perspectivas tanto de contemporâneos e amizades próximas, como também as obras de autores que se posicionaram no mundo por meio de seus escritos, permitem criar um diálogo imaginativo com aqueles que não estão presentes.

O “alargamento do espírito” assume um papel crucial na *Crítica do juízo*. Ele é alcançado “mais por meio da comparação de nosso juízo com os juízos possíveis, do que [da comparação] com os juízos reais dos outros, e colocando-nos no lugar de qualquer outro homem”. A faculdade que torna isso possível é a imaginação [...]. Certamente ele ainda se dá no isolamento, mas, pela força da imaginação, torna presentes os outros e, assim, move-se em um espaço potencialmente público, aberto a todos os lados; em outras palavras, ele adota a posição do cidadão do mundo de Kant (Arendt, 1994, p. 45).

Levando isso em conta, uma forma de aproximar a ciência do mundo das relações humanas, é tornar, em alguma medida, a ciência compreensível. Essa tentativa de tentar transformar as coisas que são produzidas na área do conhecimento compreensíveis é uma possibilidade de diminuir o distanciamento do conhecimento do mundo comum. Visto que, os resultados obtidos pelos processos matemáticos, que são um dos principais instrumentos da ciência, na interpretação de Hannah Arendt (2021e, p. 464), são muitas vezes de difícil tradução, não só para a linguagem do mundo cotidiano – que é onde a maioria dos seres humanos passa a maior parte da vida –, como também para qualquer tipo de terminologia conceitual.

Pode-se estabelecer, assim, que, aqueles que produzem o conhecimento e são, ao mesmo tempo, habitantes do mundo comum, podem instituir um vínculo com o mundo comum. Esse vínculo jaz no julgamento do que é produzido e do impacto que o conhecimento e a técnica podem desencadear no mundo comum, bem como, enquanto integrantes do mundo, se buscarem tornar minimamente compreensível, o conhecimento científico e possibilitarem o diálogo plural com aqueles que não são especialistas, mas são afetados pelos novos conhecimentos e tecnologias. Ou seja, podem transformar o conhecimento em algo passível de comunicabilidade, que somente se efetiva no mundo comum quando os indivíduos compartilham com outros seres humanos seus interesses; esta é uma forma de “estar junto em um mundo comum” (Birulés, 2025, p. 61). Em concordância com Kant, Arendt afirma (1994,

p. 42): “sem o ‘teste do exame livre e aberto’, nenhum pensamento, nenhuma formação de opinião são possíveis” (Arendt, 1994, p. 42).

Em relação às novas coisas produzidas, é possível examinar, a partir da perspectiva do mundo de coisas artificiais, em que medida, ele foi impactado pela ciência ativa e pela tecnologia moderna. Nessa conjuntura, Rodrigo Ribeiro Alves Neto (2009, p. 181) entende que a “revolução no conceito de fabricação” teve sua gênese quando o conhecimento sobre as coisas deixou de estar na simples contemplação para encontrar-se na experimentação e matematização da natureza.

É importante ressaltar que a ciência ativa e operante fez as qualidades da obra se tornarem o signo da modernidade logo em seu início. Desta forma, para Arendt (2020, p. 367): “A produtividade e a criatividade, que iriam tornar-se os mais altos ideais e inclusive os ídolos da era moderna em seus estágios iniciais, são emblemas inerentes ao *homo faber* como construtor e fabricante”. No entanto, um dos pontos mais discrepantes desse estado de coisas é que a atividade considerada construtora de mundo é elevada a um alto patamar, enquanto o mundo fica cada vez menos importante. Isso se deve ao fato de que não foi a mundanidade que se tornou a parte mais significativa da elevação da atividade da obra, mas a instrumentalidade. Isto porque um dos motivos para essa paradoxal situação deriva da mentalidade instrumental que rege a atividade da fabricação; o *homo faber*, enquanto fabricante de coisas, desenvolve um modelo e segue cada etapa do processo com o objetivo de criar algo novo e inseri-lo no mundo. Neste sentido, a ênfase da atividade da fabricação se encontra mais no objeto final do que nas etapas para a produção de novo objeto, ou seja, a instrumentalidade, no campo do conhecimento, mudou o foco do fim para o meio. Dito de outra forma, a instrumentalidade advinda da ciência visa mais os meios, os processos, do que o fim.

Afirmou-se frequentemente que a Ciência moderna nasceu quando a atenção se deslocou da busca do “que” para a investigação do “como”. Essa mudança de ênfase é algo quase óbvio se se pressupõe que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo fez [...]. Ao mesmo tempo, e pelas mesmas razões, a ênfase deslocou-se do interesse nas coisas para o interesse nos processos, dos quais as coisas iriam em breve se tornar subprodutos quase que acidentais (Arendt, 2013d, p. 88).

Na atividade do cientista moderno, portanto, busca-se entender como algo veio a ocorrer, quais foram os processos necessários para a formação de um determinado fenômeno. Segundo Arendt (2020, p. 368-369): “do ponto de vista do *homo faber*, era como se o meio, o processo de produção ou o desenvolvimento fosse mais importante que o fim, o produto acabado” (Arendt, 2020, p. 368-369). De qualquer modo, além da produtividade e da

criatividade, a instrumentalidade também se tornou um dos símbolos da modernidade que floresceu com a ciência moderna.

O espraiamento da mentalidade instrumental no mundo, que é comum a todos, se deve, em grande medida, ao fato de que “a nova ciência tornou-se enfim de grande aplicação para nós, e foi justamente sua utilidade e aplicabilidade que confirmou a estabilidade da nova visão de mundo e inspirou novas descobertas” (Arendt, 2021e, p. 462). É preciso esclarecer que, para aqueles que se ocupavam do conhecimento, a utilidade da ciência para a vida cotidiana não era uma das primeiras prioridades no início da modernidade. Ou seja, “a utilidade como critério de valor de pesquisa científica é um desenvolvimento surgido muito depois” (2021e, p. 463). Assim sendo, é possível afirmar que o reconhecimento da atividade da obra ou fabricação se deu primeiramente dentro das áreas do conhecimento nas quais foi desenvolvida uma confiança naquilo que o próprio ser humano faz²⁹, e só posteriormente a fabricação se tornou a atividade mais valorizada entre as atividades humanas para os seres humanos em geral, com a inserção de tecnologias úteis para a vida cotidiana.

No transcurso dos séculos, as consequências da convicção moderna de que o homem, para conhecer, tinha que fabricar os fenômenos tornaram-se uma perplexidade, não só para o círculo restrito de filósofos e cientistas, mas para todos os homens modernos [...], pois estabeleceram novas condições para a existência humana na Terra (Alves Neto, 2009, p. 165-166).

A confiança na atividade da fabricação, portanto, se estendeu para além do campo da ciência a partir do momento em que a tecnologia transformou esses conhecimentos em fenômenos que impactaram as mais diversas camadas da população, mais especificamente, em um primeiro momento, na população europeia. Ou seja, a inserção de instrumentos tecnológicos provindos do conhecimento científico que alterou a imagem do mundo de forma mais ampla, é uma etapa do desenvolvimento da ciência vinculada à técnica distinta do início da modernidade. Haja vista que, no século XVII, os primeiros grupos de indivíduos que sentiram o impacto da nova ciência foram os cientistas e os filósofos.

29 Em relação à valorização da atividade da fabricação, é preciso pontuar a distinção entre a Antiguidade e a modernidade. Em relação à Antiguidade, segundo Alves Neto (2009, p. 132): “Ainda que Platão, envolvido com o problema da aplicabilidade da filosofia, tenha estabelecido uma estreita afinidade entre a contemplação e a fabricação, é importante considerar que o estado contemplativo não fabrica a ideia da razão ou as verdades da revelação, [...] o eterno ou Ser não podem ser fabricados [...]. Platão considerava que esse modelo pode ser apenas imitado e nunca criado, visto que não resulta da mente humana, mas é algo que lhe é dado” (Alves Neto, 2009, p. 132). Já a valorização da fabricação moderna encontra-se vinculada ao progresso da ciência e da técnica, que pôde, ao longo dos séculos, reproduzir certos processos naturais e até mesmo aqueles que escapam às ocorrências no interior da Terra, de ordem universal, como, por exemplo, os processos energéticos que comumente só ocorrem no Sol.

A preponderância da ciência voltada para o desenvolvimento de tecnologias úteis é referida por Arendt no seguinte trecho: “A tecnologia, o trabalho de ‘encanador’ [...] introduz descobertas científicas [...] no mundo cotidiano das aparências, e torna-se acessível a experiência do senso comum” (Arendt, 2017, p. 74). Desta forma, pode-se afirmar que, quando as engenharias transformaram o conhecimento advindo da ciência em tecnologias e, por conseguinte, essa tecnologia passou a interferir diretamente no mundo e na vida dos indivíduos em seu cotidiano, a confiança no engenho e nas obras de mãos humanas passou a dominar o caráter espiritual da época. Segundo Arendt (2021e, p. 465): “A solidez da ‘nova ciência’ tornou-se manifesta para além de qualquer dúvida através do desenvolvimento da tecnologia moderna”.

Apesar de levar em conta que a obra do *homo faber* já havia transformado o modo de vida dos seres humanos mesmo antes da Era Moderna, o que distingue a obra da modernidade é a expressiva rapidez e a variedade de coisas e aparelhos tecnológicos que passaram a integrar a vida dos seres humanos. No que se refere à Era Moderna, a Revolução Industrial do século XVIII e as que se seguiram a ela foram eventos de grande expressão no que concerne à tecnologia moderna e ao conhecimento das ciências naturais. Além disso, deve-se enfatizar aqui que essa revolução foi, de acordo com Hobsbawm (2023, p. 20), notadamente da indústria capitalista.

Antes de fazer algumas ponderações sobre a Revolução Industrial, é preciso pontuar que Arendt (2013d, p. 90-91) entende a necessidade de apresentar os diferentes graus da intervenção da tecnologia no mundo da Era Moderna e do mundo moderno. A Revolução Industrial promoveu, em seu início, um processo de mecanização do mundo a partir de forças da natureza encontradas dentro do planeta. Já no século XX, a técnica alinhada às descobertas científicas pode produzir um tipo de energia que nem mesmo existia dentro da Terra até então, uma energia mais comum, por exemplo, na estrela solar. Todavia, é preciso acentuar que essa energia aliada à produção de armas pode destruir o mundo.

Nesse contexto, no entanto, é importante estar consciente de quão decisivamente difere o mundo tecnológico em que vivemos, ou talvez em que começamos a viver, do mundo mecanizado surgido com a Revolução Industrial. [...] O mundo no qual viemos a viver hoje, entretanto, é muito mais determinado pela ação do homem sobre a natureza, criando processos naturais e dirigindo-os para as obras humanas e para a esfera dos negócios humanos, do que pela construção e preservação da obra humana como uma entidade relativamente permanente (Arendt, 2013d, p. 90-91).

Ademais, Arendt (1993a, p. 46-47) considera a Revolução Industrial do final do século XVIII um dos agentes a promover uma mudança radical no mundo. No texto *Compreensão e*

política, a Revolução Industrial é tida como “sem dúvida a maior revolução no menor espaço de tempo que a humanidade já testemunhou; em poucas décadas, transformou o globo de maneira mais radical do que três mil anos de história registrada” (Arendt, 1993a, p. 47). Nota-se o impacto do evento da Revolução Industrial no mundo com a criação de um vocabulário para designar as novas coisas. Eric J. Hobsbawm (2023, p. 19) identifica palavras inventadas entre 1789 e 1848, como indústria, fábrica, classe trabalhadora, ferrovia, entre outras, que enfatizam a novidade desse evento no mundo.

Uma das principais características da Revolução Industrial do século XVIII foi o uso das forças naturais e a imitação dos processos naturais terrenos para gerar energia e locomoção. Para esse desenvolvimento tecnológico, foi necessário o maior conhecimento científico da “força da gravidade, das leis do movimento e da possibilidade de converter energia térmica em energia cinética. Podemos entendê-la como a revolução mecânica por excelência” (Barros, 2022, p. 21).

O segundo estágio da Revolução Industrial, advindo do conhecimento científico e da técnica que impactou o mundo, foi marcado pelo desenvolvimento dos mecanismos do motor a combustão – “capazes de transformar energia química em energia mecânica” (Barros, 2022, p. 22). Além disso, houve o progresso tecnológico proveniente da descoberta de Maxwell da força eletromagnética. A partir daí, o ser humano conseguiu dominar e produzir energia elétrica. Esse desenvolvimento provocou transformações na sociedade. Segundo Barros (2022, p. 23): “As cidades se iluminam [...] com luz elétrica. Em breve o cenário da sociedade industrial será invadido pelo rádio, pelos meios de reprodução fotográfica, televisão, aparelhos de telefone e eletrodomésticos de todo tipo”.

Percebe-se que as Revoluções Industriais dos séculos XVIII e XIX e as que se seguiram a elas foram movidas, preponderantemente, pela criação / descoberta de novas fontes de energia, sejam elas a energia a vapor, a combustão, a energia elétrica ou a energia atômica. A Era Industrial, à vista disso, foi desencadeada pela tecnologia que imitou as forças naturais e as utilizou como meio de produção. Arendt (2013d, p. 89) enfatiza a capacidade humana que encontra expressão na modernidade para observar e reproduzir processos naturais e vertê-los em meios artificiais de produção. O patamar mais elevado dessa criação é percebido na energia nuclear, esta que jamais existiria no interior da Terra sem a interferência humana. Mas a filósofa também recorda o uso da máquina a vapor e o motor a combustão, típicos da era industrial, como o uso da técnica para potencializar a produção, e ainda retrocede ao período pré-moderno, em que o vento e a água podiam substituir a força humana, pois eram utilizados como multiplicadores da força humana.

Um dos efeitos das Revoluções Industriais foi que as fábricas dotadas de máquinas potencializaram a produção de coisas, sobretudo quando comparada à produção efetivada somente pela manufatura. Quando se refere às fábricas, especialmente anteriores à automatização, deve-se considerar o outro fato necessário para o sucesso da Revolução Industrial, o imenso número de sujeitos que se encontravam em uma situação miserável e precisavam sobreviver. O trabalho desses seres humanos configura uma parte importante para o desencadeamento da industrialização moderna. Pode-se observar, a partir do desenrolar dos eventos, que, embora a exploração da força de trabalho seja um fenômeno anterior à Primeira Revolução Industrial, foi um elemento necessário para o seu surgimento.

A questão de conceber tudo sob a ótica da serventia se estendeu também à natureza. A partir do avanço da indústria – que se beneficiou do desenvolvimento da técnica sobre a natureza –, a natureza passou a significar cada vez mais recursos. Para Alves Neto (2009, p. 177-178): “O que a mentalidade do homem moderno acabou conseguindo com essa progressiva instrumentalização do mundo foi perder a realidade objetiva da natureza”. Dessa forma, a natureza acaba por perder suas características próprias para ser tida apenas como um meio para algo.

É por isso que Arendt considera que a crescente ausência de significado promovida pela moderna instrumentalização do mundo violou a própria estrutura tradicional da vida ativa quando, no conceito de fabricação, a ênfase mudou inteiramente [...] da questão sobre *o que* uma coisa é e *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 (Alves Neto, 2009, p. 169).

Conclui-se, desta forma, que o próprio ambiente natural, que é parte da Terra e condição para a vida no planeta, que é distinto do mundo de coisas materiais, ambos parte da condição humana, passou a ser visto sob a ótica de matéria e tecnologia a serem utilizadas para a produção cada vez mais acentuada de novos instrumentos e bens de consumo. A perspectiva utilitária sobre tudo o que existe destitui de sentido as diversas formas de existência. Nessa mentalidade, tudo passa a ser um meio para algo. As coisas são tragadas no processo cíclico de meio e fim.

O triunfo da *vita activa* sobre a *vita contemplativa*, o crescimento da confiança no “fazer”, são signos de uma confusão entre fins e meios. Do fato de que o problema, doravante, não é mais o de compreender, encontrar a significação das coisas, mas simplesmente manipulá-las, advém que a Razão não mais se encontra a serviço da verdade. Ela transformou-se em cálculo de probabilidades, simples instrumento que só responde ao critério da utilidade e do lucro, adaptação dos “meios aos fins, sem se preocupar em saber se os objetivos são razoáveis” (Courtine-Denamy, 2004, p. 86).

A partir da interpretação da obra de Hannah Arendt, Alves Neto afirma que: “o que as transformações promovidas nos primeiros estágios da era moderna inauguraram foi o

entusiasmo com a capacidade humana de fazer e produzir” (2009, p. 134). No início da Era Moderna, dentro da vida ativa, a atividade do *homo faber* foi posta como a mais excelente. Segundo Rodrigo Ribeiro Alves Neto (2009, p. 131): “[...] expressam uma crescente generalização e valorização da fabricação, cuja consequência mais importante será a eliminação da contemplação do horizonte hierárquico das atividades humanas consideradas em seu conjunto”. A questão que envolve a instrumentalidade, dessa forma, é que ela se expandiu para as experiências humanas como um todo. Esvaziando o significado do mundo em vista da utilidade.

O que está em jogo não é, naturalmente, a instrumentalidade como tal, o emprego de meios para atingir um fim, mas a generalização da experiência da fabricação, na qual a serventia e a utilidade são estabelecidas como critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens (Arendt, 2020, p. 195).

Para Arendt, de acordo com Alves Neto (2009, p. 168), quando o caráter instrumental da fabricação se tornou o princípio orientador da conduta humana no mundo, em que tudo deve ser um meio para algo, a significação própria das coisas se esvaiu do mundo. Talvez porque a própria atividade, que, embora seja considerada criadora de mundo, ao menos materialmente, não produz significado.

2.3 A ALIENAÇÃO INTRAMUNDANA: O APEQUENAMENTO DO GLOBO E A EXPROPRIAÇÃO

O outro evento pré-moderno que determinou o caráter da era moderna, segundo Arendt, foi o evento das navegações. Consoante a análise da filósofa, Rodrigo Ribeiro Alves Neto (2009, p. 134) expõe que essa foi uma das ocorrências que consolidaram a alienação das condições mundanas da existência humana no interior da Terra. A transfiguração do mundo mediante os avanços na área das navegações no limiar da Era Moderna pode ser observada por dois vieses; o primeiro é que a exploração do planeta por meio das navegações foi o primeiro passo dado na modernidade para colocar o globo terrestre ao alcance das mãos humanas³⁰. Arendt (2020, p. 309) nomeia o conhecimento dos contornos do espaço da Terra como apequenamento do globo. Deste modo, no entendimento de Arendt (2020, p. 310): “Os mapas e as cartas de navegação das primeiras etapas da era moderna anteciparam-se às invenções técnicas mediante as quais todo espaço terrestre se tornou pequeno e ao alcance da mão.” Esse

30 Até a década de 1780, de acordo com Hobsbawm (2023, p. 27), as pessoas não tinham conhecimento total das dimensões dos continentes e dos mares. Embora esse conhecimento já fosse considerado maior do que o de todo período da história anterior.

evento oriundo do limiar da Era Moderna promoveu, após séculos, o levantamento de toda a área do planeta Terra, com seus contornos e dimensões.

A consequência imediata desse apequenamento do globo terrestre [...] foi a abolição das distâncias, o encolhimento do espaço terrestre e o domínio da velocidade sobre o espaço, ou seja, a outrora imensa extensão terrestre se tornou, ao longo da era moderna, extremamente pequena e próxima (Alves Neto, 2009, p. 134).

A segunda perspectiva a ser considerada sobre as navegações no limiar da Era moderna é a do distanciamento. O distanciamento é oriundo do modo de enxergar o interior da Terra não como um espaço em que os seres humanos vivem e criam laços com o ambiente imediato, mas de perceber esse ambiente geográfico como um objeto do conhecimento. Pois, com o apoio da cartografia, em poucos séculos, foi possível mapear e criar uma representação do globo terrestre, um feito que, em eras anteriores, era visto como impossível. O distanciamento do planeta Terra, dentro desse contexto, pode ser apontado a partir da criação do mapa do mundo. Esse feito é fruto do conhecimento ativo, é um produto da obra humana.

A ilustração do desprendimento humano das dimensões do espaço geográfico é exemplificada pela autora por meio do aeroplano. Ou seja, um objeto criado por meio da fabricação e com o apoio do conhecimento moderno, que, ao levantar voo, distancia-se da terra, das cidades, dos países e dos mares para conquistar parte da atmosfera terrestre.

O fato de que o apequenamento decisivo da Terra foi consequência do aeroplano, isto é, de ter o homem deixado inteiramente a superfície da Terra, é como um símbolo do fenômeno geral de que qualquer diminuição de distância terrestre só pode ser conquistada ao preço de se colocar uma distância decisiva entre o homem e a Terra, de aliená-lo do seu ambiente terrestre imediato (Arendt, 2020, p. 311).

O espaço geográfico, tomada a devida distância, dessa forma, foi percebido como um objeto do conhecimento, que só pode ser conhecido verdadeiramente através das medições. Esse é um distanciamento “de todo envolvimento imediato com o seu espaço mundano e terreno” (Alves Neto, p. 135). Tal concepção de realidade produzida pelo conhecimento humano é uma perspectiva legada pelas ciências modernas, que teve início com as descobertas de Galileu Galilei. De acordo com Alves Neto:

Segundo Arendt, toda a modernidade é determinada pelo advento da *nuova scienza* de Galileu [...]. Trata-se de uma nova concepção sobre a organização do espaço, do movimento e da matéria. Para a “nova ciência” de Galileu, a ordenação do espaço físico e tudo que nele acontece deve ser conhecido não pela experiência da observação qualitativa, e sim pelo experimento matematizado (Alves Neto, 2009, p. 135).

O uso da matemática pelas ciências, como principal referencial para abstrair os fenômenos da natureza, é pautado em conceitos quantitativos como extensão, espaço, tempo, movimento e força. Ou seja, dados que se desvinculam das características qualitativas das coisas, como, por exemplo, leve, pesado, grande e pequeno. Na ciência moderna, tudo é tratado por relações que podem variar, conforme lugar e tempo. A própria noção de velocidade dentro da física trata apenas da relação entre espaço e tempo.

A consequência do evento das navegações e do mapeamento do globo, como afirma Arendt (2020, p. 307), foi a exploração de todo o planeta. É interessante apresentar o quão impactante foi a chegada dos europeus para as várias partes do planeta a partir do limiar da Era Moderna. Visto que houve a exploração de terras, de recursos naturais e de seres humanos a favor do enriquecimento dos habitantes do continente europeu. Esse advento que culminou na exploração de todo o globo relaciona-se com o último evento pré-moderno apontado por Arendt, a Reforma Protestante, iniciada por Lutero³¹.

O fato de que a Reforma, um evento inteiramente diferente, terminou por nos colocar ante um fenômeno semelhante de alienação [...] como a mais recôndita fonte da nova mentalidade capitalista, talvez seja uma das muitas coincidências que tornaram tão difícil para o historiador não acreditar em fantasmas, demônios e *Zeitgeists*. O que é tão surpreendente e perturbador é a semelhança na extrema divergência. Pois essa alienação intramundana nada tem a ver, em intenção e conteúdo, com a alienação em relação à Terra inerente à descoberta e à posse do planeta (Arendt, 2020, p. 311).

Arendt coloca a Reforma e as ocorrências que se seguiram a esse evento, após alguns séculos, como uma das propulsoras a fornecer elementos essenciais para o desenvolvimento do modelo econômico capitalista na modernidade. Eric J. Hobsbawm (2023, p. 21), em *A era das revoluções 1789-1848*, identifica que o triunfo do capitalismo liberal burguês pode ser identificado por eventos que o precederam. Entre esses eventos, o autor destaca “a Reforma e o princípio da conquista do mundo pelo poderio militar europeu e a exploração colonial do início do século XVI” (Hobsbawm, 2023, p. 21), mas também afirma que poderia retroceder até mais tempo na história para identificar elementos que apareceram no mundo antes do próprio êxito do capitalismo. Nesta assertiva, Max Weber (2003, p. 10) afirma que as várias

31 A Reforma Protestante foi movida por nomes como Lutero e Calvino. Segundo Bertrand Russell (2015b, p. 50): “Sua teologia se desdobrava de tal maneira que acabou por reduzir o poder eclesiástico. Aboliram o purgatório, donde a alma dos mortos poderia se libertar mediante missas. Rejeitaram a doutrina das indulgências, da qual dependia parte considerável da renda papal”. Uma questão que é importante mencionar é que a autoridade da Igreja sofreu com a visão de mundo apresentada pela Reforma. Já em relação à ciência, embora a ciência ativa alavancada por Galileu tenha impactado os dogmas católicos, Russell (2015, p. 12) entende que a ciência representou, frente à Igreja Católica, uma autoridade intelectual, e não governamental. Todavia, a Reforma Protestante foi uma ameaça ao poder governamental detido pela Igreja Católica Apostólica Romana. Por exemplo: “Lutero mostrou-se disposto a reconhecer o príncipe como cabeça da Igreja de seu país sempre que este se dissesse protestante” (Russell, 2015b, p. 50).

formas de economia que visam o lucro podem ser identificadas desde a Antiguidade Mediterrânea e Idade Média, bem como em civilizações como China, Índia e Egito. Entretanto, o que tornou a Reforma Protestante tão profícua para o tipo de capitalismo que se desenvolveria a partir da modernidade foi o rompimento com o modo de vida tradicionalmente tido como comum.

A velha atitude de lazer e conforto para com a vida deu lugar à rija parcimônia que alguns acompanharam e com isso subiram, porque não desejavam consumir, mas ganhar, enquanto outros, que conservavam o antigo modo de vida, viram-se forçados a reduzir o seu consumo (Weber, 2003, p. 36).

Essa atitude identificada nos indivíduos que aderiram à Reforma Protestante de se esforçar tanto para ganhar mais, mediante o trabalho, quanto para evitar gastos é o que configura a mentalidade capitalista moderna para Weber. Existe um fundo de disciplina na mentalidade capitalista proveniente da religião protestante na concepção de Max Weber (2003, p. 24). Essa base é notada no que diz respeito ao “trabalho duro” e ao evitar gastos desnecessários. O modo de vida adotado pela figura do homem de negócios “é dominado por fazer dinheiro, pela aquisição encarada como finalidade última da vida. A aquisição econômica não mais está subordinada ao homem como meio de satisfazer suas necessidades materiais” (Weber, 2003, p. 28).

A Reforma Protestante também gerou uma massa de indivíduos sem um lugar no mundo. Mormente em relação à expropriação dos indivíduos das terras eclesiásticas que eram tidas como áreas comuns. Neste sentido, conforme Hobsbawm (2023, p. 251): “A divisão do campo comum, do pasto e da floresta, com a colocação de cercas, simplesmente retirou do camponês pobre ou do aldeão os recursos e reservas a que ele (ou melhor, ele como parte da comunidade) sentia ter direito”. A Reforma promoveu a alienação intramundana, uma vez que gerou um fenômeno em que as propriedades deixaram de estar vinculadas a uma parte do mundo para se tornarem uma parcela da riqueza adquirida por um ser humano. Neste ponto, Arendt (2020, p. 313) reforça o seu ponto de vista de que a propriedade é distinta da riqueza. Uma traz a possibilidade de os indivíduos pertencerem a um mundo comum; a outra refere-se a algo totalmente individualizado.

Pois o enorme acúmulo de riqueza ainda em curso na sociedade moderna, que teve início com a expropriação [...] jamais demonstrou grande consideração pela propriedade privada; ao contrário, sacrificava-a sempre que ela entrava em conflito com o acúmulo de riqueza [...]. A longo prazo, a apropriação individual de riqueza não terá maior respeito pela propriedade privada do que a socialização do processo de acumulação (Arendt, 2020, p. 82-83).

Essa transformação moderna, no âmbito das relações humanas, foi fomentada por ações de interesses privados que visavam eliminar o cultivo comunal, como acontecia na Idade Média. Tudo o que consistia em algo comum, como campos abertos, pastos comuns, cultura de subsistência e atitudes não comerciais em relação à terra, foi sendo minado, de acordo com Hobsbawm (2023, p. 90). Neste ponto, cabe mencionar o exemplo da Inglaterra:

Contudo, as condições adequadas estavam visivelmente presentes na Grã-Bretanha [...]. A solução britânica do problema agrário, singularmente revolucionária, já tinha sido encontrada na prática. Uma relativa quantidade de proprietários com espírito comercial já quase monopolizava a terra, que era cultivada por arrendatários empregando camponeses sem terra ou pequenos agricultores. Um bocado de resquícios, verdadeiras relíquias da antiga economia coletiva do interior, ainda estava para ser removido pelos Decretos das Cercas (*Enclosure Acts*) (Hobsbawm, 2023, p. 90).

É nessa conjuntura que Arendt (2020, p. 313) compreende que a expropriação e a alienação do mundo coincidem. Haja vista que a Era Moderna “muito contra as intenções de todos os atores da peça, começou por alienar do mundo certas camadas da população” (Arendt, 2020, p. 313). Portanto, é pertinente observar que a expropriação, sobretudo das terras eclesiásticas, efetivada a partir da Reforma, não resultou na divisão de terras e no pertencimento de um maior número de seres humanos a uma parte do mundo comum. Segundo Arendt (2020, p. 316), ocorreu um processo contrário; houve, na realidade, uma realimentação do processo para gerar novas expropriações.

A expropriação, o despojamento de certos grupos de seu local no mundo e sua nova exposição às exigências da vida criaram tanto o original acúmulo de riqueza como a possibilidade de transformar essa riqueza em capital mediante trabalho. Tudo isso junto constitui as condições para o surgimento de uma economia capitalista (Arendt, 2020, p. 315).

A ocupação de territórios, por aqueles identificados por Hobsbawm (2023, p. 23) como homens de negócios ocidentais, foi uma forma de manter o progresso da iniciativa capitalista ocidental. Desse modo, o próprio mundo, enquanto abrigo humano, também é um empecilho para o processo. O ideal do processo passou a minar qualquer durabilidade e permanência do mundo enquanto construto humano, realizado pela obra e garantido pela propriedade como um lugar. Eugênia Sales Wagner (2000, p. 170) entende que a perda de sentido da propriedade privada na modernidade é devida ao equacionamento da propriedade à riqueza.

A outra face das mudanças ocasionadas a partir da Reforma que envolvem a propriedade foi a noção de que o trabalho do corpo dos seres humanos também era um tipo de propriedade. Essa noção foi intensificada porque a expropriação de vastas camadas da população das terras

eclesiásticas tornou-as dependentes do trabalho recompensado por alguma forma de pagamento. Arendt compreende que:

O primeiro estágio dessa alienação foi caracterizado por sua crueldade, pela miséria e pela pobreza material que representou para um número cada vez maior de “pobres trabalhadores” que haviam sido despojados, mediante a expropriação, da dupla proteção da família e da propriedade, isto é, da posse familiar privada de uma parte do mundo e que, até o advento da era moderna, abrigara o processo vital individual e a atividade do trabalho sujeita às necessidades desse processo (Arendt, 2020, p. 317).

As vastas camadas da população expropriadas, desse modo, foram expostas e reduzidas à condição humana mais basilar, a vida biológica. Justificadamente, a sobrevivência se tornou a preocupação central de qualquer um desses seres humanos. O que não deixa de configurar uma forma de alienação do mundo. “Por isso, nada expelle o indivíduo mais radicalmente para fora do mundo humano e comum que a concentração exclusiva no trabalho, ou seja, na manutenção da vida do organismo e da espécie” (Arendt, 2020, p. 188). A miséria levou um enorme número de mulheres, homens e até crianças a recorrer à produtividade inerente à força de trabalho para se sustentar. A força de trabalho, vale dizer, é advinda tanto do número de trabalhadores quanto do excedente do trabalho individual que extrapola as necessidades individuais.

Quando o trabalho e a sua condição humana da vida se tornaram a questão mais importante – tanto para quem precisava sobreviver como para aqueles que tinham condição de enriquecer –, elevou-se também a preocupação de com os aspectos relativos ao que é individual e privado, ou seja, preocupações não relacionadas ao que é comum. Ou seja, o potencial para trabalhar que cada um carrega consigo em seu corpo, através de seu esforço, poderia gerar não só ganhos que garantiam a sobrevivência, como também o ganho excedente provido pelo seu trabalho poderia ser acumulado. Arendt (2020, p. 136-137) aponta que: “Locke fundamentou a propriedade privada naquilo cuja propriedade é mais privada de todas, ‘a propriedade [do homem] em sua própria pessoa’, ou seja, em seu próprio corpo”.

A mentalidade propagada pelas ideias de produtividade e acúmulo de riqueza, nascidas a partir da Reforma Protestante; o apequenamento do globo e a exploração do planeta; e o distanciamento do mundo por meio do ponto arquimédiano geraram a alienação moderna. Para Arendt (2020, p. 321): “O aumento do poder do homem sobre as coisas deste mundo resulta, em ambos os casos, da distância que coloca entre ele mesmo e o mundo, ou seja, da alienação do mundo”. Esses eventos, para Arendt (2020, p. 327-328) e suas respectivas alienações, determinaram o curso e o desenvolvimento da sociedade moderna a partir de então. Eugênia

Sales Wagner ressalta, em relação à alienação do mundo promovida pela tríade dos eventos pré-modernos, que:

Para Arendt, o individualismo é a manifestação da principal característica do homem moderno: a alienação deste em relação ao mundo. Segundo ela, essa alienação é fruto das repercussões oriundas de mais de um evento pré-moderno: a descoberta da América e posterior exploração de todos os cantos da Terra pelo homem, a Reforma Protestante e, finalmente, a comprovação telescópica, por Galileu, de que a Terra gira em torno do Sol (Wagner, 2000, p. 154).

Dito isso, é importante compreender que o poder de transfigurar a compreensão de mundo proveniente da tríade dos eventos pré-modernos, para Arendt (2021e, p. 460), não foi previsto por ninguém. Ou seja, não é que a transfiguração da imagem de mundo decorrente desses três eventos pré-modernos fosse algo arquitetado e que necessariamente ocorreria. Foram eventos que, em seu desenrolar, em um mundo em que os feitos humanos não são previsíveis, se cristalizaram dessa forma. De acordo com Fina Birulés (2025, p. 16-17):

Certamente, a solidificação súbita não é uma simples combinação de elementos preexistentes, mas os elementos só se tornam elementos em virtude da cristalização, que se define pela sua novidade e ilumina nossa experiência do ocorrido.

Esses elementos que passaram a integrar o mundo e que ocasionaram formas de alienação do mundo ainda dizem respeito ao caráter humano de criar coisas e de ações no mundo que são contingentes. Assim, para Birulés (2025, p. 150): “Arendt insiste que encarar o caráter contingente da realidade é o preço que temos que pagar para compartilhar o mundo com os outros na sua pluralidade e para que reste um mundo *entre nós*”. Por isso, reconsiderar a condição humana e as atividades humanas é uma forma de pensar sobre o mundo. A responsabilidade com o mundo é política, “tem a ver tanto com a ação quanto com a compreensão” (Birulés, 2025, p. 150). Desta forma, compreender o mundo construído entre os seres humanos e por seres humanos por intermédio das atividades humanas foi um modo que Arendt apresentou de cuidado com o mundo. A condição humana não só é uma forma de compreender os acontecimentos passados, é também pensar o que estamos fazendo.

Como visto, a atividade que inicia a modernidade no topo das atividades humanas é a fabricação. E com ela a vida ativa ganha maior notoriedade que a vida contemplativa. Os eventos pré-modernos que definiram o caráter da Era Moderna desencadearam no mundo intensas transformações, sobretudo no que se refere à ciência e à forma de conhecer; à técnica e aos novos instrumentos. A confiança no poder humano para produzir o conhecimento e criar coisas inimagináveis, que até pouco tempo eram encontradas somente nas obras de ficção e nos sonhos humanos, foi possibilitada pela promoção da atividade do *homo faber*. No entanto, a

vitória do *homo faber* no início da modernidade acabou por levá-lo à ruína séculos mais tarde.

O que paradoxalmente desencadeou a ruína do *homo faber* foi o mundo que perdeu sua qualidade de permanência e estabilidade diante da abundância de coisas produzidas. Essa abundância e o aumento do consumo, embora tenham sido possíveis pela revolução tecnológica a partir do século XVIII, refletem muito mais a transformação social na modernidade, principalmente se considerar a promoção do modelo e mentalidade capitalista. Essas transformações não alteram a condição humana, visto que os seres humanos ainda continuam a ser condicionados pelo planeta Terra, pela mundanidade, pela pluralidade, pela vida e morte. O que se transformou foi o modo de vida, e essa transformação se refletiu no interior da ordem hierárquica da vida ativa, com a ascensão da atividade do trabalho alçando o topo das atividades humanas.

Até aqui se analisou preeminentemente a questão da ciência e da técnica e suas implicações dentro da hierarquia das atividades humanas, dentro da vida ativa e seu impacto transformador no mundo. E, em menor medida, os eventos da Reforma e das navegações. É preciso também compreender o impacto das transformações modernas no mundo nas formas de relação humana e no modo de vida estabelecido ao longo da modernidade em seu caráter político e social. Precipuamente, na questão do florescimento econômico e social como preocupação central para a maioria dos seres humanos em todo o globo. Sendo assim, apresenta-se a importância de compreender os eventos tidos como sociais para Arendt.

3. O ADVENTO DO SOCIAL E O MODERNO DESINTERESSE PELO MUNDO

No segundo capítulo, efetivou-se a narrativa de como os eventos pré-modernos determinaram o caráter da Era Moderna. Com o desenrolar desses eventos, pode-se perceber a transfiguração da imagem de mundo e o esvanecimento de elementos que vinculavam os seres humanos ao mundo. Como, por exemplo, a perda do senso comum calcado na tradição, a racionalização dos acontecimentos e o distanciamento da condição humana terrena, tanto em vista do ponto arquimediano quanto da alienação intramundana. Tudo isso culminou, em alguma medida, no desenraizamento dos seres humanos do mundo das coisas artificiais e do mundo das relações humanas. Nesse terceiro capítulo, será enfatizado o distanciamento do mundo a partir do advento da esfera social, uma vez que as intensas transformações modernas também se refletiram no modo de as mulheres e homens se relacionarem uns com os outros, bem como com o mundo. Reflexo dessas transformações foi a formação de um novo domínio onde se passam as relações humanas – além dos domínios já existentes público e privado –, o domínio social.

As principais obras de Arendt utilizadas para fundamentar este terceiro capítulo são *A condição humana* (1958) e *Origens do totalitarismo* (1951). As obras secundárias que foram utilizadas são *Sobre a revolução* (1963), *O que é política* (1993), *Responsabilidade e julgamento* (2003), *Entre o passado e o futuro* (1961) e *Homens em tempos sombrios* (1955). Já os comentadores que serviram de referencial teórico são Maria Cristina Müller, Adriano Correia, Fina Birulés, Rodrigo Ribeiro Alves Neto, Fábio Passos, Margaret Canovan, André Duarte, Celso Lafer, Silvia Cortyne-Danamy, Eugênia Sales Wagner, Lara Rocha, Rodrigo Ponce, José Paulo Paes, Ecléa Bosi, Shoshana Zuboff e José D'Assunção Barros. Além disso, foram utilizadas as obras dos pensadores Bertrand Russell, Simone Weil, Eric J. Hobsbawm e Lélia Gonzales.

A investigação do desenraizamento de elementos básicos que vinculavam os seres humanos ao mundo ao longo da Era Moderna, no panorama das relações humanas, visa compreender a formação da massa de indivíduos sem vínculos com o mundo. Sobretudo, porque essa massa mostrou-se, com o advento do totalitarismo, elemento essencial para os movimentos e regimes totalitários do século XX. Assim, pelo fato de a ênfase do terceiro capítulo ser as relações humanas, os domínios em que os indivíduos se relacionam, o domínio público, o domínio privado e o domínio social serão elementos-chave para entender os desdobramentos modernos para a formação de uma massa de indivíduos desenraizados do mundo.

Hannah Arendt examina como, no decorrer da modernidade, houve a indistinção dos domínios público e privado – domínios em que os seres humanos se relacionavam fundamentalmente desde a Antiguidade Clássica – com o advento de um novo domínio, o social. Portanto, o domínio social é, para Arendt, moderno. A esfera social moderna surgiu quando os interesses privados passaram a fazer parte da esfera pública. Para dizer com Hannah Arendt (2020, p. 83): “O que chamamos [...] de advento do social coincidiu historicamente com a transformação do interesse privado pela propriedade privada em uma preocupação pública”.

Entende-se, dessa forma, que o advento do social tem como consequência a descaracterização dos domínios público e privado como eram compreendidos desde a Antiguidade Clássica. Desse modo, a filósofa (2020, p. 43) determina o caráter desse novo domínio como híbrido e constata que o domínio público, o lócus da aparição e da pluralidade de seres singulares, começa a ser esvaziado uma vez que o que passa a predominar nessa esfera são os interesses econômicos. O domínio privado, caracterizado como a esfera da família, que era entendido como o lugar adequado para abrigar os contornos da vida que não careciam da publicidade, como as necessidades humanas e a economia, passa a ganhar importância pública.

A distinção entre as esferas privadas e públicas da vida corresponde aos domínios da família e da política, que existiram como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-Estado; mas a eclosão da esfera social, que estritamente não era nem privada nem pública, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna que encontrou sua forma política no Estado-nação (Arendt, 2020, p. 34).

A aproximação entre a política e a economia na modernidade pode ser notada até mesmo no regime absolutista, que, segundo Maria Cristina Müller (2013b, p. 68): “transformou o governo em administração, a gestão pessoal em medidas burocráticas e as leis em decretos”. As Revoluções Americana (1776) e Francesa (1789) trouxeram o estabelecimento do Estado democrático e, entende-se, de acordo com Bertrand Russell (2015b, p. 11): “Desde a época das Revoluções Americana e Francesa, a democracia se torna, em seu sentido moderno, uma força política importante”. Nesta conjuntura, é preciso mencionar que as Revoluções do século XVIII, de acordo com Maria Cristina Müller (2013b, p. 67), embora tivessem trazido à luz o vislumbre da liberdade política, entendida como a participação dos cidadãos na esfera pública, abriram o caminho para que o espaço público fosse ocupado por questões econômicas. Desta forma, Müller (2013b, p. 70) ressalta que: “Aquilo que originalmente foi considerado como o principal objetivo das Revoluções Francesa e Americana – a noção e o gosto pela liberdade pública – foi o primeiro a desaparecer”. Isso ocorreu devido ao aumento da influência de integrantes da classe burguesa que levaram ao domínio público seus interesses privados e

também ao descontentamento de outras classes que estavam em uma situação de vida deplorável.

A passagem do político para o econômico na esfera pública advinda da modernidade se evidenciou, na análise de Hannah Arendt, até mesmo nas ciências. A economia, de acordo com a filósofa (2020, p. 51-52): “só veio adquirir caráter científico quando os homens tornaram-se seres sociais”. O pensamento político, então, passou a se voltar para a ciência econômica.

Na verdade, não existe melhor testemunho daquele período em que a sociedade se havia emancipado completamente dos interesses públicos e quando a própria política chegou a fazer parte da vida social. A vitória dos valores burgueses sobre o senso de responsabilidade do cidadão significava a decomposição das questões políticas em fascinantes reflexos (Arendt, 2012, p. 127).

Com a economia e os interesses privados invadindo o espaço público, a atividade que mais se adequa ao domínio social é o trabalho. Ou seja, a atividade que mais se identificava com a privatividade passa a receber maior notoriedade ao aparecer em público. Neste sentido, a sociedade se caracteriza como “a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público” (Arendt, 2020, p. 57). Para contextualizar a promoção da atividade do trabalho na modernidade, vale a pena ressaltar que os eventos da Revolução Industrial e, posteriormente, do Imperialismo foram imprescindíveis para a ascensão da atividade do trabalho na modernidade. Desse jeito, entre os séculos XVIII e XIX, pode-se identificar uma nova alteração na hierarquia das atividades humanas; a atividade do trabalho passa a ocupar a mais alta posição entre todas as atividades humanas.

A análise das atividades da vida ativa e das alterações da ordem hierárquica entre elas, em conjunto com a análise histórica empreendida por Arendt, principalmente em *A condição humana* (1958), teve como um dos objetivos, de acordo com a filósofa (2020, p. 7): “rastrear até a sua origem a moderna alienação do mundo, em sua dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para si mesmo [*self*], a fim de chegar a uma compreensão da natureza da sociedade”. A perda do mundo na sociedade moderna é determinada, entre outras coisas, para Adriano Correia, pela:

[...] corrosão da esfera pública e a diluição entre público e privado com a ascensão do social; o estabelecimento da instrumentalidade e do consumo como os modos básicos de se relacionar gestados em uma nova forma de vida caracteristicamente moderna (Correia, 2014, p. 45-46).

O nascimento do novo domínio híbrido, o social, teve um imenso poder transformador no mundo comum e no mundo das coisas artificiais, ao ponto de o mundo ter seu sentido

transfigurado. “O bem comum, nesse contexto, não difere do privado e passa a equivaler à soma dos interesses privados” (Müller, 2018b, p. 37). Segundo Arendt, na obra *Sobre a revolução* (1963), as transformações modernas desvaneceram o sentido do comum, e a cidadania e o direito do cidadão passaram a ser entendidos “como o direito dos cidadãos de buscar seus interesses pessoais e, assim, de agir conforme as regras do interesse privado” (Arendt, 2011, p. 181). Pode-se afirmar que o fenômeno do desenraizamento do mundo e da atomização dos indivíduos em relação ao que é comum, com o domínio social, mostrou-se ainda mais devastador para o mundo do que havia sido na Idade Média e no início da Era Moderna. Para compreender as ocorrências e implicações que levaram a essa perda do sentido de mundo promovida pela ascensão dos interesses privados levados à esfera público-política, será necessário analisar a sociedade moderna e algumas ocorrências históricas.

3.1 A SOCIEDADE MODERNA

O termo social, segundo Hannah Arendt (2020, p. 28), aparece já na menção de Sêneca ao igualar o termo *zoon politikōn* de Aristóteles ao *animal socialis*. Essa substituição do termo político pelo social posteriormente tornou-se consagrada com Tomás de Aquino. Arendt entende que essa tradução parte de “uma profunda incompreensão contida na tradução latina de político” (Arendt, 2020, p. 33). Pois, para a filósofa, a alteração do termo político pelo social “revela até que ponto havia sido perdida a original compreensão grega da política” (Arendt, 2020, p. 28).

Hannah Arendt (2020, p. 34) ressalta que foi na modernidade que o equacionamento das esferas política e social se evidenciou de modo mais expressivo, embora o uso do termo tenha sido anterior a esse período. Na concepção moderna, o social foi entendido como *societas generis humani*, que designa, conforme Arendt (2020, p. 29), uma sociedade da espécie humana. Essa concepção de sociedade advém da experiência antiga do âmbito privado, da companhia natural da espécie humana, ou seja, da união de indivíduos fomentada pela imposição da vida biológica. No caso, o uso do termo social como equivalente ao político, comum na modernidade, reflete como a organização hierárquica pertencente à esfera da família e à própria economia, que antes concernia aos assuntos privados, migrou para o âmbito público. Para Arendt (2020, p. 28), esse uso linguístico explica melhor do que qualquer teoria elaborada a substituição do político pelo social.

Nota-se, então, que tanto o domínio público quanto o domínio privado passaram por uma alteração de significado a ponto de perder toda a sua significação original³². O aparecimento de uma esfera social na modernidade – que tornou públicos os assuntos privados –, conforme Arendt (2020, p. 46): “não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis”. A esfera pública perde a conotação que tinha na Antiguidade Clássica; ela era, tanto para os gregos quanto para os romanos, o espaço da excelência. Somente à luz do espaço público cada cidadão poderia aparecer. E, por meio da aparência, poderiam os cidadãos ter sua vida mortal resguardada na memória daqueles que presenciaram seus feitos e os narraram para as outras gerações³³.

Arendt entende que os seres humanos se movem entre dois espaços, o espaço do lar e o espaço da pólis. Isto corresponde a duas esferas de vida (*bios*) – a esfera privada e a esfera pública – e a dois domínios – o da família e o da política. Tais espaços – esferas, domínios – existiram como entidades distintas e delimitadas até a era moderna (Müller, 2018b, p. 40).

O desaparecimento da importância do domínio público político é atestado pela “quase completa perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade” (Arendt, 2020, p. 68). A mais duradoura das obras humanas, a arte, também apresentou sua versão social; nela, o mundo também deixou de ocupar uma posição central. Arendt (2020, p. 48) nota que, a partir dos séculos XVIII e XIX, houve o declínio das artes públicas, como a arquitetura, e, em contrapartida, houve o enriquecimento do romance, um gênero que, segundo a autora (2020, p. 48), é uma forma de arte inteiramente social. Nesse contexto, cabe mencionar que até mesmo a cultura foi trazida para a sociedade para ser símbolo daqueles que tinham uma “boa educação” e tempo de lazer para apreciá-la. Com isso, a cultura, em um primeiro momento, perde sua conotação mundana³⁴ para se tornar um meio para um fim, ou seja, *status*.

Já em relação ao domínio privado, seu sentido advém da Antiguidade grega e derivava do fato de o ser humano ser privado da participação na esfera pública, onde se tinha a maior visibilidade. A alteração de sentido do que é privado tem relação com o desenvolvimento da

32 Arendt (2020, p. 41) lembra que na Idade Média ainda existia a separação entre o domínio público e o domínio privado. Foi somente na modernidade que o abismo entre público e privado deixou de ser evidente.

33 É importante retomar que, na concepção de Hannah Arendt (2020, p. 69): a *pólis* era para os gregos, como a *res publica* para os romanos, antes de tudo sua garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência dos mortais, se não sua imortalidade.

34 A cultura é um dos aspectos mundanos do mundo porque, segundo Arendt (2013, p. 254), “na medida em que contém coisas tangíveis – livros, pinturas, estátuas, edifícios e música – compreende e testemunha todo o passado registrado de países, nações e, por fim, da humanidade”. Assim, a cultura tem esse caráter de constituição do mundo legada através da preservação de seus objetos materiais e da pluralidade desenvolvida no interior de vários povos que passaram seus valores para as gerações futuras.

individualidade moderna. A individualidade passa a ser mais adequada à esfera privativa, onde se pode fazer o que se deseja, sendo assunto privado do indivíduo. Na modernidade, “criou-se a noção de que a liberdade não reside na esfera pública, mas na vida particular de cada indivíduo” (Müller, 2013b, p. 74). Nota-se, desta forma, que o individualismo referente à esfera privada na modernidade é sintoma da modificação do sentido de privado. Arendt (2004a, p. 276) afirma em *Reflexões sobre Little Rock* (1963) que a esfera da privatividade é regimentada pela exclusividade. Essa noção moderna de privatividade é referenciada pela filósofa do seguinte modo:

Nessa esfera escolhemos com quem desejamos passar a vida, os amigos pessoais e aqueles a quem amamos; e a nossa escolha não é guiada pela semelhança ou por qualidades partilhadas por algum grupo de pessoas – na verdade, não é guiada por nenhum padrão ou regra objetivo –, mas recai, inexplicável e infalivelmente, numa pessoa pela sua singularidade, sua diferença de todas as outras pessoas que conhecemos. As regras da singularidade e exclusividade estão e sempre estarão em conflito com os padrões da sociedade, precisamente porque a discriminação social viola o princípio da vida privada e perde a validade de conduta da vida privada (Arendt, 2004a, p. 276).

Nessa acepção, é percebido pela filósofa que a esfera privada se tornou muito mais desenvolvida e agradável para o indivíduo. Segundo Hannah Arendt (2020, p. 46): “O que hoje chamamos de privado é uma esfera da intimidade [...] cuja peculiar multiplicidade e variedade eram certamente desconhecidas de qualquer período anterior à era moderna”. Portanto, o que passou a ser compreendido como uma esfera privada na modernidade foi o espaço resguardado à privacidade no sentido de intimidade. Para Arendt, essa “moderna descoberta da intimidade parece constituir uma fuga do mundo exterior como um todo para a subjetividade interior do indivíduo” (Arendt, 2020, p. 85).

O domínio que se encontra do lado oposto da privatividade, conforme Arendt (2020, p. 47), é o domínio social. Segundo a filósofa (2020, p. 50), isso ocorre porque, na esfera social, é exigido de cada membro que siga as regras de comportamento. Müller ressalta a qualidade do social em nivelar o comportamento: “A ascensão do social não permite ao ser humano se distinguir, uma vez que não há ação, mas somente comportamento” (Müller, 2018b, p. 55). Com isso, o espaço público tomado pelo social exclui a ação e o discurso da parte pública do mundo. Hannah Arendt pontua que: “a ascendência do domínio social banuiu estes últimos para a esfera do íntimo e do privado” (Arendt, 2020, p. 60). Embora esses dois domínios – o da privatividade e o do social – se contraponham um ao outro, essa contraposição evidencia que existe, para Arendt, uma correlação entre social e privatividade.

O fato histórico decisivo é que a privatividade moderna, em sua função mais relevante, a de abrigar o que é íntimo, foi descoberta não como o oposto à esfera política, mas à esfera social, com a qual é, portanto, mais próxima e mais autenticamente relacionada (Arendt, 2020, p. 47).

Em meio a essas definições e diferenciações entre as esferas pública e privada da Antiguidade e da Era moderna, é necessário compreender que Arendt não pretende retomar o modo de vida antigo, como uma espécie de saudosismo, como afirma Maria Cristina Müller (2018b, p. 41), mas, antes, pretende demonstrar a importância da diferenciação da relação entre seres humanos na organização política e na associação para defender os interesses privados. Conforme Margaret Canovan (2020, p. LIII), na Introdução da obra *A condição humana*: “Com efeito, sua serena hipótese de que podemos ser capazes de aprender lições importantes das experiências de pessoas que viveram dois mil e quinhentos anos atrás desafia por si mesma a moderna crença no progresso”. Portanto, quando Arendt traz à luz o significado de uma vida política inspirada na experiência gerada na Antiguidade Clássica, a filósofa busca resgatar as capacidades humanas fundamentalmente políticas em uma sociedade em que o comportamento e os interesses privados excluem a manutenção de um mundo comum e a possibilidade da ação política.

3.1.1 Interesses privados levados a público e o esfacelamento da relação entre política e mundo

O desvanecimento entre público e privado pode ser analisado a partir da propriedade. Como já mencionado, para Arendt (2020, p. 75), a propriedade, enquanto uma parte do mundo que os seres humanos possuem em comum, é um fator que, embora seja privado, tem relevância pública. Na antiguidade grega, por exemplo, “sem possuir uma casa, um homem não podia participar dos assuntos do mundo porque não tinha nele lugar algum que fosse propriamente seu” (Arendt, 2020, p. 36). A propriedade fornecia um elemento de estabilidade ao indivíduo, de acordo com Maria Cristina Müller (2018b, p. 53), visto que o ligava a um lugar ou a uma cidade. Eugênia Sales Wagner (2000, p. 199) expõe o valor existencial para a vida humana que a propriedade privada possui, de modo que, a expropriação de seres humanos de uma parte do mundo para fins de enriquecimento, é extremamente cruel. Uma vez que a perda da identidade da propriedade fixa como um lugar comum no mundo foi acentuada pela noção de riqueza. A riqueza, conforme Arendt (2020, p. 75), sempre será algo totalmente individual, nunca comum.

É verdade que a riqueza pode ser acumulada a tal ponto que nenhuma vida individual será capaz de consumi-la, de sorte que a família, mais que o

indivíduo, vem a ser sua proprietária. [...] Somente quando a riqueza se transformou em capital, cuja função principal era gerar mais capital, é que a propriedade privada igualou ou avizinhou a permanência inerente ao mundo partilhado comum. Essa permanência, contudo, é de outra natureza: é a permanência de um processo, mais que a permanência de uma estrutura estável. Sem o processo de acumulação, a riqueza recairia imediatamente no processo oposto de desintegração por meio do uso e do consumo (Arendt, 2020, p. 84)

O caráter permanente que envolve o processo de acúmulo de riqueza e o fato de o enriquecimento ser algo almejado por um imenso número de seres humanos não o tornam comum, no sentido empregado por Arendt do mundo comum. Pois o enriquecimento é sempre algo voltado ao indivíduo e pode se estender, na maior parte das vezes, aos parentes próximos. O elemento comum no acúmulo de riqueza na modernidade, de acordo com Hannah Arendt (2020, p. 85): “era somente o governo, nomeado para proteger uns dos outros os proprietários privados na luta competitiva por mais riqueza”.

Esse aspecto da sociedade é visto pela autora como o disfarce de uma organização de proprietários, que exigiu do domínio público proteção de suas riquezas. Em *Origens do totalitarismo* (2012, p. 215), é evidenciado que a definição de burguesia como uma classe proprietária é correta apenas em parte. Ela é uma classe que se caracteriza principalmente pelo processo interminável de acúmulo de riqueza. A sociedade moderna, diante do exposto, foi erigida a partir da expropriação de seres humanos de um lugar no mundo. Esse fenômeno é compreendido por Arendt, conforme Wagner (2000, p. 167), como o pecado do roubo. Essa tendência moderna, para Arendt (2020, p. 75-76), embora tenha se iniciado de forma mais preponderante com as consequências, quase acidentais, da Reforma Protestante, ainda está em curso na contemporaneidade³⁵.

Arendt traz o exemplo da Alemanha de seu tempo para demonstrar como certas características da modernidade, provenientes de séculos anteriores, desencadearam um modo de operar fundamentado na exploração de territórios e no processo de acúmulo de riqueza ainda em seu tempo.

O exemplo alemão demonstra muito claramente que, nas condições modernas, a expropriação de pessoas, destruição de objetos e devastação de cidades converteram-se em um estímulo radical para um processo [...] de acúmulo de riqueza ainda mais radical e eficaz [...]. (Arendt, 2020, p. 312-313).

É importante lembrar que a esfera privada era caracterizada pelo fato de guardar os contornos da vida de curta duração, sobretudo aqueles relacionados aos aspectos biológicos. E

35 É importante considerar que, de acordo com Alves Neto (2009, p. 198), a expropriação dos camponeses e a Reforma foram responsáveis pelo acúmulo primitivo de riqueza social.

a esfera pública, por sua vez, dizia respeito àquilo que era comum no mundo e, ademais, era compreendida como um espaço resguardado à preocupação com a possibilidade de os feitos humanos e as palavras proferidas, transmitidas por meio do discurso, fazerem parte do mundo. Essa noção é perdida com o social, em que o crescimento contínuo de acúmulo de riqueza, diga-se de passagem, muito além do necessário para sustentar o processo vital de cada indivíduo da unidade familiar, migrou para a esfera pública. O domínio político, a partir de então, passou a ser visado, pela classe burguesa, com o intuito de constante proteção de interesses privados. Na compreensão de Hannah Arendt:

Por transcender os limites da vida humana, o crescimento automático e contínuo da riqueza além das necessidades e possibilidades de consumo pessoais, que é a base da propriedade individual, vira um assunto público e sai da esfera da simples vida privada. Os interesses privados, que, por sua própria natureza, são temporários, limitados pela duração natural da vida do homem, podem agora fugir para a esfera dos negócios públicos e pedir-lhes emprestado aquele tempo infinito necessário à acumulação contínua (Arendt, 2012, p. 216).

Arendt (2012, p. 221) afirma que, na modernidade, houve o espraiamento da mentalidade burguesa. Nesse sentido, Rodrigo Ponce (2022, p. 175) assevera que Arendt compreende que a política se transformou em administração de interesses privados com a emancipação da burguesia.

No interior dessa questão, cabe trazer as características do liberalismo nascido na modernidade na perspectiva de Russell. O filósofo (2015b, p. 138) constata que o liberalismo primitivo começou a se desenvolver no final do século XVII, na Inglaterra, e surgiu de uma mentalidade protestante que valorizava o comércio e a indústria. Além disso, Bertrand Russell (2015b, p. 138) destaca que essa corrente, logo em seu início, estimava o direito à propriedade privada e defendia o acúmulo da propriedade mediante o trabalho. Com essa apresentação da perspectiva de Russell e com a exposição de Hannah Arendt, nota-se que as instituições políticas se tornaram um instrumento na proteção da riqueza pessoal na modernidade. Essa amálgama entre público e privado demonstra, em conformidade com a filósofa (2020, p. 83), que o social se caracteriza, sobretudo, pela busca do acesso ao domínio público com objetivos exclusivamente individuais, quais sejam, em virtude da acumulação da riqueza privada.

O que caracteriza a atitude propriamente moderna é a compreensão da política como uma função da sociedade, com a implicação fundamental de que as questões eminentemente privadas da sobrevivência e da aquisição transformaram-se em interesse “coletivo”, ainda que nunca se pudessem falar de fato de tal interesse como sendo público (Correia, 2020b, XXXIX).

A reivindicação para que o Estado protegesse os bens individuais, portanto, é uma tendência que se intensificou no decorrer da modernidade. Sobre esse processo de enxergar a coisa pública como um meio para proteger os interesses privados, é significativo considerar que, no início, esse processo foi caracterizado, segundo Arendt, pelo declínio das unidades familiares. Nas palavras da filósofa (2020, p. 48-49): “A notável coincidência da ascensão da sociedade com o declínio da família indica claramente que o que ocorreu, na verdade, foi a absorção da unidade familiar por grupos sociais correspondentes”.

Dentro da abordagem do declínio da família e do envolvimento do Estado em relação ao econômico, Arendt (2020, p. 55) concebe que: “O que tradicionalmente chamamos de Estado e de governo cedeu lugar aqui à mera administração”. Para Rodrigo Alves Neto (2009, p. 201): “A sociedade moderna se tornou uma família com dimensões de nação. As atividades caseiras e da economia doméstica, que estavam voltadas para a sobrevivência e para a manutenção da espécie, foram absorvidas pela esfera do social”. É possível afirmar, a partir do que foi apresentado até aqui, que nada caracteriza mais o domínio social do que os interesses econômicos levados para a esfera pública.

Em relação ao Estado e aos interesses privados levados a público, Alves Neto expõe que a “ascensão da esfera social, como os Estados Nacionais, promoveu o predomínio da administração caseira sobre a esfera política, que diluiu e obscureceu a distinção grega entre público e privado” (Alves Neto, 2009, p. 198). Levando isso em conta, o interesse único em torno do econômico é o que irá estabelecer o modo de operar dos Estados e não o mundo comum. Assim, é na figura do Estado-nação europeu que os interesses sociais e as questões de ordem econômica tomam a configuração de interesse único da sociedade. Dentro desse contexto, segundo Müller (2018b, p. 40): “A partir de então, não se tem mais clareza da delimitação do que corresponde ao espaço privado e ao público; esses espaços foram confundidos, pois, houve o alargamento das suas fronteiras: um se espalhou sobre o outro”. O Estado-nação, conforme Arendt (2012, 40), desenvolveu-se lentamente nos séculos XVII e XVIII. Nesse entre séculos, nasceu o Estado vinculado intrinsecamente à nação. De acordo com Maria Cristina Müller (2018b, p. 48):

Segundo Arendt, a ascensão do social coincidiu com a era moderna, com sua típica organização política, o Estado-Nação, e com a transformação de interesse privado pela propriedade privada em uma preocupação pública. Isso significa dizer que o sistema socioeconômico do capitalismo permitiu a promoção do social.

Pode-se dar o exemplo do envolvimento do Estado com a economia por meio do mais bem-sucedido exemplo da Europa no século XVIII, a Grã-Bretanha. Seu poder advinha, de

acordo com Eric J. Hobsbawm (2023, p. 47), do progresso econômico. E essa tendência não se limitava à região da Inglaterra. Segundo o autor: “por volta da década de 1780, todos os governos continentais com qualquer pretensão a uma política racional estavam consequentemente fomentando o crescimento econômico” (Hobsbawm, 2023, p. 47). Existia uma confiança na razão, no comércio e no progresso científico e tecnológico. É possível afirmar que, no continente europeu, o século XVIII foi um século que promoveu uma grande crença no poder econômico. Isso se torna patente pelo valor que o dinheiro passou a ter para influenciar as questões políticas e se elucida na seguinte passagem: “No geral, todavia, o dinheiro não só falava como governava. Tudo o que os industriais precisavam para serem aceitos entre os governantes da sociedade era de bastante dinheiro” (Hobsbawm, 2023, p. 64).

No cenário internacional, a relação da política e da economia tornou-se cada vez mais próxima uma da outra na modernidade, sobretudo no limiar do século XIX. Haja vista que a produção capitalista confinada dentro do continente europeu culminou na grande quantidade de dinheiro pessoal guardado em forma de poupança, ou seja, “no acúmulo de um capital que estava condenado à ociosidade dentro da capacidade nacional existente de produção e consumo” (Arendt, 2012, p. 219). A expansão dos negócios capitalistas para além dos domínios europeus demandou uma relação ainda mais próxima entre Estado e economia. “O imperialismo moderno significou o reconhecimento da preocupação burguesa em acumular riquezas e expandir seu domínio como princípio norteador da esfera política” (Ponce, 2022, p. 174).

Constata-se que o interesse burguês pelos assuntos públicos surgiu, segundo Correia (2014, p. 20), porque a expansão do poder econômico para fora dos limites do Estado necessitava da exportação de poder político. Nesse sentido, Arendt (2012, p. 189-190) destaca: “O principal evento intraeuropeu do período imperialista foi a emancipação política da burguesia, a primeira classe na história a ganhar proeminência econômica sem aspirar ao domínio político”. E ela só ingressou na política para defender seus interesses econômicos. Dentro da governabilidade estatal, a burguesia passou a impor a lei aos governos com o cunho de “que a expansão se tornasse o objetivo final da política externa”.

A expansão econômica, como é exposto em *Origens do totalitarismo* (1951) por Hannah Arendt (2012, p. 41): “já não podia ser realizada sem a intervenção e o apoio do Estado”. Esse foi um evento político que, “juntamente com o gradativo aperfeiçoamento dos instrumentos de violência monopolizados de modo absoluto pelo Estado, tornou interessantes os negócios comerciais com o Estado como parceiro” (Arendt, 2012, p. 44). Arendt esclarece que a relação entre a política internacional e os interesses econômicos lançou luz para uma compreensão

moderna de domínio mundial e o afastamento ainda maior dos laços entre a política e os cidadãos:

O rápido crescimento da capacidade industrial e econômica produziu constante enfraquecimento dos fatores puramente políticos, enquanto as forças econômicas tornavam-se dominantes na luta internacional pelo poder. Pensava-se que o poder fosse sinônimo de capacidade econômica, até que se descobriu que as capacidades econômica e industrial são apenas seus pré-requisitos modernos (Arendt, 2012, p. 88).

A crise do capital oriunda do século XIX deu origem à política imperialista. Ou seja, ela foi uma forma de lidar com as crises econômicas. Entre os elementos que compunham essa crise no interior da Europa estavam, de acordo com Adriano Correia (2014, p. 6), a mão de obra supérflua e o capital supérfluo. A expansão do capital moderno foi devida “ao permanente crescimento da produção industrial e das transações comerciais, alvos supremos do século XIX” (Arendt, 2012, p. 192). Para Arendt (2012, p. 181), a Era Imperialista, notadamente moderna, surgiu no século XIX, a partir de 1884, decorrente do colonialismo e do desenvolvimento econômico industrial. Conforme a filósofa (2012, p. 206): “O imperialismo deve ser considerado o primeiro estágio do domínio político da burguesia e não o último estágio do capitalismo”. Ele surge como uma necessidade de expandir os negócios para além dos limites nacionais. Isso demonstra a natureza expansionista do imperialismo. Com a ascensão da política imperialista, a filósofa entende que as bases que fundamentavam o Estado-nação foram minadas. Pois, “introduziu no conjunto de nações europeias o espírito comercial de concorrência competitiva” (Arendt, 2012, p. 41).

O lema imperialista é, conforme Arendt (2012, p. 193): “expansão por amor à expansão”³⁶. Para Correia (2014, p. 7): “O imperialismo, e sua noção de expansão ilimitada, apresentava-se então como mecanismo de exportação de um contingente populacional a cada vez renovado pelo mecanismo de produção excedente da produção capitalista”. Porquanto o capitalismo só poderia expandir-se se adentrasse outras localidades do planeta não dominadas por esse sistema econômico. A ideia de expansão no contexto imperialista passa a ser um fim em si mesmo e não um meio para algo, conclui Arendt (2012, p. 204). A expansão imperialista tornou-se problemática quando esbarrou em outro limite além dos limites nacionais, os limites impostos pelo limite do globo. Essa questão expansionista do capitalismo se encontra em uma passagem da obra *Homens em tempos sombrios* (1955), dedicada à Rosa Luxemburgo:

Uma vez que esse processo se estende por todo o território nacional, os capitalistas eram obrigados a buscar outras partes do mundo, as regiões pré-

36 O modo de operar do imperialismo trouxe o vislumbre de expansão mundial que, de acordo com Hannah Arendt (2012, p. 187), sem essa pretensão expansionista, “a pretensão totalitária de governo global não teria sentido”.

capitalistas, para atraí-las para o processo de acumulação do capital, que, por assim dizer, se alimentava de tudo o que encontrava fora de si [...]. Portanto, o capitalismo não era um sistema fechado que gerava suas próprias contradições [...] alimentava-se de fatores externos e seu colapso automático só poderia ocorrer, se é que chegaria a isso, quando toda superfície da Terra fosse conquistada e devorada (Arendt, 2008c, p. 48).

Nota-se que o único sentido da política, no contexto moderno, tanto no cenário nacional como internacional, é a administração econômica dos interesses privados. De modo que são estes que passam a reger a governabilidade de modo geral. De acordo com Adriano Correia (2014, p. 8), a política foi compreendida pela burguesia como um mal necessário para a regulação da vida social e para a proteção da riqueza privada. Os domínios público e privado perdem a sua significação diante do social. Para Arendt (2020, p. 85): “A contradição óbvia desse moderno conceito de governo, em que a única coisa que as pessoas têm em comum são os seus interesses privados”.

Do ponto de vista do mundo, que carece do lado público, a mudança do sentido da política na modernidade foi devastadora. Essa mudança de sentido da esfera pública, porquanto trouxe a opinião corrente de ser obrigação do governo proteger a liberdade da sociedade, conforme Hannah Arendt (2022, p. 74). Portanto, essa percepção vem da moderna concepção de governo; ele deve, segundo Maria Cristina Müller (2016, p. 95): “ordenar e dirigir a vida política e administrativa de uma coletividade”. Nessa conjuntura, em um governo representativo, a coisa pública se torna preocupação daqueles que são eleitos como representantes dos cidadãos que têm direito ao voto para, então, defender os interesses privados e a liberdade individual dos seus eleitores.

Nota-se dessa situação que, se, por um lado, a reivindicação por parte dos diversos grupos sociais que compõem uma nação é em direção aos interesses privados e, por outro lado, as diversas pautas suscitadas na esfera pública são responsabilidade dos representantes eleitos, existe, nesse modo de relação entre a esfera pública e a maioria dos cidadãos, um considerável distanciamento. Em *O que é política*, Arendt afirma que:

Visto a partir daí, sob condições especificamente modernas, surge a pergunta se política e liberdade são compatíveis entre si, se a liberdade não começa apenas onde cessa a política, de modo a não existir mais liberdade onde a coisa política não encontra seu fim e seu limite em parte alguma. Talvez, desde a Antiguidade – para a qual política e liberdade eram idênticas – as coisas tenham mudado tanto que, nas condições modernas, precisam ser distinguidas por completo uma da outra (Arendt, 2022, p. 39).

A esfera pública passa a ser um ambiente administrativo e para especialistas. Este tipo de governo administrativo é um dos modos de Arendt entender a burocracia. Lara Rocha (2022,

p. 73) esclarece que, em Arendt, existem seis interpretações principais sobre o que é burocracia, mas, de um modo geral, pode ser entendida como uma forma de governo que se “caracteriza pela substituição da estabilidade das leis pelos decretos e relatórios provisórios e mutáveis, pelo anonimato [...] e pela inviabilidade da participação política” (Rocha, 2022, p. 73-74).

Neste contexto, a afirmação de Arendt quanto à separação entre liberdade e política apresentada no texto *Que é liberdade*, presente na obra *Entre o passado e o futuro* (1961), parece ainda mais pertinente: “não apenas nós, que temos motivos para desconfiar da política em proveito da liberdade, mas toda a idade moderna separou liberdade da política” (Arendt, 2013g, p. 196-197). Rodrigo Ribeiro Alves Neto pontua que: “Nessa distinção, a liberdade é pensada como ‘liberdade em relação à política, destinada exclusivamente ao crescimento e desenvolvimento econômico privado’” (Alves Neto, 2009, p. 25). Porém, esse sentimento de liberdade moderna é relativo à própria manutenção da individualidade centrada nos interesses individuais. Deste modo, para Arendt (2012, p. 216):

A vida pública assume um aspecto enganador quando aparenta constituir a totalidade de interesses privados, como se esses interesses pudessem criar uma qualidade nova pelo simples fato de serem somados. Todos os chamados conceitos liberais de política [...] têm isto em comum: simplesmente adicionam vidas privadas e padrões de conduta pessoais e apresentam o resultado como leis da história, da economia ou de política.

Conclui-se que o advento do social transformou o significado dos domínios público e privado, bem como as formas de os seres humanos se relacionarem nessas esferas humanas. Um dos pontos mais relevantes, que precisa ser enfatizado nessa conjuntura, é a questão econômica. Na parte pública do mundo, a política foi reduzida, basicamente, ao econômico, tanto no cenário nacional quanto no cenário internacional. Quando se observam as questões de ordem econômica que se relacionam com a vida individual do ser humano, constata-se que, em alguma medida, também se tornaram muito relevantes, pois, boa parte dos seres humanos, que precisam sobreviver, se preocupa com a questão financeira. De outra parte, os donos de imensas fortunas, que são, em grande parte, donos dos meios de produção, se preocupam com seu enriquecimento privado; portanto, as questões econômicas também ocupam um papel de destaque na vida desses indivíduos. Assim sendo, uma das características centrais da sociedade moderna, em todas as esferas, gira em torno da economia.

Pode-se designar, a partir do exposto, que existem dois grupos que se revelaram de modo mais proeminente na modernidade, de acordo com Bertrand Russell (2015b, p. 291): “De um lado, estão os magnatas industriais; do outro, a massa de trabalhadores”. Dessa forma, não é de se estranhar que toda essa situação tenha tornado a atividade do trabalho não só a atividade

mais exercida na vida dos seres humanos como também a mais importante. Assim, no que tange à perspectiva dos eventos e seus desdobramentos no mundo, pode-se apontar a predominância da atividade do trabalho como um fenômeno decorrente das transformações modernas. Consequentemente, a partir da modernidade, houve um expressivo aumento de indivíduos envolvidos com a atividade do trabalho, tanto no sentido de que mais seres humanos se dedicavam ao trabalho quanto no tempo diário utilizado trabalhando. Rodrigo Ribeiro Alves Neto aponta essas várias transformações causadas especialmente pelo imperialismo:

A partir do fim do século XIX e durante todo o século XX, as condições da existência humana sofreram profundas transformações: a mundialização da economia, a crescente massificação do consumo, a exportação maciça de capitais, a internacionalização do trabalho pela circulação sem fronteiras de imigrantes provenientes de toda parte do mundo, o desenraizamento e desterritorialização das massas supérfluas não-integradas ao sistema capitalista de produção e consumo globalizados, assim como a coletivização dos homens em sindicatos e movimentos populares [...]. E, vale lembrar, a mundialização desse novo modo de vida foi permeada por uma nova política internacional imperialista, que fez do mundo um grande e abrangente mercado de trocas, onde circulam não apenas capitais e tecnologia, mas trabalhadores, ideias e valores (Alves Neto, 2009, p. 34-35).

A experiência de manter a vida por meio da força de trabalho em troca de uma recompensa monetária, tão repetida na vida dos trabalhadores e de forma tão massiva, não a torna pública somente pelo fato de ser comum a muitos seres humanos em todo o globo. Na realidade, o engajamento na atividade do trabalho por tantos seres humanos ao redor do mundo reflete diretamente a alteração no interior da tradicional hierarquia das atividades da vida ativa a partir dos desdobramentos da Era Moderna. Para entender como a elevação da atividade do trabalho teve implicações para o mundo, faz-se necessário analisar a dinâmica dos seres humanos com o mundo em uma sociedade de trabalhadores.

3.1.2 A vitória da economia capitalista e da expansão do modo de vida do trabalhador-consumidor

A atividade do trabalho é uma atividade fundamental da condição humana pois é por meio dessa atividade que os seres humanos mantêm a vida no sentido biológico. Dentro dessa conotação, o *animal laborans* é o representante da dimensão da atividade do trabalho. No entanto, de acordo com Correia (2014, p. 71), o termo *animal laborans* também é referenciado por Arendt como o produto da sociedade atomizada; essa designação é resultado das ocorrências modernas. O indivíduo atomizado é aquele que se encontra desarraigado do mundo comum, por não se sentir pertencente a uma comunidade. Adriano Correia (2014, p. 76) afirma que o

indivíduo desamparado é um subproduto do capitalismo industrial. Por outro lado, o termo *animal laborans* também é utilizado no interior da teoria arendtiana, como afirma Correia (2014, p. 71), para caracterizar o modo de vida e a mentalidade do indivíduo enquanto trabalhador e consumidor.

Neste último sentido, uma sociedade de trabalhadores não necessariamente é formada por uma sociedade em que todos trabalham. Na realidade, é a sociedade que é estruturada por um modo de vida em que a maioria dos seus integrantes considera tudo o que fazem comumente para ganhar uma recompensa monetária como trabalho. Além disso, é preciso notar que a mentalidade capitalista, na qual se inclui a exploração da produtividade dos seres humanos, não se restringiu a uma única parte do planeta; ela se expandiu para todos os continentes.

A predominância do trabalho na Era Moderna pode ser observada tanto em relação ao surgimento da sociedade de trabalhadores nas mais variadas partes do planeta como dentro do plano teórico. Essa abrangência de campos, teórico e prático, por assim dizer, indica o quanto valorizada foi a atividade do trabalho, sobretudo a partir do final do século XVIII. O trabalho como atividade mais proeminente significou, antes de tudo, que, independentemente do que os seres humanos realizam no mundo, sua característica mais marcante é a de realizarem alguma forma de trabalho. De acordo com Alves Neto (2009, p. 191): “Os homens se interpretam como possuidores de força de trabalho, e o que quer que realizem no mundo é destinado a ‘ganhar a vida’”.

A vitória do *animal laborans* na modernidade, no plano da tradição do pensamento, pode ser observada pelo fato de ela ter se tornado o objeto de várias teorias. Nesse sentido, Arendt salienta que a Era Moderna “trouxe consigo a glorificação teórica do trabalho” (2020, p. 5), o que revela a importância adquirida pela atividade do trabalho.

Por essa via, a grande revolução da modernidade no interior da vida ativa resultou na glorificação do trabalho como fonte de todos os valores e na promoção do *animal laborans* à posição mais elevada na hierarquia das atividades humanas. Arendt considera que a tese de Marx de que o trabalho cria o homem foi a maior expressão teórica dessa transformação na constelação hierárquica das atividades humanas (Alves Neto, 2009, p. 192).

Dentro da tradição do pensamento político, a atividade do trabalho ascendeu ao topo das atividades humanas como a mais excelente. O trabalho foi compreendido, de acordo com Arendt (2020, p. 124-127), como a fonte de toda propriedade no pensamento político de John Locke; como a fonte de toda riqueza por Adam Smith; e a fonte de toda produtividade na compreensão de Karl Marx. A grande descoberta de Karl Marx, para Arendt, não estava relacionada aos produtos do trabalho, mas ao corpo, especificamente à sua força de trabalho.

Arendt (2020, p. 129) evidencia que essa recorrência do tema da atividade do trabalho na obra de teóricos modernos originou-se devido a certa ocorrência no mundo. Eles, de acordo com a filósofa (2020, p. 129): “viram-se frente a frente com um processo até então inaudito de crescimento e riqueza, da propriedade e da aquisição”. Já, na época da Revolução Industrial, de acordo com Eric J. Hobsbawm (2023, p.58-59), no final do século XVIII, a humanidade pela primeira vez vislumbrou o poder da produtividade. André Duarte (2000, p. 84-85) observa que, para Hannah Arendt, Karl Marx captou as consequências da Revolução Industrial e das transformações sociais modernas, como, por exemplo: “a imensa produtividade gerada com a crescente divisão do trabalho e com a ampliação dos recursos técnicos para a exploração da força de trabalho humana” (Duarte, 2000, p. 84).

Em meio às teorias que envolvem o trabalho, Arendt observa que um dos equívocos recorrentes nelas, de um modo geral, é a confusão que ocorre entre as atividades do trabalho e as da obra. Muitas vezes, elas foram usadas nas teorias desses pensadores como sinônimas. Essa indistinção é percebida até mesmo na teoria de Karl Marx. Eugênia Sales Wagner (2000, p. 93) pontua que Marx chama de obra o que Arendt define como trabalho. É importante lembrar que, em Hannah Arendt, o fato de existirem duas palavras diferentes para designar atividades distintas é um forte indício de que trabalho e obra não tratam da mesma atividade. Arendt apresenta em diversos idiomas as duas palavras que correspondem respectivamente ao trabalho e à obra ou fabricação:

[...] a língua grega distingue *ponein* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricari*, que têm a mesma raiz etimológica, o francês entre *travailler* e *ouvrer*, o alemão entre *arbeiten* e *werken*. Em todos esses casos, apenas os equivalentes de ‘trabalho’ têm uma conotação inequívoca de dores e penas (Arendt 2020, p. 98).

Percebe-se, assim, que a autora (2020, p. 115) usa a linguagem, que para ela é orientada para o mundo, para firmar a sua posição. O recurso linguístico apresentado por Arendt, segundo André Duarte (2000, p. 89-90): “ofereceria uma pista fundamental para a sua distinção entre duas atividades dotadas de características fenomenológicas também distintas”. Deste modo, o equívoco da tradição filosófica foi a falta de distinção entre as duas atividades.

Nesta conjuntura, vale apontar a nota presente em *A condição humana* (2020, p. 161-162). Nela, Arendt apresenta Simone Weil e sua obra *A condição operária* (1951) como o “único livro na imensa literatura sobre a questão do trabalho que lida com o problema sem preconceitos e sem sentimentalismo” (Arendt, 2020, p. 161-162). José Paulo Paes indica que Simone Weil, para “poder analisar a condição operária e a opressão social, não se contentou em ler Marx, mas cuidou de fazer o que ele jamais fizera: trabalhar na linha de montagem em uma

fábrica” (Paes, 1996, p. 13). Essa experiência transformou significativamente a perspectiva de Weil sobre o trabalho fabril. Em cartas trocadas com Albertine Th  venon (1934-1935), Simone Weil relata sua experiência com a vida laboriosa fabril, em que define a fábrica como “um lugar mesquinho onde só se obedece, onde se quebra na marra tudo o que se tem de humano, onde a gente precisa se curvar e deixar que nos rebaixem sob a máquina” (1996, p. 78). A fábrica despertou em Weil (1996, p. 79) um sentimento inesperado; ao invés da revolta, esse ambiente provocou a docilidade. Muito desse sentimento    comportado pelo cotidiano inerente    vida do operário. Ela confessa que: “   a espécie de sofrimento de que nenhum operário fala; d  i demais s   de pensar” (Weil, 1996, p. 79).

Simone Weil (1996, p. 165-166) tem uma concep  o muito próxima    Arendt em rela  o    atividades do trabalho e da obra. Ela não usa a linguagem como referência, mas a experiência vivenciada na fábrica. Diferentemente do artesão – o *homo faber* –, o operário “não sabe o que produz, logo não tem o sentimento de ter produzido, mas de ter-se esgotado no vazio [...]”. Sua própria vida sai dele sem deixar marca nenhuma ao seu redor” (Weil, 1996, p. 165). Quem cria coisas úteis, considerado como fabricante, nesse caso    a fábrica, e não os seres humanos. A fôrça de trabalho do operário    fundamental para a fábrica, mas não a pessoa humana. A rela  o do operário    com a fábrica, de onde ele retira o seu m  sero sustento. Para Weil (1996, p. 166): “Nenhuma intimidade liga os operários aos lugares e aos objetos entre os quais a sua vida se esgota, a fábrica faz deles [...] desenraizados”. Arendt (2020, p. 124) se aproxima de Weil ao entender que a produtividade pertencente    obra, que produz coisas que estruturam o mundo humano, não    fruto do trabalho. A produtividade inerente ao trabalho “só incidentalmente produz objetos e preocupa-se fundamentalmente com os meios de sua própria reprodu  o” (Arendt, 2020, p. 108). A partir da análise de Simone Weil em *A condi  o operária*, reforça-se a compreensão de Hannah Arendt de que obra e trabalho são atividades distintas. E que a tradi  o do pensamento filosófico ignora essas distin  o  es.

   preciso se atentar para o fato de que, na modernidade, segundo Arendt (2020, p. 85-86), a fôrça de trabalho de cada indivíduo foi tida como uma forma de propriedade. Vale a pena mencionar, como aponta Alves Neto (2009, p. 199), que a expropria  o, promovida na era moderna, deixou os indivíduos somente com a fôrça de trabalho, que foi vista a partir daí como uma propriedade que poderia ser vendida por algum pagamento e, assim, garantir a sobrevivência. O trabalho, então, se tornou predominante na vida da maioria dos seres humanos que necessitam dele para viver.

Esse sistema, no interior da sociedade capitalista, extrai dos seres humanos seu potencial produtivo. Nela, os indivíduos são identificados por sua fun  o na sociedade, ou seja, “passam

a funcionar em termos de sua ocupação no interior da sociedade” (Duarte, 2000, p. 100). Essa sociedade é considerada por Correia (2014, p. 16) como semelhante à que serve de cenário para o livro *O processo*, de Franz Kafka. É uma sociedade “plenamente funcional, a ilustrar a completa digestão da vida privada pela função social, absorve o indivíduo de tal modo que sua própria existência só faz sentido se ele tem uma função e um emprego” (Correia, 2014, p. 16). A questão é que a redução de mulheres e homens à atividade do trabalho tem implicações políticas, conforme Correia (2020b, p. XIX), “a retração da esfera política” (Correia, 2020b, p. XIX).

Arendt (2021, p. 373) enfatiza que a moderna intensificação da atividade do trabalho nas vidas dos seres humanos foi um efeito das transformações sociais. Efetivando uma comparação entre os períodos medieval e moderno, a filósofa afirma que: “as pessoas trabalhavam mais que a metade dos dias do ano [...]. A monstruosa extensão do dia trabalhado é típica do início da Revolução Industrial” (Arendt, 2020, p. 163). Sobre a intensificação do trabalho após a Revolução Industrial, deve-se lembrar o papel de figuras como Henry Ford e Frederick Taylor.

Ford promoveu a intensificação do trabalho ao expropriar a força de trabalho de modo mais eficaz. Nessa condição, ressalta Bosi (1996, p. 45): “Os recordes de rapidez são gratificados individualmente, procurando-se destruir a solidariedade operária e criando, se possível for, a solidão moral dentro da equipe, onde os gestos se completam e as mãos se estendem uma para a outra”. Esses modelos, implementados com sucesso nas fábricas, para Weil (1996, p. 79), condicionam a escravidão. Haja vista que, para se conseguir ser produtivamente rápido, deve-se repetir o mesmo movimento um número incontável de vezes. A velocidade na execução do trabalho gera o impedimento do pensamento reflexivo. Weil afirma que: “Chegando-se à frente da máquina, é preciso matar a alma, oito horas por dia, pensamentos, sentimentos, tudo”.

Já o modelo de produção taylorista tinha como maior preocupação “evitar qualquer perda de tempo no trabalho” (Weil, 1996, p. 143). Para Weil (1996, p. 143), essa foi a originalidade da obra de Taylor e sob a qual se fundamenta a racionalização do processo de produção taylorista. Esse método de racionalização consiste, segundo Weil (1996, p. 144), em: estudar os procedimentos para executar qualquer trabalho; posteriormente, estudar o tempo para executar cada parte do trabalho, decompondo-as em partes elementares; e, por fim, cronometrar o todo. Na prática, “trata-se de um processo para eliminar todos os que não são operários de primeira ordem, capazes de atingir aquele máximo de produção” (Weil, 1996, p. 145). Nesta passagem, de *A condição operária*, a perspectiva de Weil sobre Taylor se torna evidente:

Era a sua obsessão. Fez o seu laboratório para dizer aos operários: “Vocês estavam errados levando uma hora para fazer tal trabalho, bastava meia hora”. Sua finalidade era tirar dos trabalhadores a possibilidade de determinar por si os processos e o ritmo de seu trabalho e colocar nas mãos da direção a escolha dos movimentos a executar no decorrer da produção. Esse era o espírito das pesquisas dele. Não se tratava, para Taylor, de submeter os métodos de produção ao exame da razão [...], sua preocupação primordial era encontrar os meios de forçar os operários a darem à fábrica o máximo de sua capacidade de trabalho (Weil, 1996, p. 144).

As mudanças, aqui apresentadas, no modo de produção no interior das fábricas potencializaram as capacidades produtivas dos trabalhadores nas fábricas. “O que chamamos de artificial crescimento do natural é visto geralmente como o aumento constantemente acelerado da produtividade do trabalho” (Arendt, 2020, p. 58). É interessante notar que a produtividade no trabalho, sobretudo no trabalho fabril, está imbricada em um processo de racionalização, como apresentado por Weil. Nesse caso, de acordo com Simone Weil (1996, p. 136): “A racionalização surge como um aperfeiçoamento da produção”. Weil apresenta os dois lados da racionalização da produção: do ponto de vista do dono da fábrica, a racionalização está envolvida com as inovações que possibilitam o progresso industrial em sua produtividade. Da perspectiva do operário, eles devem aceitar a disciplina industrial, que é vista como aceitável por aqueles que a impõem. Esse ambiente disciplinar fabril não permite que os indivíduos sujeitos ao trabalho se rebelem contra esse sistema, mesmo sob a hipótese de que os trabalhadores tenham consciência dele. Observa-se, assim, que o automatismo se tornou o modo de se relacionar com as coisas, tanto no seu processo quanto no ritmo de produção guiado pela máquina nas fábricas.

Essa constatação coloca em xeque a obra do *homo faber* enquanto um fabricante de coisas que cria artefatos e os coloca no mundo. Nessa abordagem, Ecléa Bosi (1996, p. 45) expõe a crítica de Weil ao modelo taylorista de produção, enfatizando que a divisão do trabalho implementada por Taylor roubou a habilidade manual e a inteligência da obra do operário. Para Arendt (2020, p. 150), a divisão do trabalho moderna que ocorreu no interior das fábricas não se iguala à especialização como ocorre na atividade da obra. A obra é guiada pelo produto acabado. Já no trabalho, nas linhas de montagem, a produção não tem fim. Seu princípio é quantitativo, pois refere-se à soma da força de trabalho de múltiplos trabalhadores. Além disso, não requer qualificação específica, somente a força de trabalho que cada um carrega consigo. No que diz respeito à produção de novas coisas nas fábricas, a relação não é com a durabilidade, mas com a produção do bem de consumo. Desta forma, pouco importa a objetividade do que é produzido, o que é visado mesmo é a produção em abundância. Para dizer com Arendt: “A divisão do trabalho realmente resulta diretamente do processo do trabalho e não deve ser

confundida com o princípio, aparentemente semelhante, da especialização, que prevalece nos processos da obra e com o qual é comumente equacionada” (Arendt, 2020, p. 150).

Dentro desse contexto, segundo Correia (2014, p. 94): “A obsessão com o progresso, cuja meta é antes o movimento, teria sido o agente mais profundo de transformação de uma sociedade de produtores em uma sociedade de consumidores”. Esse processo é fundado em uma economia caracterizada pelo desperdício e pelo processo interminável de produção e consumo. Desta forma, a transformação de objetos úteis em bens de consumo é compreendida como outro sintoma da perda de mundo decorrente da Revolução Industrial.

Desde a Revolução Industrial, ocorreu uma crescente ascensão do trabalho, ou seja, 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 (Alves Neto, 2009, p. 189).

Assim sendo, entende-se que, no intenso processo de produzir e consumir, os produtos da obra se tornaram produtos mais adequados ao trabalho, porque se convertem em bens de consumo, destinados a saciar as necessidades do corpo. É importante lembrar, nessa assertiva, que o produto do trabalho mesmo não é durável, uma vez que é consumido quase tão rapidamente quanto é produzido. Como assinala Arendt (2020, p. 121-122): “destina-se a alimentar quase imediatamente o processo da vida humana, e esse consumo, regenerando o processo vital, produz – ou antes, reproduz – nova ‘força de trabalho’ de que o corpo necessita para seu sustento”. Deste modo, o aumento da produtividade advindo da fabricação, principalmente com a inserção das linhas de montagem, corroeu o principal fim da atividade da fabricação. De modo que a fabricação tornou-se um processo contínuo. A produtividade desencadeada pelas fábricas ao longo dos séculos, desde a Revolução Industrial, provocou uma amálgama entre obra e trabalho.

Do ponto de vista desses desdobramentos, a tecnologia realmente já não parece ser “produto de um esforço humano consciente no sentido de ampliar a força material, mas sim um desdobramento biológico da humanidade no qual as estruturas inatas do organismo humano são transplantadas, em uma medida sempre crescente, para o ambiente do homem” (Arendt, 2020, p. 189-190)³⁷.

A ilimitabilidade do processo contínuo de produzir e consumir corresponde à ascensão da atividade do trabalho. Para Fina Birulés (2025, p. 78): “De maneira similar à reprodução, com a qual tem muito a ver, o labor é fértil, tende a gerar excedentes e, por isso, oferece a possibilidade de um crescimento ilimitado”. No arcabouço da questão da ilimitabilidade de bens

37 Na citação, Arendt está fazendo referência à obra de Werner Heisenberg, *Das naturbild der heutigen Physik*, p. 14-15.

produzidos, qualquer coisa que seja estabilizadora e contenha durabilidade pode levar esse processo a ruir. “Por essa via, é uma consequência desastrosa para o mundo o fato de a superabundância da produção fazer com que os objetos de uso sejam tratados como bens de consumo” (Alves Neto, 2009, p. 190). Desse modo, para Canovan (2020, p. LIX): “Ao invés de habitar um mundo estável de objetos feitos para durar, os seres humanos acharam-se tragados por um processo acelerado de produção e consumo”. Neste cenário, a finalidade do processo de fabricação não está mais centrada na criação de objetos em si, mas na eficácia do próprio processo produtivo.

Nas condições modernas, a conservação, e não a destruição, significa ruína, porque a própria durabilidade dos objetos conservados é o maior obstáculo para o processo de reposição, cujo crescimento constante da velocidade é a única constância restante onde esse processo se estabelece (Arendt, 2020, p. 312-313).

É possível afirmar, com base no que foi apresentado até aqui, que a economia moderna é apoiada na ideia de que o processo de produção e consumo não pode estagnar. Esse ideal econômico é fruto da sociedade burguesa. Weil e Arendt também convergem para o mesmo sentido nesse ponto. Simone Weil (1996, p. 137) chama atenção para essa atmosfera deformada criada pela sociedade burguesa, em que se assenta a sociedade de empregados:

A sociedade burguesa está atacada de uma mania única: a monotonia da contabilidade. Para ela nada tem valor se não pode ser registrado em francos e centavos. Nunca hesita em sacrificar vidas humanas a cifras que impressionam no papel, cifras do orçamento nacional ou de balanço industrial. Todos nós sofremos um pouco de contágio dessa idéia fixa, deixamo-nos igualmente hipnotizar por números [...]. Por isso a questão dos salários faz com que muitas vezes outras reivindicações sejam esquecidas (Weil, 1996, p. 137).

Nessa conjuntura, é preciso levar em conta que a instrumentalidade, que se tornou uma das formas de o ser humano proceder com quase tudo na modernidade, passou a ser entendida como um problema, exatamente, quando atingiu o patamar de ser uma experiência generalizada no mundo. Quando os meios e fins passaram a abranger as várias experiências humanas, as relações dos seres humanos com o mundo, o laço com o mundo, se tornou menos forte. Portanto, é preciso notar que a obra produz objetos que, na maior parte das vezes, destinam-se a ser úteis. As coisas são produzidas pelo ser humano para favorecer a criação do mundo, no qual homens e mulheres agem, e para facilitar a vida durante as tarefas do trabalho. Mas se a utilidade das coisas perde de referência a relação entre os seres humanos e o mundo, passando a ser algo a ser produzido para ser consumido, a própria utilidade deve ser revista. A utilidade deixa de estar

vinculada ao elo entre seres humanos e mundo e passa a servir ao contínuo processo de produção e consumo.

Somente na medida em que a fabricação fabrica principalmente objetos de uso, o produto acaba novamente se tornando um meio, e somente na medida em que o processo vital se apodera das coisas e as utiliza para seus fins é que a instrumentalidade limitada e produtiva da fabricação se transforma na instrumentalidade ilimitada de tudo o que existe (Arendt, 2020, p. 195).

As coisas que integram o mundo, nessa conjuntura, perdem seu caráter mundano. E, em vista disso, tudo se torna menos estável. Da percepção da condição humana da mundanidade, o mundo abastado de produtos para serem consumidos deixou de ser um lugar de estabilidade para os seres humanos, como seria o objetivo da atividade da fabricação. Se o mundo de coisas artificiais foi impactado com o consumo de objetos que deveriam ser de uso, o mundo das relações humanas também o foi. O mundo, nas palavras de Hannah Arendt (2008a, p. 18): “precisa de tais pilares para garantir a continuidade e permanência, sem as quais não pode oferecer aos homens mortais o lar relativamente seguro, relativamente imperecível de que necessita”. Assim, o desgaste da durabilidade do mundo afeta também as relações humanas, que por si são menos palpáveis. Isso se deve ao fato de que as relações humanas precisam de uma base mundana que promova alguma medida de estabilidade. Passos pontua que:

[...] para Arendt, o mundo só se torna o que ele está destinado a ser, ou seja, um lar sobre a Terra durante o período em que durar a estada do homem sobre ela, quando a totalidade de coisas produzidas pelas mãos do *homo faber* forem organizadas de modo a poder resistir e sobreviver ao forte e irresistível processo vital do consumo (Passos, 2020, p. 178).

Entende-se que, para Arendt (2013d, p. 113), na modernidade, o que prevaleceu foi a mentalidade de que tudo deve ser útil, acima de tudo, se tiver o indivíduo e seus interesses privados como fim. Nessa lógica, todos os fins são degradados e se tornam meios para suprir a necessidade humana. Em um mundo regido pela instrumentalidade, até mesmo os seres humanos e a natureza são sempre vistos como um meio para a produção de algo; ela engloba desde as fontes de energia até a produtividade inerente à força de trabalho dos indivíduos.

A instrumentalização de todo o mundo e de toda a Terra, essa ilimitada desvalorização de tudo o que é dado, esse processo de crescente ausência de significado no qual todo fim é transformado em um meio e que só pode ser interrompido, quando se faz do próprio homem o amo e senhor de todas as coisas, não provém diretamente do processo de fabricação; pois, do ponto de vista da fabricação, o produto acabado é um fim em si mesmo, uma entidade independente e durável, dotada de existência própria [...]. (Arendt, 2020, p. 195).

O processo de industrialização moderno, portanto, passou a exterminar, nas palavras de Arendt (2020, p. 64): “as coisas de ontem para produzir os objetos de hoje”. Desse modo, a

durabilidade do mundo de coisas foi extremamente afetada. Vale ressaltar que o modo de operação dentro das fábricas tornou mais eficiente a produção de bens de consumo. Na concepção de Weil (1996, p. 138): “Os homens estão lá para ajudar as máquinas a fazer todos os dias o maior número possível de produtos bem feitos e baratos”. O que importa não é o mundo e muito menos as mulheres e os homens, mas o lucro. “Esse último grau de consumo, ou seja, o consumo da vida humana, ganhou contornos trágicos ao fazer com que o homem passasse a ser visto como algo descartável” (Passos, 2020, p. 122)”.

Observa-se que as transformações radicais que o mundo sofreu ao longo da modernidade, ao ponto de ter a sua compreensão transfigurada, podem ser analisadas a partir da própria mudança de significado da atividade da obra na modernidade. Arendt (2020, p. 373) sublinha que a alienação do mundo na modernidade foi tão radical a ponto de transformar o entendimento da própria atividade da obra.

É preciso entender que, para a filósofa (2020, p. 374), a concepção da atividade da obra ou fabricação foi tida desde a Grécia Clássica, com uma afinidade em relação à contemplação. O processo de criação de algo novo no mundo sensível pelo artesão era guiado pelo vislumbre de uma “ideia”, vista pelos olhos da mente. O modelo desenvolvido previamente pelo artífice seria o orientador para a produção do novo objeto. Esse processo de criação da obra em conexão com a vida contemplativa era dado, conforme Arendt (2020, p. 374), “primeiro para saber o que produzir e, depois, para julgar o produto final”.

O processo de fabricação na modernidade passou a ser determinado não pelo objeto a ser criado, mas por metas. Essas metas visam à produção massiva de coisas para o consumo. A obra ou fabricação, com a industrialização, deixa de ser entendida como construtora de um mundo durável e a mundanidade deixa de ser o objetivo dos objetos acabados.

A modernidade inaugura uma nova constituição social, desta feita, ancorada num novo modo de pensar a razão ou privilegiando uma das facetas da racionalidade, mormente, a estratégia controladora, que se ocupa com a relação entre meios e fins [...]. Nessa época, verificamos o surgimento e o avanço da produção industrial. Vigorava uma concepção mecânica da técnica, que, por sua vez, se ocupava fundamentalmente da produção de máquinas para a indústria (Aguar, 2009, p. 92-93).

Conclui-se que o mundo perdeu muito com a alta produtividade desencadeada pelas Revoluções Industriais. Na modernidade, a atividade da fabricação, portanto, não proporcionou um mundo de coisas cuja principal característica é a estabilidade. Para Alves Neto (2009, p. 54), trata-se da alienação de uma das condições fundamentais que tornam os seres humanos vinculados ao mundo. Por esse motivo, as transformações modernas provocadas pelo advento

do social, da técnica e da ciência no mundo são de natureza política. Nas palavras de Fina Birulés (2025, p. 69):

[...] o objetivo da política está vinculado à preocupação com o mundo (*amor mundi*) e, por esse motivo, com os gestos voltados a estabilizar um espaço onde seja possível deslocar-nos e compartilhar perspectivas. Contudo, também tem a ver com a duração, com nosso enraizamento no tempo.

Compreende-se, deste modo, que, sem a estabilidade propiciada por um mundo artificial de coisas que potencialmente pode durar além das vidas individuais e dos processos sempre recorrentes dos organismos vivos; sem a conservação das diversas tradições herdadas e transmitidas, fruto das relações estabelecidas entre os seres humanos ao longo do tempo, perde-se o enraizamento advindo do mundo. Perde-se, até mesmo, a “dialética entre conservação e inovação” (Birulés, 2025, p. 73), que faz o mundo lar dos humanos na Terra, legado pelos antepassados e inovado pelos recém-chegados. Essa dinâmica se encontra em um mundo comum, desenvolvido entre a heterogeneidade de ocorrências e perspectivas que se apresentam entre o passado e o presente daqueles que habitam o mundo.

3.1.3 A perda da estabilidade do mundo em favor do consumo

Em um mundo em que o ideal é a produtividade de coisas, o outro lado da questão também deve ser explorado, ou seja, o consumo das coisas produzidas. Esse movimento de produção e consumo é motivado por estímulos para que o tempo livre e disponível dos trabalhadores, de modo geral, seja vertido em consumo. O arsenal de coisas a serem consumidas vai desde alimentos, roupas, móveis, aparelhos eletrônicos, bens de luxo, produções artísticas até casas e automóveis. A preocupação de Arendt em relação à permanência e durabilidade do mundo em um contexto em que tudo pode se tornar um bem de consumo é expressa na seguinte passagem:

O fato de que esses apetites se tornaram mais sofisticados, de modo que o consumo já não se restringe às necessidades da vida, mas, ao contrário, concentra-se principalmente na superfluidade da vida, não altera o caráter da sociedade, mas comporta o grave perigo de que afinal nenhum objeto do mundo esteja a salvo do consumo e da aniquilação por meio do consumo (Arendt, 2020, p. 165).

Até mesmo a cultura, como tratado em *Entre o passado e o futuro* (2013b, p. 250-251), tornou-se uma fonte de entretenimento, algo a ser consumido. Ela foi modificada de seu caráter mundano e adaptada para ser fonte de diversão pela indústria do entretenimento. Essa indústria, como é acentuado por Fábio Passos (2020, p. 177): “necessita oferecer, constantemente, novas

mercadorias que serão consumidas facilmente pelas massas”. Percebe-se que as questões comuns perderam espaço nesse modo de vida. Desse modo, os seres humanos, presos a um modo de vida social, se percebem envolvidos por atividades que são sempre direcionadas a produzir e a consumir.

Nesse sentido, a preocupação arendtiana recai sobre a cultura, mais propriamente, sobre o que acontece à cultura sob o domínio de uma sociedade de massas, que, por sua capacidade de consumo, caminha de mãos dadas com sua incapacidade de cuidar do mundo, por seu egoísmo e alienação da realidade (Passos, 2020, p. 176).

Isto posto, é pertinente afirmar que os sujeitos sociais dificilmente se sentem atraídos aos interesses humanos comuns e ao domínio público político. O ideal de uma sociedade que usasse de seu tempo livre para assuntos voltados para o mundo ou mesmo para o ócio criativo – incluindo o tempo utilizado na atividade de compreender ou para as artes – nunca foi efetivado, uma vez que a maioria das mulheres e dos homens usa o seu tempo livre para consumir³⁸. Desta forma, na modernidade, foi o ciclo de trabalho e consumo que se tornou o modo de vida predominante.

Diz-se frequentemente que vivemos em uma sociedade de consumidores, e uma vez que, como vimos, o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do mesmo processo, imposto ao homem pela necessidade da vida, isso é somente outro modo de dizer que vivemos em uma sociedade de trabalhadores [...]. A mesma tendência de reduzir todas as atividades sérias à condição de prover o próprio sustento manifesta-se em todas as atuais teorias do trabalho, que quase unanimemente definem o trabalho como oposto de divertir-se [*play*]. Em consequência, todas as atividades sérias, independentemente dos frutos que produzam, são chamadas de trabalho, enquanto toda atividade que não seja necessária, nem para a vida do indivíduo nem para o processo vital da sociedade, é classificada como divertimento [*playfulness*] (Arendt, 2020, p. 156-157).

O modo de vida do trabalhador-consumidor moderno, para Arendt, tende a suavizar as fronteiras entre o mundo humano e o ciclo interminável de sobrevivência intrínseco à natureza. Um dos motivos é que, segundo Alves Neto (2009, p. 193): “as horas vagas do *animal laborans* são dedicadas ao consumo ou a atividades estritamente privadas e especialmente desprovidas de *mundo*”.

Nota-se que esse modo de vida não permaneceu somente na Europa³⁹, de onde se

38 O Iluminismo do final do século XVII defendia a crença no progresso. A razão era entendida como emancipadora. Essa mentalidade era reflexo dos “aumentos visíveis no conhecimento e na técnica, na riqueza, no bem-estar e na civilização” (Hobsbawm, 2023, p. 49).

39 A exportação desse modo de vida nascido na Europa e exportado para outras localidades do planeta, foi desencadeada, principalmente, por uma economia que precisava expandir suas fronteiras para além dos limites nacionais e, principalmente, para fora do continente europeu. A crise no interior desse modo econômico só poderia ser solucionada com o uso do capital investido em novos mercados, além da busca em outros países de mão de

originou, ou nos Estados Norte-Americanos, onde prosperou de modo mais proeminente com o modelo econômico liberal. A socialização da vida, em que os interesses privados passaram a ser o centro das preocupações humanas, se espalhou para um número cada vez maior de países e se tornou o modo de vida de muitos seres humanos em todo o globo. Os resultados da socialização iniciada na modernidade “alteraram inteiramente, em poucos séculos, todo o mundo habitado” (Arendt, 2020, p. 57). Isso resulta, de acordo com Rodrigo Ribeiro Alves Neto (2009, p. 34-35): “no dispêndio de força humana para a manutenção do seu metabolismo com a natureza, o homem se insere no ciclo repetitivo de funções vitais, amarrado, por sua vez, ao ciclo da própria reprodução social”.

Para contextualizar o espalhamento do capitalismo e da mentalidade econômica liberal e seus efeitos para além da Europa, pode-se recorrer ao pensamento de Lélia Gonzales, filósofa brasileira, que se dedicou a analisar os efeitos do capitalismo na situação brasileira. Lélia Gonzales (2020, p. 26-27) pontua que, devido ao passado histórico escravocrata e à imensa desigualdade social do contexto brasileiro, no Brasil, o modelo econômico capitalista é constituído por uma massa marginal. Essa massa marginal é configurada como exército de reserva. Nesse aspecto, muitos cidadãos menos favorecidos pelo contexto histórico brasileiro se encontram em uma situação de superfluidade na questão da produção e participação no mercado de trabalho. Essa massa marginal é constituída de desempregados e de indivíduos que ocupam funções caracterizadas como subempregos, neste último, são vagas de emprego não registradas. Para Lélia Gonzales (2020, p. 35):

Desnecessário dizer que a população negra, em termos de capitalismo monopolista, é que vai constituir, em sua grande maioria, a massa marginal crescente. Em termos de capitalismo industrial competitivo [...], ela se configura como exército industrial de reserva.

As relações estabelecidas em torno da atividade do trabalho propriamente dita, mesmo alcançando o lado público do mundo, ainda destoam da esfera pública pelo fato de o modo de se relacionar entre os seres humanos se passar em torno do comportamento. O ambiente de trabalho é caracteristicamente social. Ele não preza a distinção, mas a obediência. Weil enxerga no ambiente da fábrica uma forma de excluir qualquer aspecto humano singular:

E é preciso sempre calar e obedecer. A ordem pode ser difícil e perigosa de se executar, até mesmo inexecutável; ou então dois chefes dando ordens contraditórias; não faz mal: calar-se e dobrar-se [...]. Engolir os nossos próprios acessos de enervamento e de mau humor; nenhuma tradução deles em palavras, nem em gestos, pois os gestos estão determinados, minuto a

minuto, pelo trabalho. Essa situação faz com que o pensamento se dobre em si, se retraia, como a carne se contrai debaixo de um bisturi. Não se pode ser consciente (Weil, 1996, p. 80).

No caso de um certo grupo de seres humanos que se encontraram no modo de vida degradante do trabalho fabril, ainda houve, uma tentativa de resistência contra esse sistema. Conforme Birulés (2025, p. 89):

[...] Arendt ressalta que, nas suas fases iniciais, e quando o capitalismo ainda não havia alcançado seu pleno desenvolvimento, o movimento operário apareceu na cena pública constituindo “a única organização na qual os homens atuavam e falavam *qua* homens”; eram o único grupo – *le peuple* – da cena política que não só defendia seus interesses econômicos como travava uma batalha política radical.

Mas, como pode se constatar, o modo de vida do trabalho prevaleceu. O comportamento característico do domínio social, em que a maioria de mulheres e homens são submetidos ao trabalho em todo o globo, com o passar do tempo, uniformizou o comportamento dos seres humanos em torno de trabalhar, consumir e, se sobrar tempo, buscar algum lazer. Essa situação configura o domínio social como aquele que levou o caráter da esfera privada para o ambiente público.

Esse estado de socialização moderno já ocorre no mundo há alguns séculos e tem se tornado um consenso de que a ação espontânea pertence não ao ambiente público, mas ao ambiente privado. Destarte, para Arendt (2020, p. 49-50): “Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que outrora era excluída do lar doméstico” (Arendt, 2020, p. 49-50). Portanto, nessa sociedade, a possibilidade de ação como principal forma de relação humana é drasticamente reduzida. Nesse sentido, a passagem do último capítulo de *A condição humana*, *A vitória do animal laborans*, demonstra a preocupação de Hannah Arendt com um mundo que perde a cada dia seu potencial de relacionar os seres humanos pluralmente singulares entre si.

O último estágio da sociedade de trabalhadores, o qual é a sociedade de empregados, requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido submersa no processo vital global da espécie e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver sentidas individualmente, e aquiescer a um tipo funcional, entorpecido e “tranquilizado” de comportamento (Arendt, 2020, p. 400).

Em suma, entre os prejuízos políticos, ou seja, os prejuízos para o mundo comum resultantes da vitória do econômico sobre o político, está a perda de um espaço para a aparição da singularidade humana com o esvaziamento do domínio público político. Neste espaço de

aparição singular da vida, o ser humano poderia transcender a condição humana da vida biológica para a vida biográfica. Pois, para Arendt, de acordo com Alves Neto (2022, p. 103): “A vida natural se realiza no homem através da vida individual e impermutável, cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos e não meramente naturais”. De acordo com Adriano Correia (2014, p. 69):

O desaparecimento da esfera pública, assim como de um mundo comum durável construído pela fabricação e pela arte, o advento do social, o colapso do senso comum e a diluição da fabricação no trabalho podem vir a converter a já fugaz vida humana em uma fagulha.

A uniformização do comportamento promovido pelo social promoveu, de modo acentuado, a perda do sentido de mundo. O advento do social terminou por gerar uma sociedade que se conforma com o modo de vida imposto a ela. Para Arendt (2020, p. 48-49): “O fenômeno do conformismo é característico do último estágio desse moderno desdobramento” (Arendt, 2020, p. 48-49). Essa uniformidade dos indivíduos na esfera pública é composta, entre outras coisas, por interesses privados e regras que regimentam a sociedade. Dentro da questão da uniformização do comportamento, a análise sobre o sentido de igualdade é de grande relevância.

3.2 TOTALITARISMO E MASSAS

Hannah Arendt, diante dos eventos totalitários, identificados por ela como sendo algo totalmente novo no mundo, buscou compreender como o extermínio e a expulsão de um grande número de seres humanos de um lugar do mundo foram possíveis a partir do advento do totalitarismo. É nesse sentido que a reflexão sobre as massas, nascidas na Era Moderna, é imprescindível. Haja vista que o totalitarismo, conforme Arendt, é possível onde existe um grande número de indivíduos que perdeu sua relação com o mundo.

As massas são fruto da radicalização da igualdade e do conformismo social. O conformismo se refere à “suposição de que os homens se comportam ao invés de agir em relação aos demais” (Arendt, 2020, p. 51). A grande quantidade de seres humanos que se comportam de igual modo e que são inertes em relação aos assuntos públicos formou a sociedade de massas moderna. Para Arendt (2012, p. 438-439): “O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum”.

Na sociedade de massas, nota-se, então, o esfacelamento das relações humanas. Esse enfraquecimento dos laços comuns contribui para a perda do senso comum. Ou seja, sem o

sentimento de pertencer ao mundo que é comum a todos e edificado por meio das relações humanas, de acordo com Fábio Passos (2020, p. 140), os seres humanos perderam o senso de viver em conjunto com outros seres humanos. Assim, até mesmo aquele tipo de atividade interior política por excelência, o juízo, passa a ser afetado. Lembrando que, “para haver senso comum, é preciso, necessariamente, haver um mundo comum, onde podemos viver juntos e experienciá-lo juntos” (Passos, 2020, p. 135-136). Dentro da questão das massas, dos horrores empreendidos pelo totalitarismo e da falta de reflexão, Arendt percebe que a ausência das relações humanas em torno do comum e a incapacidade de exercitar o pensamento reflexivo podem levar à barbárie. Pois, conforme Courtine-Denamy (2004, p. 102):

Com efeito, para essa autora, o julgamento é a faculdade política por excelência, aquela que deve se exercer precisa e paradoxalmente quando os critérios morais encontram-se enfraquecidos, e que convoque uma “mentalidade ampliada” (*erweiteres denken*).

Compreende-se, a partir do que foi exposto, que a experiência do desamparo proveniente da falta de relação com um mundo estável afeta até mesmo a vida do espírito, uma vez que a perda do senso comum também se reflete no distanciamento do pensar em relação à realidade circundante. Haja vista que:

Estar comigo mesma e julgar por mim mesma é articulado e tornado real nos processos de pensamento, e todo processo de pensamento é uma atividade em que falo comigo mesma a respeito de tudo o que me diz respeito. Passarei a chamar o modo de experiência presente nesse diálogo silencioso de mim comigo mesma de *estar só* (*solitude*) (Arendt, 2004d, p. 163).

Maria Cristina Müller (2013a, p. 185) enfatiza que a “pluralidade não permite que a solidão domine e destrua a capacidade humana de se sentir pertencente a um mundo que agrega singularidade à pluralidade”. A pluralidade é constituída na vida do espírito tanto na atividade do pensamento, no diálogo do eu consigo mesmo, quanto na atividade do juízo. Ela é também uma das condições da existência humana na Terra, no sentido de que os outros seres humanos são essenciais para constituir a realidade do mundo. Sem outros seres humanos, as experiências individuais passam a ser questionáveis, seja porque o ser humano perdeu a conexão com a tradição de seu povo que o ligava aos laços comunitários, seja porque não pode confiar no outro para confirmar o seu ponto de vista. O desenraizamento radical do mundo, deste modo, rompe com os vínculos estabelecidos das relações entre os seres humanos. Sem o outro, mulheres e homens tornam-se indivíduos atomizados.

A revolta das massas contra o “realismo, o bom senso e todas ‘as plausibilidades do mundo’ (Burke) resultou da atomização, da perda de seu *status* social, juntamente com todas as relações comunitárias em cuja estrutura o bom senso faz sentido (Arendt, 2012, p. 486).

A partir do que foi apresentado, pode-se afirmar que a principal característica do ser humano da massa é a solidão. Todas essas características das massas se tornaram uma questão para Arendt por conta dos eventos totalitários do século XX. Arendt, em *Origens do totalitarismo* (1951), compreende que as massas forneceram apoio para os movimentos totalitários. Sobre a relação entre as massas solitárias e os movimentos totalitários, Celso Lafer afirma que:

Os movimentos totalitários, esclarece Hannah Arendt, preparatórios de um regime de natureza totalitária, voltam-se para organizar massas de indivíduos atomizados e isolados, oriundos de processos da diluição das classes sociais. São aqueles a serem mobilizados pela orquestração da propaganda (Lafer, 2022, p. 280).

Possivelmente, o elo em comum dos integrantes atomizados que compunham as massas, antes do surgimento do totalitarismo, era o sentimento de indiferença em relação aos assuntos públicos. Fábio Passos (2020, p. 128) esclarece que os cidadãos apáticos aos assuntos comuns sempre existiram nas comunidades humanas, mas a transformação generalizada dos seres humanos em massa é um fenômeno moderno. Esse fenômeno moderno é resultante, em grande medida, dos eventos do final do século XIX em diante. Nota-se que o mundo, de modo geral, estava passando por intensas transformações, e a falta de parâmetros criou uma massa de indivíduos que “acreditavam em tudo e em nada, julgavam que tudo era possível e nada era verdadeiro [...]”. A propaganda de massa descobriu que o seu público estava sempre disposto a acreditar no pior, por mais absurdo que fosse” (Arendt, 2012, p. 519).

Em relação ao totalitarismo, existe uma distinção entre os movimentos totalitários e o governo totalitário. Primeiramente, Arendt (2012, p. 613) compreende que o totalitarismo do século XX foi uma nova forma de governo. O totalitarismo, embora tenha algumas características de governos burocratas, tirânicos ou ditatoriais, não pretende se limitar ao Estado ao qual governa. Esse tipo de regime pretende o domínio global. A filósofa enfatiza que “os interesses globais sempre terão prioridade sobre os interesses locais do seu próprio território” (Arendt, 2012, p. 550).

Outra característica do governo totalitário é que a textura da realidade é ditada pelo regime. Quando o líder chega ao poder, de acordo com Arendt (2012, p. 483), ele faz com que a realidade se ajuste às mentiras proclamadas por ele. A estrutura do regime totalitário permite a distorção da realidade. Dentro dessa assertiva, a filósofa pontua que: “Mentir ao mundo inteiro de modo sistemático e seguro só é possível sob um regime totalitário, no qual a qualidade fictícia da realidade de cada dia quase dispensa a propaganda” (Arendt, 2012, p. 552). Os cidadãos de um regime totalitário não precisam ser convencidos de nada, mas aceitam a

doutrina totalitária. Uma das medidas utilizadas no governo totalitário, ao menos em seu início, para desestabilizar qualquer contato dos indivíduos com o mundo é a criação do que Arendt chama de “avalanche de decretos e leis” (Arendt, 2012, p. 532). Sendo assim, o governo totalitário se enquadra nas características de um governo burocrático.

[...] desde sua gênese, a burocracia se baseia na cisão entre aqueles que governam e que planejam e, no polo oposto, aqueles que executam e obedecem, de modo que o que os vincula não é o comum acordo, mas o segredo e o alheamento dos últimos com relação às decisões políticas [...]. Posteriormente, ela forneceu as bases para a organização administrativa dos regimes totalitários e se manteve como estrutura básica das instituições públicas e privadas, mesmo após o seu declínio (Rocha, 2022, p. 75).

Haja vista que a estabilidade da lei é uma ferramenta importante para as relações humanas, porque cria alguma medida de permanência para as ações dos seres humanos. E, na compreensão de Hannah Arendt (2008, p. 18): “o mundo se torna inumano [...] onde não existe mais nenhuma espécie de permanência”. Dentro desse entendimento, pode-se afirmar que o grau de estabilidade fornecido pela lei é um fator que promove o vínculo com o mundo, em razão de que, ao mesmo tempo que estabelece limites, possibilita a liberdade de movimento dos cidadãos, elas “garantem a preexistência de um mundo comum” (Arendt, 2012, p. 619). À vista disso, Arendt compreende que elas “destinam-se a funcionar como elementos estabilizadores para os movimentos dos homens” (Arendt, 2012, p. 615). Algo que não é almejado pelo totalitarismo.

Existe, no entanto, a operação de uma lei superior seguida pelo governo totalitário que fundamenta todos os seus monstruosos atos. Essas são, conforme Arendt (2012, p. 613), as leis da Natureza e da História. Para a filósofa (2012, p. 618), essa lei suprema é o que identifica a essência do governo totalitário como um regime de terror. As leis do movimento são vistas como superiores a qualquer lei positiva, pois elas são a própria encarnação das leis da Natureza ou da História. Essas forças, que sempre foram a origem das leis positivas, portanto, fonte de estabilidade, tornam-se, segundo Hannah Arendt (2012, p. 615), leis do movimento.

O seu principal objetivo é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea [...]. Culpa e inocência viram conceitos vazios; “culpado” é quem estorva o caminho do processo da natureza ou história que já emitiu julgamento quanto às “raças inferiores”, quanto a quem é “indigno de viver”, quanto a “classes agonizantes e povos decadentes” [...] O terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, seja a Natureza ou a História (Arendt, 2012, p. 618).

As leis do movimento se mostraram ideais para o totalitarismo que tinha pretensões internacionais pois seus limites não eram estipulados por um território, uma vez que o

totalitarismo almejava “fabricar uma raça pela aniquilação de outras raças” (Arendt, 2012, p. 550). Nesse ponto, Arendt (2012, p. 616-617) chama atenção para o fato de que, no século XIX, existiu uma proeminente tendência de recusar as coisas como são. Pois houve a tentativa “de interpretar tudo como simples estágio de algum desenvolvimento ulterior. Que a força motriz dessa evolução fosse chamada de natureza ou de história tinha importância relativamente secundária” (Arendt, 2012, p. 616-617).

O objetivo da aplicação dessas leis pelo governo totalitário é identificado por Arendt (2012, p. 618) como o de fabricar uma humanidade, de modo que aqueles que não coubessem no ideal dessa humanidade fossem exterminados. Assim, os regimes totalitários, como é notado pela filósofa (2012, p. 565-566), elegem seus inimigos objetivos alegando estar de acordo com essas leis. A escolha de qual grupo será perseguido pelos regimes muda de acordo com as circunstâncias. Essa escolha segue, de acordo com Hannah Arendt (2012, p. 564), um conteúdo ideológico. Conforme Fábio Passos (2022, p. 132): “o terror é a essência do domínio totalitário, na medida em que se constitui como a realização da lei do movimento”.

Os inimigos do totalitarismo, de modo geral, não se concentram em alguém que é colocado sob suspeita, mas sempre em um grupo escolhido pelo regime. O primeiro estágio para se instaurar o terror é encontrar os inimigos secretos e caçar os antigos oponentes, afirma Arendt (2012, p. 562). E é nessa fase de desenvolvimento que qualquer grupo pode se tornar alvo do regime. Esse tipo de medida cria um clima de desconfiança generalizado, o que separa mais ainda os indivíduos das relações efetivamente humanas. Quando qualquer um pode se tornar um inimigo potencial do regime totalitário, gera-se um clima de extrema desconfiança, assim, o terror destrói os vínculos entre os seres humanos. Portanto, o terror destrói a relação entre os seres humanos, ou seja, o mundo comum.

Nas condições do regime totalitário, a categoria dos suspeitos compreende toda a população; todo pensamento que se desvia da linha oficialmente prescrita e permanentemente mutável já é suspeito, não importa o campo da atividade humana em que ocorra [...]. Além disso, como é impossível conhecer, fora de qualquer dúvida, a mente de uma pessoa [...], a suspeita já não pode ser afastada quando não existe nem a comunhão de valores nem a previsibilidade do interesse pessoal como realidades sociais (em contraste com as realidades meramente psicológicas). A suspeita mútua, portanto, impregna todas as relações sociais nos países totalitários e cria uma atmosfera geral mesmo fora do campo de ação especial da polícia secreta (Arendt, 2012, p. 571).

Já o movimento totalitário nasce “em um mundo que não é totalitário” (Arendt, 2012, p. 476). Ele pode ser concebido como um estágio preparatório para o regime totalitário. Neste caso, a ideologia é usada pelos movimentos na luta pelo poder, como assinala Arendt (2012, p.

502). Desta forma, enquanto o terror não pode ser empregado por um regime totalitário, o guia para ação dos indivíduos, em uma realidade não totalitária, é encontrado na ideologia. Dito isso, é possível analisar a função da ideologia para o totalitarismo⁴⁰. Seu papel é o de fornecer ferramenta para o movimento totalitário disseminar as propagandas ideológicas, como é denotado em *Origens do totalitarismo* (2012, p. 474). Essas propagandas visam conquistar os indivíduos atomizados que fazem parte da massa.

Arendt (2012, p. 496) enfatiza a importância de entender que a propaganda não tinha como objetivo a persuasão das massas, mas sim, a organização. De acordo com Hannah Arendt (2012, p. 476), as massas tinham uma dupla função para o movimento totalitário. A primeira se dava no interior da sociedade totalitária, a maioria simpatizante fornecia uma aparente normalidade que amortecia o impacto da verdade aos membros. Deste modo, “os simpatizantes constituem um muro de proteção em torno dos membros do movimento” (Arendt, 2012, p. 503). A segunda função era voltada para a sociedade não totalitária de outros países, as massas simpatizantes funcionavam como fachada. Arendt conclui que “a propaganda é um instrumento do totalitarismo, possivelmente o mais importante para enfrentar o mundo não totalitário” (Arendt, 2012, p. 476).

É preciso retomar, neste ponto, o que é ideologia: “Uma ideologia é bem literalmente o que o seu nome indica, é a lógica de uma ideia” (Arendt, 2012, p. 624). As ideologias tendem à explicação total, voltando-se, inclusive, para o futuro. Isso é possível porque ela não está alicerçada em fatos, mas em uma cadeia lógica que visa explicar o todo. “A pretensão de explicação total promete esclarecer todos os acontecimentos históricos – a explanação do passado, o conhecimento total do presente e a previsão segura do futuro” (Arendt, 2012, p. 627).

Para Arendt (2012, p. 438-439), portanto, as massas foram um elemento central para a ascensão do totalitarismo no século XX. Uma característica comum às massas e que se apresentou como imprescindível para o totalitarismo, de acordo com Hannah Arendt (2012, p. 485), é o fato de seus integrantes não acreditarem nos dados fornecidos por seus sentidos e nem mesmo pela experiência vivenciada por eles. “O que convence as massas não são os fatos, mesmo que sejam inventados, mas apenas a coerência com o sistema do qual esses fatos fazem parte” (Arendt, 2012, p. 485). As massas, como concebidas por Arendt (2012, p. 608-609), desprezam a realidade e os fatos. Sendo assim, se o pensamento, segundo a autora (2013, p.

40 Em *Origens do totalitarismo* (2012, p. 629), é realizada a diferenciação entre o uso das ideologias realizado pelos movimentos totalitários e as ideologias anteriores que, por exemplo, envolvem a luta de classes e a exploração dos trabalhadores. Essas ideologias precedentes ao totalitarismo atraíam os indivíduos pelo próprio conteúdo que continham, a sua ideia. No totalitarismo, o mais importante não é a ideia em si, mas “o processo lógico que dela pode ser deduzido” (Arendt, 2012, p. 629).

41), é possibilitado pela concretude dos acontecimentos do mundo e da experiência viva, a falta de confiança na realidade factual gera, em alguma medida, a falta de pensamento. Sobretudo a parte do pensamento que relaciona a subjetividade humana ao mundo comum.

As ideologias, dessarte, têm o potencial de desprender os seres humanos do contato com o mundo factual. Pois um dos elementos da ideologia é afirmar que existe uma realidade “mais verdadeira” escondida por detrás do que aparece. Nesse aspecto, segundo Arendt (2012, p. 627): “o pensamento ideológico emancipa-se da realidade que percebemos com os nossos cinco sentidos”. Para demonstrar como a ideologia é mais verdadeira, por assim dizer, do que aquilo que é percebido pelo indivíduo no contato com o mundo, o “pensamento ideológico arruma os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que se inicia a partir de uma premissa axiomática, tudo mais sendo deduzido dela” (Arendt, 2012, p. 128).

Entende-se, dessa forma, que a lógica presente nas ideologias cativou os indivíduos sem relação com o mundo porque promoviam uma espécie de certeza, uma vez que forneciam uma explicação total, que abarcava passado, presente e futuro. Para Hannah Arendt (2012, p. 481): “A linguagem do cientificismo profético corresponde às necessidades das massas que haviam perdido o seu lugar no mundo”. Esse modo de buscar certezas dos indivíduos que compunham a massa e que se tornaram alheios ao mundo é decorrente, em partes, do cientificismo moderno. Arendt (2012, p. 479) nota que existe uma ligação, anterior às propagandas totalitárias, entre o cientificismo e as massas⁴¹.

Dentro desse contexto, torna-se necessário enfatizar que esse gosto das massas pelo cientificismo não é totalitário. “O ‘cientificismo’ da política ainda pressupõe que o bem-estar humano é a sua finalidade, conceito que é totalmente alheio ao totalitarismo” (Arendt, 2012, p. 480). Na realidade, o totalitarismo utilizou esse traço comum existente nas massas para aperfeiçoar sua propaganda e torná-la convincente e infalível. Esse desenvolvimento da propaganda é enfatizado por Hannah Arendt do seguinte modo:

A propaganda totalitária aperfeiçoou o cientificismo ideológico e a técnica de afirmações proféticas a um ponto antes ignorado de eficiência metódica e absurdo de conteúdo porque, do ponto de vista demagógico, a melhor maneira de se evitar discussão é tornar o argumento independente de verificação no presente e afirmar que só o futuro lhe revelará o mérito (Arendt, 2012, p. 479).

41 Russell (2015b, p. 289-290), assim como Arendt, denota como as teorias no ramo da ciência serviram para diversos propósitos não científicos, principalmente as teorias evolucionistas. Russell esclarece que: “A despeito de Darwin, muitos acharam que a evolução justificava a crença num propósito cósmico [...]. Na política, ele naturalmente desloca a ênfase do indivíduo e a volta para a comunidade, em oposição. Isso está em harmonia com o poder crescente do Estado; harmoniza-se também com o nacionalismo, que pode recorrer à doutrina da sobrevivência do mais apto tal qual é aplicada não aos indivíduos, mas às nações. Nesse ponto, porém, adentramos a região das visões extracientíficas que o grande público assimila a partir de doutrinas científicas malcompreendidas”.

Arendt (2012, p. 486) conclui que as massas anseiam por um mundo coerente. E o fato de a propaganda totalitária ser tão eficaz para organizar as massas é porque a realidade não segue uma coerência lógica. É digno de nota que a ideologia seja elaborada a partir da realidade dos fatos, como afirma Arendt (2012, p. 22). Mas, distintamente da realidade, que não pode ser explicada, de modo a abarcar a totalidade dos fatos, a ideologia o faz. Um exemplo para demonstrar a aplicabilidade desses elementos ideológicos ainda no século XIX, é o caso da família de banqueiros Rothschild. Essa família, de origem judaica, instalou-se em várias partes da Europa. Conforme Arendt (2012, p. 54), ela prestou os seus serviços de empréstimo aos governos da Alemanha, da França, da Grã-Bretanha, da Itália e da Áustria. Esse fato serviu de base para fundamentar a ideia da pretensão de um governo mundial judaico, como explica a filósofa (2012, p. 56). Arendt declara que: “Essa situação foi um importante fator no início do surgimento e do crescimento contínuo do antissemitismo no século XIX”. (Arendt, 2012, p. 57).

Pode-se afirmar que, no conflito entre a inconsistência do mundo factual e a consistência lógica, entre as massas, o raciocínio lógico prospera. Para dizer com Hannah Arendt (2012, p. 486): “A propaganda totalitária prospera nesse clima de fuga da realidade para a ficção, da coincidência para a coerência”. Assim, aquela parte da faculdade humana que busca se reconciliar com o mundo por meio da compreensão é anulada em vista da coerência lógica. De acordo com Fina Birulés: “De fato, aceitar que já não somos capazes de compreender seria admitir que não podemos criar raízes, que estamos condenados à superfície” (Birulés, 2025, p. 15). Para Arendt (2012, p. 632):

[...] a autocompulsão do pensamento ideológico destrói toda relação com a realidade. O preparo triunfa quando as pessoas perdem o contato com seus semelhantes e com a realidade que as rodeia; pois, juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade de sentir e de pensar.

Boa parte das massas supérfluas que serviu de base para os movimentos totalitários do século XX era oriunda de condições que acometiam um grande número de indivíduos, como, por exemplo, o desemprego, o crescimento populacional e as crises econômicas impulsionadas pelo capitalismo, que afetaram inclusive os pequenos comerciantes. A propaganda totalitária promoveu para esses seres humanos atomizados e que se encontravam em uma situação de futilidade no mundo, segundo Arendt (2012, p. 492): “um meio de se autodefinirem e identificarem, não somente restaurando a dignidade que antes lhes advinha da sua função na sociedade, como criando também uma espécie de falsa estabilidade” (2012, p. 492).

Essa característica é alarmante porque esses elementos podem existir em qualquer país, sobretudo quando os cidadãos se tornam indiferentes em relação à política e aos assuntos

comuns. Muito da apatia em relação aos assuntos públicos é derivada da sociedade moldada pelo capitalismo nos últimos séculos. Essa é uma sociedade, tida por Arendt (2012, p. 441), como competitiva, consumista, hostil em relação à vida pública, ao ponto de a participação na política ser compreendida como uma perda de tempo. É óbvio que somente as massas não são suficientes para que o totalitarismo se constitua na forma de movimento ou de governo. Mas certas semelhanças servem de alerta.

As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno ao homem (Arendt, 2012, p. 610).

Percebe-se assim, diante do que foi apresentado, que muitos dos elementos que integram a contemporaneidade não desapareceram com a derrota dos regimes totalitários do século XX. Por esse motivo, Arendt empenhou-se em pensar o mundo como apareceu após o final da Segunda Guerra Mundial. A homogeneização social, a indistinção entre público e privado, a experiência abrangente do modo de vida que se dá entre o trabalho e o consumo para a maioria dos seres humanos em todo o globo, a indiferença com o que não diz respeito a interesses privados, uma ciência que se tornou ativa, principalmente quando vinculada à técnica, o surgimento de uma massa de indivíduos atomizados e a aparição de uma nova forma de governo, o totalitarismo. Segundo Correia (2020^a, p. XIX), desde o início dos anos 1950, Hannah Arendt demonstrou interesse em relação aos desdobramentos modernos que se cristalizaram no mundo. Pode-se atribuir a esses desdobramentos:

[...] a diluição da fronteira entre natureza e mundo e a artificialização do natural – o material que outrora era fabricado o mundo; a fuga do mundo para o eu, como no caso da *vita contemplativa*, da introspecção cartesiana e da busca da felicidade compreendida como saciedade; a assimilação da instrumentalidade e do engenho do *homo faber* à busca da felicidade do *animal laborans*; e, por fim, a diluição da fronteira entre uso e consumo (Correia, 2020b, p. XX).

Porquanto, entende-se que a exposição e análise sobre o desenvolvimento da Era Moderna e os elementos que se cristalizaram no mundo nesse período são de suma importância para compreender as questões do que Arendt chama de mundo moderno.

3.3 O MUNDO MODERNO

Arendt (2020, p. 7) chama de mundo moderno o mundo que iniciou politicamente com as explosões das bombas atômicas. Essa definição de mundo, portanto, é oriunda do contexto histórico. A filósofa concebe esse contexto como: “O horror advindo da destruição causada

pelas bombas atômicas, uma energia de fonte não naturalmente terrena, possuiu uma força simbólica ‘capaz de ficar gravada na memória’” (Arendt, 2022, p. 90). Portanto, esse evento “inaugura seguramente o nascimento ‘político’ do mundo moderno” (Courtine-Denamy, 2004, p. 88).

Nesse sentido, ao trazer a concepção de que a política é efetivada por meio das relações entre seres humanos no contexto contemporâneo, conforme Sylvie Courtine-Denamy (2004, p. 98): “Arendt busca recuperar a ação, que ao longo da modernidade tornou-se um privilégio dos homens de ciência que agiram sobre o mundo e desencadearam processos imprevisíveis e irreversíveis para a rede de relações humanas”. Em conformidade com Courtine-Denamy, Wagner (2000, p. 139) afirma que: “Na era moderna, [...] a capacidade da ação vem sendo canalizada, pelo homem, para a elevação da produtividade, através do desenvolvimento tecnológico, e para as descobertas científicas em geral”. A esse respeito, a filósofa compreende que o desencadeamento de coisas com o potencial transformador para toda a humanidade, como as armas nucleares, “é uma questão política de primeira grandeza, cuja decisão, portanto, não pode ser deixada a cientistas profissionais ou a políticos profissionais” (Arendt, 2020, p. 3). Antes, essas questões, devem ser do interesse de todos que fazem parte do mundo.

Além do fato de o mundo moderno, politicamente, ter sido inaugurado com as bombas atômicas, como parte do desenvolvimento de uma ciência ativa, também devem-se levar em conta outros elementos que surgiram no mundo após a Segunda Guerra Mundial. No Prefácio à primeira edição de *Origens do totalitarismo* (1951), Arendt (2012, p. 11) inicia apresentando o panorama em que o mundo se encontrava após duas guerras mundiais.

O momento de expectativa é como a calma que sobrevém quando não há mais esperança. Já não ansiamos por uma eventual restauração da antiga ordem do mundo com todas as suas tradições, nem pela reintegração das massas, arremessadas ao caos produzido pela violência das guerras e revoluções e pela progressiva decadência que sobrou. Nas mais diversas condições e nas circunstâncias mais diferentes, contemplamos apenas a evolução dos fenômenos – entre eles o que resulta no problema dos refugiados, gente destituída de um lar em número sem precedente, gente desprovida de raízes em intensidade inaudita (Arendt, 2012, p. 11).

O não pertencimento ao mundo estabelecido em decorrência dos acontecimentos modernos e que se tornou um elemento presente no mundo moderno foi acentuado no século XX. Essa condição pode se referir, de acordo com Sylvie Courtine-Denamy (2004, p. 43), a um povo sem nação, uma nação sem território, o caso do refugiado que perdeu seu espaço geográfico, sua cultura e seus costumes.

Além dessa massa de indivíduos sem mundo, fruto das consequências das Guerras Mundiais modernas, outra característica do passado recente que se tornou ainda mais copiosa

para a filósofa, são as massas que foram constituídas ao longo da Era Moderna, especialmente pela expansão do modelo econômico capitalista. Posto isso, pode-se identificar a formação das massas contemporâneas a partir de duas ocorrências distintas. Ou seja, uma foi fruto das consequências diretas das guerras. A outra é referida por Fábio Passos em conformidade com Arendt do seguinte modo: “Hannah Arendt compreende que a contemporaneidade se apresenta como uma época cuja principal característica é a homogeneização das ações humanas, fruto das sociedades de massa” (Passos, 2020, p. 16).

É preciso ter em conta que uma das principais qualidades da massa moderna é o sentimento de solidão, de não se sentir parte do mundo que é comum a todos. Esses seres humanos já não possuem interesse num mundo comum e não são mais separados e relacionados por ele. Dessa forma, entende-se que, apesar de muitos países possuírem, em tese, um modelo político democrático, por assim dizer, os indivíduos que a compõem não são, necessariamente, preocupados com o mundo comum. Isso se deve exatamente ao fato de que as democracias atuais possuem aspectos do que se pode entender por democracias de massa. Nesse sentido, Arendt esboça sua preocupação com a situação do mundo na contemporaneidade.

O que não pode servir para acalmar nossas preocupações ao constatarmos que, nas democracias de massa, sem nenhum terror e de modo quase espontâneo, por um lado toma vulto uma impotência do homem e, por outro, aparece um processo similar de consumir e esquecer, como girando em torno de si mesmo de forma contínua, embora esses fenômenos continuem restritos, no mundo livre e não-arbitrário, à coisa política em seu sentido mais literal e à coisa econômica (Arendt, 2022, p. 27).

Assim, é importante notar que as democracias atuais são formadas pela sociedade de massas. Os seres humanos que a compõem, por um lado, se sentem impotentes em relação às questões públicas enquanto cidadãos e, por outro lado, enquanto sujeitos inseridos em um modelo econômico capitalista, são impelidos às exigências da vida e ao ideal de prosperidade⁴². A partir desses dois ângulos, concebe-se um mundo, considerado livre, onde os seres humanos se comportam. Esse cenário revela para Arendt a seguinte perspectiva: “Em nossa época, parece-me, nada é mais dúbio que a nossa atitude em relação ao mundo” (Arendt, 2008a, p. 11).

Hannah Arendt, como visto, se colocou a pensar sobre o mundo em seu tempo. Um mundo em que muitos dos elementos que relacionavam os seres humanos ao mundo foram desintegrados e perderam seu sentido de ser. Esse contexto de crise é concebido pela filósofa, em *A crise na educação*, texto que compõe o livro *Entre o passado e o futuro* (1961), como a

42 Esse ideal postulado pelo capitalismo é praticamente inalcançável para a maioria dos trabalhadores, que acabam por se frustrar diante da miséria da vida. E o mais cruel desse sistema é que se responsabilizam esses sujeitos que são tidos como os responsáveis por seu próprio fracasso em não prosperarem.

possibilidade de “voltar às questões mesmas e exige respostas novas ou velhas, mas de qualquer modo julgamentos diretos” (Arendt, 2013a, p. 223). Essa forma de enfrentar esse momento desafiador é caracterizada por “pensar a atualidade, o evento, o que acontece e o que fazemos” (Courtine-Denamy, 2004, p. 158). Arendt (2022, p. 31) compreende que o julgar sem parâmetros ocorre quando “nos confrontamos com alguma coisa que nunca havíamos visto antes e para a qual não estão à nossa disposição critérios de nenhum tipo”. Esse tipo de julgamento está ancorado na capacidade humana do discernimento e tem relação com a capacidade do indivíduo que julga. Nessa assertiva, Fina Birulés (2025, p. 92) entende que: “Arendt mostra que pensar não significa mover-se exclusivamente no que já foi pensado, mas implica em recomençar a partir da experiência dos acontecimentos”. Que é uma forma de: “Recuperar a faculdade de agir, de pensar sobre o que fazemos, significa responder pelo mundo” (Courtine-Denamy, 2004, p. 98).

3.3.1 O mundo moderno, a tecnologia e o capitalismo

Se pensar o mundo na atualidade é uma forma de responder pelo mundo como ele se apresenta, a questão do uso da tecnologia proveniente da revolução digital da última década do século XX, na atual conjuntura, é uma questão importante para pensar o mundo, mormente porque, em tempo algum, pôde-se constatar tamanho impacto da tecnologia na vida cotidiana de um grande número de seres humanos em todo o globo. Deste modo, considerar a transformação das relações humanas efetivadas, sobretudo pelo uso de tecnologias digitais contemporâneas, em conjunto com os elementos que se cristalizaram no mundo provenientes da Era Moderna, é imprescindível para pensar o que estamos fazendo na atualidade. Essa retomada de elementos da Era Moderna e que constituem, em alguma medida, o mundo moderno é uma forma, que se poderia nomear, de pensar entre tempos, ou seja, analisar o mundo em que as coisas não são mais e que ainda estão para vir a ser. Nessa assertiva, de acordo com Courtine-Denamy (2004, p. 155):

Essa nova política da amizade, da qual o mundo novo está à espera, requer então homens novos, capazes de pensar o que fazemos, de se agarrar ao concreto, pois cabe a eles a árdua missão de se situar nesse entretempo determinado pelas coisas que não são mais e por aquelas que não são ainda.

Para localizar Hannah Arendt na discussão das tecnologias digitais, a filósofa viveu em uma época em que já existiam tecnologias digitais, como, por exemplo, os computadores. Todavia, deve-se enfatizar que a tecnologia digital anterior à década de 1990 era bem mais limitada que a tecnologia que se desenvolveu após a última década do século XX. E, como

Arendt faleceu em 4 de dezembro de 1975, a pensadora não teve contato com o desenvolvimento das tecnologias digitais mais recentes. No entanto, é pertinente trazer algumas observações que Arendt faz sobre as tecnologias de seu tempo. Em 1966, a pensadora (2021b, p. 371) afirma que a cibernética, distintamente da Revolução Industrial do passado, substitui não a força muscular, mas a força cerebral. Além dessa constatação, Arendt (2021b, p. 375), ainda no mesmo texto, *Sobre a condição humana*, demonstra preocupações com o desenvolvimento de uma sociedade cibercultural e todas as mudanças sociais e econômicas decorrentes dela. No mais, Arendt também faz uma importante observação sobre seu impacto na relação do ser humano com o mundo no texto *A Conquista do Espaço e a Estatura Humana*, presente na obra *Entre o passado e o futuro*:

Cada progresso da Ciência nas últimas décadas, tão logo foi absorvido pelas tecnologias e assim introduzido no mundo factual em que vivemos nossas vidas cotidianas, trouxe consigo uma verdadeira avalanche de instrumentos fabulosos e maquinismos cada vez mais engenhosos. Tudo isso torna a cada dia mais improvável que o homem venha a encontrar no mundo ao seu redor algo que não seja artificial e que não seja, por conseguinte, ele mesmo em diferente disfarce (Arendt, 2013h, p. 341).

As tecnologias digitais que hoje têm um grande impacto no mundo são um produto do desenvolvimento tecnológico do século XXI, bem como são fruto do capitalismo, uma vez que as empresas que desenvolveram essas ferramentas tecnológicas são empresas que visam o lucro. O vínculo entre tecnologia e capitalismo alcançou patamares nunca antes vistos no mundo. Tanto que hoje existe um termo chamado de capitalismo de vigilância, termo que pode ser definido como: “Uma nova ordem econômica que reivindica a experiência humana como matéria-prima gratuita para práticas comerciais dissimuladas de extração, previsão e vendas” (Zuboff, 2020, p. 7).

Nota-se que, a cada novo evento que surge no mundo, em conjunto com ele surge todo um novo vocabulário para designar coisas e situações que não existiam anteriormente. O exercício de nomear e especificar está em acordo com o pensamento de Arendt. Para ela, segundo Courtine-Denamy (2004, p. 200): “o fato de nomear as coisas, de criar palavras, é a maneira específica de o homem se apropriar e se delinear do mundo que chega como estrangeiro”. Dessa forma, torna-se necessário compreender alguns desses novos termos.

Primeiramente, é importante entender o que é a sociedade digital em que se vive no contexto hodierno. Ela surgiu, de acordo com José D’Assunção Barros (2022, p. 11):

[...] como aquela que emerge planetariamente da revolução digital iniciada na última década do século XX – sendo oportuno observar, desde já, que só podemos considerar que adentramos efetivamente uma sociedade digital quando os recursos tecnológicos e informáticos difundidos pela revolução

digital passaram a atingir de formas diversas, e de maneira espalhada e decisiva, a maior parte das populações do planeta e em todos os níveis sociais.

Em *História digital: A historiografia diante dos recursos e demandas de um novo tempo*, Barros (2022, p. 31) diferencia a invenção da tecnologia digital, da revolução digital e da sociedade digital. A tecnologia digital surgiu antes da revolução digital, na segunda Revolução Industrial, como afirma Barros. Disso decorre que não necessariamente ocorreria a revolução digital somente pela existência da tecnologia digital. Um objeto que simboliza a tecnologia digital anterior à Revolução são os enormes computadores. A revolução digital é fruto da disseminação da tecnologia digital para as diversas áreas da vida humana e deve ter um alcance global. Já a sociedade digital, por sua vez, se estabelece após a revolução digital. Em uma sociedade digital, conforme Barros (2022, p. 12), todas as dimensões da vida humana são afetadas, como a história, a cultura, o modo de pensar e o de sentir, as relações sociais, entre outras.

Barros (2022, p. 37) explica que a tecnologia usada pela sociedade digital é resultante das conquistas das ciências modernas. A aplicação da teoria quântica possibilitou, por exemplo, a redução do tamanho dos computadores, a ponto de poderem ser transportados sem o menor problema. Com a aplicação da teoria quântica, surgiram as telas planas e os aparelhos ditos “inteligentes”, como as *Smart-TVs* e os *smartphones*.

Considera-se que a *internet*⁴³, a rede mundial de computadores, como mencionado por Shoshana Zuboff (2020, p. 22), se tornou essencial para a participação na sociedade em muitos aspectos. Pode-se considerar, dessa forma, que ela é parte da condição humana na atual conjuntura. A aparência no mundo dessas novas tecnologias advindas da Revolução Digital da última década do século XX, são, segundo Barros (2022, p. 11), “os celulares e computadores interconectados, o ambiente de internet com todos os seus desdobramentos, as novas formas de comunicação e entretenimento que exploram a tecnologia digital e assim por diante”.

O fenômeno das tecnologias com conexão à rede mundial de computadores, a *internet*, no mundo, é observado por Fina Birulés com cautela. Em suas palavras:

Quero acrescentar que, hoje, nas primeiras décadas do século XXI, com a perda de mundo avançando e transformando-se no novo contexto neoliberal e das novas tecnologias digitais, a política ficou desenraizada e dificilmente

43 A propósito, a *internet* é a rede mundial de computadores interconectados. Essa rede em específico se configura a partir de sua mundialização, amplo e irrestrito acesso, como é explicado em *História Digital* (2022, p. 32-33). Além da *internet*, que é nomeada também como rede, outro termo bem comum é a Web, chamada de teia. Segundo Barros (2022, p. 33): “ela deve ser entendida como a totalidade de conteúdo que circula ou é produzido através desta rede mundial de computadores interconectados”. Ela é simbolizada pela sigla www. Entre as tecnologias nascidas em meados do século XXI a partir da *internet*, estão as Tecnologias Digitais de Comunicação e Informação, as TDIC. Toda essa gama de novas tecnologias criou uma sociedade hiperconectada.

podemos falar em um espaço *entre* com um mínimo de estabilidade, sequer nas margens (Birulés, 2025, p. 91).

Com essa nova tecnologia, também surgiu, após algum tempo, uma nova forma de mercado, o capitalismo de vigilância. Shoshana Zuboff, no livro *A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder*, define o capitalismo de vigilância, de um modo geral, como:

O capitalismo de vigilância reivindica de maneira unilateral a experiência humana como matéria-prima gratuita para a tradução em dados comportamentais. Embora alguns desses dados sejam aplicados para o aprimoramento de produtos e serviços, o restante é declarado como superávit comportamental do proprietário, alimentando avançados processos de fabricação conhecidos como “inteligência de máquina” e manufaturados em produtos de predição que antecipam o que um determinado indivíduo faria agora, daqui a pouco e mais tarde. Por fim, esses produtos de predições são comercializados num novo tipo de mercado para predições comportamentais que chamo de mercados de comportamentos futuros. Os capitalistas de vigilância têm acumulado uma riqueza enorme a partir dessas operações comerciais, uma vez que muitas companhias estão ávidas para apostar no nosso comportamento futuro (Zuboff, 2020, p. 18-19).

É importante entender que a tecnologia que atualmente é utilizada por um enorme número de indivíduos ao redor do mundo e o capitalismo de vigilância não são a mesma coisa. Existe uma confusão entre a tecnologia e esse modelo econômico porque o capitalismo de vigilância, de acordo com Zuboff (2020, p. 26), não é possível fora do meio digital. Isto posto, Zuboff entende que o capitalismo de vigilância é, na realidade, “uma lógica que permeia a tecnologia e a direciona numa ação” (Zuboff, 2020, p. 26).

Portanto, pode-se estabelecer que se, por um lado, foi a técnica que possibilitou o desenvolvimento da tecnologia dos aparelhos e da operação de seu sistema, por outro, vinculado a esse desenvolvimento, existe o investimento nas grandes empresas de tecnologias e o mercado de comportamentos futuros. Observa-se, dentre outros aspectos, que, na sociedade oriunda da Era Moderna, o mundo, em seu sentido geral, não se tornou o centro das preocupações humanas, mas, em contrapartida, os interesses privados o são, como era de se esperar. Zuboff entende que: “a tecnologia foi, é e sempre será uma expressão dos objetivos econômicos” (Zuboff, 2020, p. 27).

O capitalismo de vigilância é uma vertente do capitalismo que surgiu após a criação da rede mundial de computadores. Para Shoshana Zuboff (2020, p. 20), esse caráter do capitalismo é:

Em sua essência, parasitário e autorreferente. Ele revive a velha imagem que Karl Marx desenhou do capitalismo como um vampiro que se alimenta do

trabalho, mas agora com uma reviravolta. Em vez do trabalho, o capitalismo de vigilância se alimenta de todo o aspecto de toda experiência humana.

A matéria-prima do capitalismo de vigilância provém do comportamento dos usuários na *internet*, em especial no que foi chamado de redes sociais. Esse sistema tem como finalidade, para as empresas que o operam, obter o máximo de informações possíveis sobre quem faz uso das redes sociais, por meio de aparelhos conectados à *internet*. Ao mesmo tempo, como salienta Shoshana Zuboff (2020, p. 22): “suas operações são programadas para não serem conhecidas *por nós*”.

Uma das implicações das redes sociais, que foram criadas por empresas que empregam o capitalismo de vigilância, é que elas romperam totalmente com a separação entre público e privado. Mesmo que os seres humanos não queiram que certas coisas apareçam, que sejam reservadas ao privado, elas acabam sendo expostas. Zuboff (2020, p. 33) enfatiza que a necessidade humana de ter uma esfera para se abrigar está sob ataque com o capitalismo de vigilância.

Se, por um lado, os capitalistas de vigilância coletam dados privados dos usuários e os tornam comerciáveis, por outro, os indivíduos que utilizam as redes sociais também expõem muitos aspectos da sua vida em público. Aspectos que pertencem ao lado privado e íntimo da vida. Nesse sentido, Barros pontua que: “A sociedade digital é também a sociedade da exposição”. Levando em consideração o pensamento de Hannah Arendt quanto aos domínios público e privado, Maria Cristina Müller compreende que:

Arendt especula que a conexão entre público e privado é tão forte que o desaparecimento de um leva à supressão do outro [...]. Isso pode ser confirmado no século XXI, quando a vida privada é exposta diariamente, quando o íntimo é massificado e divulgado, quando a privacidade é desesperadamente apresentada, não no domínio público-político, mas nos mais diversos lugares de completa exposição. O domínio público, onde o discurso e a ação tornam os indivíduos ávidos por constituírem o mundo comum, é raro, ao mesmo tempo em que a privacidade é escancarada com o propósito de exibição. Não se preserva o público, tampouco o privado (Müller, 2018b, p. 47-48).

O outro ponto da questão que deve ser observado e que relaciona os elementos remanescentes da Era Moderna e as redes sociais é que, conforme Passos (2022, p. 135), as democracias contemporâneas têm como base a sociedade de massas. A preocupação desse fundamento social herdado da Era Moderna é que as ideologias ainda continuam a ser eficazes para organizar as massas. Somado a esse fato, o autor considera que, na atual conjuntura, a tecnologia presente nas redes sociais é um instrumento que pode ser usado para atingir de modo

mais eficiente um maior número de seres humanos e de modo muito mais rápido do que décadas atrás. Passos constata que:

Os robôs que propagam boatos são importantes componentes na construção e manutenção de ideologias que pretendem fomentar manadas de rebanhos que, sem consciência de seu lugar de pertencimento em um mundo comum, caminham para o matadouro de maneira dócil e obediente (Passos, 2022, p. 142).

Essas são algumas questões levantadas a partir de uma breve análise dos eventos que surgiram no mundo na atual conjuntura. São questões para as quais ainda não é possível ter respostas consolidadas. Mas que devem ser objeto do exercício da compreensão. A atividade que nunca se finda enquanto durar a vida humana. Mas, sobretudo, é necessária para refletir de modo crítico o mundo. É, na realidade, uma forma de tornar o mundo o centro das discussões. É importante observar que, para Hannah Arendt, para que o mundo continue a existir, ele precisa ser o centro das preocupações políticas. Assim, para Fina Birulés (2025, p. 50) “O objetivo da política encontra-se vinculado precisamente à preocupação com o mundo (amor mundi) e, portanto, aos gestos de estabilizar a convivência de seres finitos por meio de uma comunidade plural”. Fábio Passos (2020, p. 161) expressa que o olhar de Arendt por uma nova filosofia política trouxe uma nova perspectiva para o mundo. O mundo “passa a ser compreendido como lugar da manifestação das aparências, do que aparece e que, entre outras possibilidades, constrói cultura e estabilidade” (Passos, 2020, p. 161).

A concepção de mundo em Hannah Arendt, abrangendo o mundo das coisas artificiais, que promovem a estabilidade do mundo, e o mundo sustentado pela pluralidade humana postula que ambos são essenciais para que o mundo seja realmente humano. Dentro da análise da contemporaneidade, nota-se que o mundo tem perdido o sentido. Ele está cada vez menos durável e estável e os seres humanos que fazem parte do mundo estão cada vez mais atomizados. O que é paradoxal nessa situação é que o mundo tem se tornado um ambiente cada vez mais artificial. Haja vista que até mesmo o ambiente proporcionado pela Terra está desaparecendo, dia-após-dia. Percebe-se, assim, o distanciamento da sociedade contemporânea da própria condição humana. No arcabouço dessa questão, Eugênia Sales Wagner faz um importante apontamento:

O sistema capitalista que se fez acompanhar da perda do mundo comum, da destruição da durabilidade do mundo, quer descartar-se, agora, da própria vida humana, como se fosse possível prosseguir em seu movimento, longe do ciclo vital da espécie (Wagner, 2000, p. 202)

No entanto, apesar da apreensão que o momento presente coloca sobre o futuro do mundo, a filosofia política de Arendt, assentada na condição humana da pluralidade, auxilia o

vislumbre da possibilidade de novos inícios. Para reiterar o pensamento de Hannah Arendt (2012, p. 639): “O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente equivalente à liberdade do homem [...]. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema da pesquisa foi a concepção de mundo em Hannah Arendt. Esse tema surgiu em decorrência da observação de que não existe uma definição determinada sobre o que é o mundo no pensamento da filósofa, pois existem múltiplas acepções de mundo nas obras da autora. Verificou-se que a plurivocidade de sentidos de mundo no interior da obra de Hannah Arendt demonstra a preocupação da autora com o mundo que se apresentou após os desdobramentos da Segunda Guerra Mundial, em particular, os regimes totalitários do século XX, que despertaram em Arendt um modo político de pensar sobre o mundo, assentado, especialmente, na pluralidade humana e na permanência do mundo. Diante da ausência de uma definição e na presença de diversas referências sobre o que constitui o mundo, objetivou-se nesta dissertação investigar o conceito de mundo e a moderna transfiguração da imagem de mundo em Hannah Arendt.

A temática do mundo, como foi apresentada nessa dissertação, é de grande relevância para a pesquisa em Hannah Arendt, uma vez que traz uma análise profunda da concepção de mundo em Hannah Arendt sob o viés das atividades humanas e dos eventos históricos, especialmente os modernos. Vale ressaltar o fato de que Arendt não sistematizou a concepção de mundo em sua filosofia, de modo que identificá-la com maior precisão auxilia em sua compreensão. Para tratar o conceito de mundo, utilizou-se a abordagem apresentada pela própria filósofa no prólogo de *A condição humana*. No caso, Arendt pretendia identificar as causas da alienação do mundo na modernidade. Já esta dissertação, a partir da dupla abordagem apresentada pela pensadora, buscou analisar a plurivocidade de sentidos de mundo tanto nos aspectos das atividades humanas quanto sob o viés da perspectiva histórica empreendida por Hannah Arendt, especialmente dos eventos modernos, estando aqui o caráter inovador da pesquisa ora realizada.

Diante das mazelas provocadas por uma visão majoritariamente utilitária e individualista herdada da modernidade que persevera até hoje e que determina, em grande medida, um modo de vida em que os interesses privados sobrepujam o comum, pensar o mundo, por meio da perspectiva apresentada por Hannah Arendt, é significativo, principalmente na sociedade contemporânea. Arendt apresenta os desafios do mundo moderno. Dentre esses desafios elucidados pela filósofa no decorrer de seus diversos escritos, pôde-se apontar a existência de uma sociedade de massa de pessoas sem laços comunitários, da perda da estabilidade e durabilidade do mundo proporcionada pela obra humana e o desenraizamento do mundo entendido como um lugar comum a todos os seres humanos. O temor de Arendt é que

essa falta de mundo que compreende o modo de vida atual, em um passado recente, levou a humanidade a produzir barbáries no século XX, como os eventos totalitários e o uso de armas nucleares. Sendo assim, a concepção de mundo, como é apresentada pela filósofa, é relevante na atualidade. Faz-se urgente pensar o mundo em que se vive sob a ótica de uma filosofia que preze por um mundo comum e plural.

Como resultado da pesquisa, foram identificados dois sentidos de mundo na filosofia da autora considerados centrais, que são: o mundo de coisas artificiais, constituído pelas obras de mãos humanas, e o mundo comum, estruturado por meio das relações estabelecidas entre os seres humanos. Observou-se que o primeiro sentido tende a promover a estabilidade, a durabilidade e a permanência do mundo, enquanto o segundo sentido está ancorado no fato de que a pluralidade de seres únicos constitui o mundo. Também se constatou que a análise da investigação dos eventos históricos, sobretudo os eventos modernos que culminaram em uma espécie de transfiguração da imagem de mundo, realizada por Hannah Arendt, é de extrema relevância para compreender a fundamentação e a apresentação da plurivocidade de sentidos de mundo na obra da filósofa. Essa verificação corrobora a hipótese de trabalho da pesquisa, de que o mundo criado artificialmente pelo ser humano, tanto em sua conotação de coisas materiais quanto das relações humanas, pode ser analisado por intermédio das atividades da vida ativa – trabalho, obra e ação. Somado a isso, por meio da análise da investigação dos eventos históricos realizada por Hannah Arendt, pode-se compreender os vários aspectos da concepção de mundo da autora, tendo em vista a moderna transfiguração de mundo. É preciso ressaltar que a hipótese foi confirmada com a ampla exposição das reflexões da filósofa e de seus comentadores.

O primeiro capítulo apresentou a concepção de mundo a partir das atividades humanas. Observou-se que Hannah Arendt buscou recuperar, na condição humana e nas atividades fundamentais que os seres humanos realizam no mundo, o elo que relacionava o ser humano ao mundo. Os sentidos de mundo de coisas artificiais e do mundo comum são estabelecidos a partir dessa primeira análise.

O segundo capítulo versou sobre os eventos pré-modernos que desencadearam a Era Moderna, que teve início, segundo Hannah Arendt, no século XVII, com o surgimento e a sistematização do que hoje se chama conhecimento científico. Assim, o segundo capítulo é centrado, principalmente, nos desdobramentos do nascimento da ciência moderna em conjunto com a técnica. Notou-se que essa nova perspectiva sobre o conhecimento e a interferência no mundo e na natureza promoveram a alienação da condição humana de ser um habitante da Terra, da natureza e do próprio mundo comum a todos.

O terceiro capítulo continua a abordar a análise histórica dos eventos que desencadearam o distanciamento dos seres humanos com o elo mundano. No entanto, o caráter dessa exposição recai sobre o ponto de vista social. Arendt constata que o nascimento do âmbito social moderno levou os interesses privados ao espaço público. Essa amálgama entre público e privado acabou por sobrepujar a significação de ambos os domínios. O lado público do mundo, compreendido como o espaço comum, é esvaziado de sentido. Assim como o lado privado do mundo deixou de ser mais adequado aos assuntos referentes ao que é de interesse privado e ao que concerne às necessidades vitais. Essa indistinção foi promovida, especialmente, pelo espraiamento do social, motivado, sobretudo, por interesses econômicos. Assim, tudo o que relacionava o ser humano ao mundo comum foi esvanecido em prol de benefícios individuais. Desse modo, no mundo, prosperaram os interesses individuais acima de tudo. Por conseguinte, formou-se uma massa de indivíduos sem relação com o mundo comum, que foi identificada por Arendt como um dos principais elementos a possibilitar o totalitarismo. Concebe-se, portanto, que a investigação das atividades humanas, do entendimento da análise dos eventos históricos realizados por Hannah Arendt e da transfiguração do sentido de mundo decorrente dos acontecimentos no mundo foi essencial para apresentar a plurivocidade de sentidos de mundo na teoria de Hannah Arendt, sobretudo do mundo de coisas artificiais e do mundo comum.

A pesquisa conclui que o mundo, em seu sentido plural, para existir, necessita tanto da parte material quanto da pluralidade de seres humanos únicos para se tornar verdadeiramente humano. O primeiro sentido de mundo mencionado acima tende a promover a durabilidade e estabilidade para os seres humanos, que são mortais; já o segundo sentido de mundo encontra-se vinculado à criação de significado para a humanidade. De modo que, notou-se que, em Arendt, o mundo precisa se tornar o objeto de interesse dos seres humanos que nele vivem para ser significado e entendido como comum e, além disso, deve ser pensado para as gerações futuras, o que pressupõe alguma medida de permanência. O que evidencia a dialética entre cuidado e conservação do mundo, para que o mundo continue a existir, e a potencial renovação do mundo que surge com cada nova geração que faz parte do mundo. Ademais, o mundo para Arendt foi estabelecido como sendo artificial, distinto do planeta Terra e do ambiente natural. Além disso, faz parte dessa conclusão de que a forma com que os seres humanos agem no mundo pode transfigurar a imagem de mundo tanto materialmente como em relação ao seu significado.

É significativo apontar, nestas considerações finais, que o problema inicial proposto para o ingresso no Curso de Mestrado, junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, era: como as tecnologias oriundas da Era Digital e as

massas existentes no atual contexto impactam o mundo comum a partir de Hannah Arendt. O objetivo geral era, a partir do pensamento de Hannah Arendt, compreender como, na era digital, as massas podem impactar negativamente o mundo comum. No entanto, a pesquisa, para obter as respostas do problema estabelecido e para atingir o objetivo proposto, mostrou-se muito extensa, portanto, inviável para o tempo de um curso de Mestrado. Por esse motivo, o projeto inicial desta dissertação foi remodelado e a questão central passou a ser quais são os múltiplos sentidos de mundo em Hannah Arendt e como esses sentidos foram estabelecidos. Contudo, na última seção desta dissertação, foram realizados alguns apontamentos que relacionam o conteúdo aqui desenvolvido ao projeto inicial da pesquisa anterior e que podem sugerir a continuidade da pesquisa para um futuro doutorado.

Acredita-se que a questão traçada para esta dissertação – de compreender quais são os múltiplos sentidos de mundo e como eles se fundamentam na filosofia de Hannah Arendt – foi respondida, se não integral, ao menos parcialmente, e o objetivo estabelecido – de investigar, a partir do pensamento de Hannah Arendt, o conceito de mundo e as transfigurações da imagem de mundo que ocorrem nas comunidades humanas a partir da modernidade – foi alcançado.

BIBLIOGRAFIA

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Alienações do mundo**: uma interpretação da obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: PUC – Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. Condição Humana. In: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio G. V.; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odilio Alves (Org.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022. Páginas 99-107.

ARENDT, Hannah. Compreensão e política. In.: **A dignidade da política**: ensaios e conferências. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.

ARENDT, Hannah. Pensamento e considerações morais. In.: **A dignidade da política**: ensaios e conferências. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.

ARENDT, Hannah. O grande jogo do mundo. In.: **A dignidade da política**: ensaios e conferências. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993c.

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDT, Hannah. Reflexões sobre Little Rock. In.: **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

ARENDT, Hannah. Responsabilidade coletiva. In.: **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.

ARENDT, Hannah. Responsabilidade pessoal sob a ditadura. In.: **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004c.

ARENDT, Hannah. Algumas questões de filosofia moral. In.: **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004d.

ARENDT, Hannah. Pensamento e considerações morais. In.: **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004e.

ARENDT, Hannah. Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing. In.: **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

ARENDT, Hannah. Karl Jaspers: cidadão do mundo?. In.: **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

ARENDT, Hannah. Rosa Luxemburgo (1871-1919). In.: **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008c.

ARENDT, Hannah. Karl Jaspers: uma *laudatio*. In.: **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008d.

ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. 3. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. A crise na educação. *In.*: **Entre o passado e o futuro**. 7. edição. São Paulo: Perspectiva, 2013a.

ARENDT, Hannah. A crise na cultura: sua importância social e política. *In.*: **Entre o passado e o futuro**. 7. edição. São Paulo: Perspectiva, 2013b.

ARENDT, Hannah. A tradição e a época moderna. *In.*: **Entre o passado e o futuro**. 7. edição. São Paulo: Perspectiva, 2013c.

ARENDT, Hannah. O conceito de história – Antigo e Moderno. *In.*: **Entre o passado e o futuro**. 7. edição. São Paulo: Perspectiva, 2013d.

ARENDT, Hannah. Verdade e política. *In.*: **Entre o passado e o futuro**. 7. edição. São Paulo: Perspectiva, 2013e.

ARENDT, Hannah. Prefácio: A quebra entre o passado e o futuro. *In.*: **Entre o passado e o futuro**. 7. edição. São Paulo: Perspectiva, 2013f.

ARENDT, Hannah. A conquista do espaço e a Estatura Humana. *In.*: **Entre o passado e o futuro**. 7. edição. São Paulo: Perspectiva, 2013g.

ARENDT, Hannah. Que é liberdade? *In.*: **Entre o passado e o futuro**. 7. edição. São Paulo: Perspectiva, 2013h.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

ARENDT, Hannah. **Liberdade para ser livre**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 13. edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

ARENDT, Hannah. Trabalho, fabricação e ação. *In.*: **Pensar sem corrimão**: compreender 1953-1975. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021a.

ARENDT, Hannah. Sobre a condição humana. *In.*: **Pensar sem corrimão**: compreender 1953-1975. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021b.

ARENDT, Hannah. O caráter de crise da sociedade moderna. *In.*: **Pensar sem corrimão**: compreender 1953-1975. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ARENDT, Hannah. Imaginação. *In.*: **Pensar sem corrimão**: compreender 1953-1975. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021c.

ARENDT, Hannah. Considerações preliminares sobre *A vida do espírito*. *In.*: **Pensar sem corrimão**: compreender 1953-1975. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021d.

ARENDT, Hannah. O ponto arquimediano. *In.*: **Pensar sem corrimão**: compreender 1953-1975. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021e.

ARENDT, Hannah. Valores na sociedade contemporânea. *In.*: **Pensar sem corrimão**: compreender 1953-1975. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021f.

ARENDT, Hannah. **O que é política?**. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2022.

ARISTÓTELES. **Metafísica I**. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014).

ASSY, Bethania. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Noberto Bobbio, 2015.

BARROS, José D'Assunção. Revolução digital, sociedade digital e história. *In.*: BARROS, José D'Assunção (Org.). **História digital: A historiografia diante dos recursos e demandas de um novo tempo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito de História**. São Paulo: Alameda, 2020.

BINI, Edson. Platão: sua obra. *In.*: **A República**. São Paulo: Edipro, 2019.

BIRULÉS, Fina. Imortalidade e história em Hannah Arendt. *In.*: VAZ, Celso Antônio Coelho; WINCKLER, Silvana (Org.). **Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt**. Chapecó: Argos, 2009.

BIRULÉS, Fina. **Hannah Arendt: O mundo em jogo**. Barueri: Amariyls, 2025.

CANOVAN, Margaret. Introdução. *In.*: ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 13. edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

CORREIA, Adriano. Prefácio. *In.*: PASSOS, Fábio Abreu dos. **O conceito de mundo em Hannah Arendt: para uma nova filosofia política**. 2 edição. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020a.

CORREIA, Adriano. Por amor ao mundo. *In.*: ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 13. edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020b.

CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio G. V.; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odilio Alves (Org.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

COSTA, F. Evandro. Aparência. *In.*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio G. V.; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odilio Alves (Org.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

COTRIM, Gilberto; Fernandes Mirna. O mundo. *In.*: **Fundamentos de filosofia**. São Paulo: Editora Saraiva, 2010.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. **O cuidado com o mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

DESCARTES, René. Meditações. *In.*: **Descartes**. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUARTE, André. Apresentação. *In.*: PASSOS, Fábio Abreu dos. **O conceito de mundo em Hannah Arendt: para uma nova filosofia política**. 2 edição. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.

DUTRA, Luiz Henrique de Araujo. **Introdução à teoria da ciência**, Florianópolis: Ed. da UFSC, 1998.

ECCEL, Daiane. Natalidade. *In*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio G. V.; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odilio Alves (Org.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022. Páginas 253-262.

FARIAS JUNIOR, João Batista. Temporalidade. *In*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio G. V.; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odilio Alves (Org.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022. Páginas 415-420.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. **Da Distinção entre Terra e Mundo na Filosofia de Hannah Arendt**. Notandum, v. 11, n. 17, 2008, p. 59-68. <http://www.hottopos.com/notand17/fatima.pdf> Acesso em: 30 de maio de 2025.

GONZALES, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GRANGER, Giles-Gaston. Vida e Obra. *In*: **Descartes**. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

HOBBSAWM, Eric J. **A era das revoluções: 1789-1848**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023.

HÜRTER, Tobias. **A era da incerteza: como os grandes gênios da física mudaram a maneira como vemos o mundo**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2022.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 2 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes; Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2013.

LAFER, Celso. Da dignidade da política: sobre Hannah Arendt. *In*: ARENDT, Hannah. A conquista do espaço e a Estatura Humana. *In*: **Entre o passado e o futuro**. 7. edição. São Paulo: Perspectiva, 2013.

LAFER, Celso. Origens do totalitarismo. *In*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio G. V.; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odilio Alves (Org.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

MÜLLER, Maria Cristina. O imperativo da compreensão. *In*: OLIVEIRA, Kathlen Luana de; SCHAPER, Valério Guilherme (Org.). **Hannah Arendt: uma amizade em comum**. São Leopoldo: Oikos / EST, 2011.

MÜLLER, Maria Cristina. **Pluralidade de vozes: a garantia da dignidade humana**. Argumentos, n. 9, 2013a, p.181-196. Disponível <http://200.19.176.245/dv/seerprppg.ufc.br/index.php/argumentos/article/view/11>.

MÜLLER, Maria Cristina. **Revoluções Americana e Francesa: luta por liberdade ou libertação?** Cadernos de Ética e Filosofia política. n. 23, 2013b, p. 64 - x

MÜLLER, Maria Cristina. **Apologia à Obra a Condição Humana de Hannah Arendt 60 Anos Após sua primeira publicação**. Revista de Filosofia Princípio. V. 25, n. 48. 2018a, p. 31-58. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/14139/10629>. 16 de novembro de 2024.

MÜLLER, Maria Cristina. **O declínio do domínio público e o encantamento com o privado**. Pensando – Revista de filosofia. V.9, n. 17, 2018b. p. 36-63.

MÜLLER, Maria Cristina. Hannah Arendt: A filósofa que amou o mundo. *In*: MÜLLER, Maria Cristina; BAHDUR, Hruschka Daniela (Org.). **12 Mulheres 12 Filósofas 12 Artistas**. Londrina: Engenharia das letras, 2021.

MÜLLER, Maria Cristina. Pluralidade. *In.*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio G. V.; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odilio Alves (Org.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. O que faz Hannah Arendt nossa contemporânea? *In.*: ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro (Org.). **Por que ler Hannah Arendt hoje**: anais do XIII Encontro Internacional Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

NOVAES, Adriana. Compreensão. *In.*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio G. V.; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odilio Alves (Org.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022. Páginas 415-420.

OLIVEIRA, Kathlen Luana de. A mortalidade e a natalidade: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt. *In.*: OLIVEIRA, Kathlen Luana de; SCHAPER, Valério Guilherme (Org.). **Hannah Arendt**: Uma amizade em comum. São Leopoldo: Oikos / EST, 2011.

PASSOS, Fábio Abreu. **O conceito de mundo em Hannah Arendt**: para uma nova filosofia política. 2 edição. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020a.

PASSOS, Fábio Abreu. A ideologia do “homem de bem”: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. *In.*: ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro (Org.). **Por que ler Hannah Arendt hoje**: anais do XIII Encontro Internacional Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

PLATÃO, **A República**. São Paulo: Edipro, 2019.

PONCE, Rodrigo. Aparência. *In.*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio G. V.; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odilio Alves (Org.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

REALE, Giovanni. Ensaio introdutório. *In.*: ARISTÓTELES. **Metafísica I**. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014).

ROCHA, Lara. Burocracia. *In.*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio G. V.; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odilio Alves (Org.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

ROCHA, Antonio Glauton Varela. Aparência. *In.*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio G. V.; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odilio Alves (Org.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

RUSS, Jacqueline. **Filosofia**: os autores, as obras. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

RUSSELL, Bertrand. **História da filosofia ocidental** - Livro 2: A filosofia católica. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015a.

RUSSELL, Bertrand. **História da filosofia ocidental** - Livro 3: A filosofia moderna. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015b.

SELIGMANN-SILVA. Apresentação sobre o conceito de história de Walter Benjamin. *In.*: BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito de História**. São Paulo: Alameda, 2020.

TURATTO, Ana Carolina Turquino. Lei. *In.*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio G. V.; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odilio Alves (Org.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt e Karl Marx**: o mundo do trabalho. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 2 ed. São Paulo: Pioneira Thompson Learning, 2003.

ZAGATTO, Luís Felipe Guandalin; WEISER, Veridiana de Lara. **A classificação biológica e sua importância: de Aristóteles aos dados moleculares**. *Aprendendo Ciência*, v. 11 n. 1, 2022. Disponível em: <https://seer.assis.unesp.br/index.php/aprendendociencia/issue/view/113>. Último acesso: 20 de outubro de 2025.

ZUBOFF, Shoshana. **A era do capitalismo de vigilância: A luta por um futuro humano na nova fronteira de poder**. Trad. George Schlesinger. Rio de Janeiro: Intrínseca Ltda, 2020.